

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaž Erzar	<i>Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja ...</i>
Robert Petkovšek	<i>Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize</i>
Nikola Vranješ	<i>On the Theological-Practical Importance of the Relation ...</i>
Luka Martin Tomažič	<i>A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and ...</i>
Bernard Goršak	<i>Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?</i>
Nik Trontelj	<i>Aleš Ušeničnik (1868–1952)</i>
Maria Carmela Palmisano	<i>La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18</i>
Vladan Tatalović	<i>Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man</i>
Janez Ferkolj	<i>Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu</i>
Miran Kelvišar	<i>Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu</i>
Marija Pehar	<i>Immaculata-Doctrine and the New Evangelization</i>
Tomasz Jakubiak	<i>Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents ...</i>
Dejan Pacek	<i>Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji ...</i>
Aleksandr Andreev et al.	<i>Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and ...</i>
Iva Nežič Glavica	<i>Vloga izkustvenega učenja v geštalt pedagoškem modelu učenja</i>
Dragomir Sando	<i>Understanding the Basis of Upbringing and Education</i>
Anže Cunk	<i>Človekovo stremljenje po večni lepoti</i>
Domen Kušar	<i>Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju</i>
Marko Erzar idr.	<i>Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje ...</i>

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

Letnik 79

Leto 2019

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2019 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2019**

- 9 Tomaž Erzar, Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja**
Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Robert Petkovšek, Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium**
Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium
- 33 Nikola Vranješ, On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith**
O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere
- 47 Luka Martin Tomažič, A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas**
Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnis
- 59 Bernard Goršak, Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?**
Can Situation Ethics Be Christian Ethics?
- 71 Nik Trontelj, Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani**
Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana
- 83 Maria Carmela Palmisano, La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18**
Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18
Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18
- 93 Vladan Tatalović, Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study**
Prednostna izbira sinhronega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera
- 105 Janez Ferkolj, Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu**
Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac
- 115 Miran Kelvišar, Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu**
Theological Anthropology by Prof. Anton Strle
- 127 Marija Pehar, Immaculata-Doctrine and the New Evangelization**
Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija
- 141 Tomasz Jakubiak, Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church**
Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

- 153 Dejan Pacek, Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del)**
Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)
- 181 Aleksandr Andreev and Yulia S. Andreeva, Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)**
Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatov z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)
- 191 Iva Nežič Glavica, Vloga izkustvenega učenja v geštalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju**
The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer
- 203 Dragomir Sando, Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church**
Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi
- 211 Anže Cunk, Človek je po svoji naravi ustvarjen k stremljenju po večni lepoti**
Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty
- 225 Domen Kušar, Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje**
Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction
- 237 Marko Erzar, Klara Hrovat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger, Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava**
Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study

OCENE / REVIEWS

- 253 Tonči Matulić, Metamorphoses of Culture (Janez Juhant)**
- 259 Roberto Perin, The Many Rooms of This House (Bogdan Kolar)**
- 261 Pero Aračić, Radosna poruka krštenja (Rafko Valenčič)**

POROČILI / REPORTS

- 265 Mednarodna znanstvena konferenca: Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019), Beograd, 10.–14.12. 2018 (Simon Malmenvall)**
- 265 Mednarodni znanstveni simpozij: Odgoj i obrazovanje kao novi locus theologicus evangelizacije, Zadar, 9.–10. 5. 2019 (Andrej Šegula)**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Alexandr Nikolaevich ANDREEV

dr., prof., teologija PhD, Prof., Theology
Južnouralska državna univerza South Ural State University
76 Lenin prospect, Chelyabinsk, RU – 454080
alxand@yandex.ru

Yulia Sergeevna ANDREEVA

dr., znanstvena svetnica, teologija PhD, Senior Research Fellow, Theology
Južnouralska državna univerza South Ural State University
76 Lenin prospect, Chelyabinsk, RU – 454080
iulyand@yandex.ru

Anže CUNK

mag. teologije, doktorski študent Theology M.A., Doctoral Student
Bogoslovno semenišče Collegium Carolinum
Dolničarjeva ulica 4, SI – 1000 Ljubljana
cunk.anze@gmail.com

Marko ERZAR

študent, glasbena umetnost–petje Student, Music–Singing
Univerza v Ljubljani, Akademija za glasbo University of Ljubljana, Academy of Music
Stari trg 34, SI – 1000 Ljubljana
erzar25@gmail.com

Tomaž ERZAR

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Janez FERKOLJ

dr., asist., dogmatična teologija PhD, Tch. Asst., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.ferkolj@teof.uni-lj.si

Iva NEŽIČ GLAVICA

dr., asist., pastoralna teologija PhD, Tch. Asst., Pastoral Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska cesta 4, SI – 1000 Ljubljana
iva.nezicglavica@teof.uni-lj.si

Bernard GORŠAK

dr., asist., ekoremediacije v zavarovanih območjih PhD, Tch. Asst., Ecoremediation in Protected Areas
Alma Mater Europaea Maribor
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
bernard.gorsak@gmail.com

Klara HORVAT

šudentka, glasbena umetnost–klavir Student, Music–Piano
Univerza v Ljubljani, Akademija za glasbo University of Ljubljana, Academy of Music
Stari trg 34, SI – 1000 Ljubljana
klara.hro@gmail.com

Tomasz JAKUBIAK

dr., doc., katehetika PhD, Asst. Prof., Catechetics
Teološka fakulteta v Varšavi The Pontifical Faculty of Theology in Warsaw,
Collegium Joanneum Collegium Joanneum
ul. Dewajtis 3, PL – 01-815 Warszawa
xjakubiak@poczta.onet.pl

Janez JUHANT

dr., akad., prof. emer., filozofija PhD, Acad., Prof. Emer., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 8, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@guest.arnes.si

Miran KELVIŠAR

mag. teologije, doktorand Master of Sacred Theology, Doctoral Student
Šentvid pri Stični 69, SI – 1296 Šentvid pri Stični
miran.kelvisar@rkc.si

Zarja KLUN

študentka, zakonska in družinska terapija Student, Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
zarjak@gmail.com

Domen KUŠAR

dr., doc., arhitektura PhD, Asst. Prof., Architecture
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo University of Ljubljana, Faculty of Architecture
Zoisova cesta 12, SI – 1000 Ljubljana
domen.kusar@fa.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

dr., doc., filozofija, religiologija in aplikativna etika PhD, Asst. Prof., Philosophy, Religious Studies and Applied Ethics
Katoliški inštitut, Fakulteta za poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Business Studies
Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Maja MARAŽ

študentka, zakonske in družinske študije Student, Marital and Family Studies
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
majamaraz@gmail.com

Kristjan MIHELIČ

študent, uprava Student, Public Administration
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za upravo University of Ljubljana, Faculty of Public Administration
Gosarjeva ulica 5 – 1000 Ljubljana
km0382@student.uni-lj.si

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., BA in in Education (Theology and History),
mladi raziskovalec Young Researcher Fellow
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

dr., izr. prof., Sveto pismo in judovstvo PhD, Assoc. Prof., Bible and Judaism
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Marija PEHAR

dr., izr. prof., dogmatična teologija PhD, Assoc. Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Zagrebu, Katoliška teološka fakulteta University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology
Vlaška ulica 38, CRO – 10000 Zagreb
m.marijape@gmail.com

Robert PETKOVŠEK

dr., prof., filozofija PhD, Prof., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@teof.uni-lj.si

Dragomir SANDO

dr., izr. prof., katehetika PhD, Assoc. Prof., Catechetics
Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
dragsando@yahoo.com

Drago ŠVAJGER

doktorski študent, zakonska in družinska terapija PhD Student, Marital and Family Therapy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.svajger@windowslive.com

Vladan TATALOVIĆ

dr., izr. prof., eksegeza Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., New Testament Exegesis
Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

Luka Martin TOMAŽIČ

dr., asist., teorija in filozofija prava PhD, Tch. Asst., Legal Theory and Philosophy
Nova univerza, Evropska pravna fakulteta Nova univerza, European Faculty of Law
Cankarjevo nabrežje 11, SI – 1000 Ljubljana
luka.tomazic@fuds.si

Nik TRONTELJ

mag. teol. in zgod., doktorand M.A. in Theology and History, Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@yahoo.com

Nikola VRANJEŠ

dr. sc, doc., pastoralna teologija Sc.D., Assist. Prof, Pastoral Theology
Univerza v Zagrebu, Teologija na Reki, University of Zagreb,
Podružnična fakulteta za katoliško bogoslovje Regional Theology Studies at Rijeka
Omladinska 14, HR – 51000 Rijeka
n.vranjes@outlook.com



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,9—16

Besedilo prejeto/Received:03/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-185.36:159.9

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Erzar>

Tomaž Erzar

Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja¹

Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness

Povzetek: Številne raziskave ugotavljajo, da so neodpuščanje, zamera in jeza tesno povezani s slabim telesnim in psihičnim zdravjem. Psihični obrambni mehanizmi izolirajo bolečino od ostalega doživljanja, toda s tem razcepijo notranji svet človeka in mu onemogočijo, da bi se dotaknil bolečih plasti doživljanja, ki so pod jezo. Terapevtski model odpuščanja poskuša odpraviti vlogo jezne žrtve in vsebuje dva koraka: razgradnjo jeze oziroma zdravljenje krivice ter sočutje do storilca. Koraka sta med seboj povezana s tremi pogoji: spomin na lastno krivičnost, izkušnja odpuščanja ter spoznanje o viru dobrega. Te tri momente najdemo tudi v krščanski viziji odpuščanja, v kateri lahko odpušča samo nekdo, ki mu je bilo prej odpuščeno. Kristjan v molitvi Oče naš izraža svojo odprtost do vira, od katerega prejema sočutje in tolažbo, ter ju posreduje naprej.

Ključne besede: krivica, vloga žrtve, koraki odpuščanja, pravo sočutje, krščanstvo

Abstract: Numerous studies have found that unforgiveness, resentment and anger are closely linked to poor physical and mental health. Psychic defense mechanisms tend to isolate the pain from the rest of the experience, thus splitting the inner world of the victim and blocking the access to the painful layers of experience beneath anger. Attempting to eliminate the role of an angry victim, the therapeutic model of forgiveness involves two steps, the dissolution of anger or the healing of injustice, and compassion for the perpetrator. The steps are further connected with three moments: memory of one's own wrongdoing, the experience of being forgiven, and the recognition of the source of good. The same three moments are found in the Christian vision of forgiveness, in which only someone who was previously forgiven can forgive one's wrongdoers. In the prayer Our Father, Christians express their openness to the sour-

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 4. marca 2019.

ce of good, from which they receive compassion and comfort before they offer them to others.

Key words: injustice, victim role, steps of forgiveness, true compassion, Christianity

»Neodpuščanje je kakor strup, ki ga spiješ sam in čakaš, da bo pokončal tvojega sovražnika.«²

Da neodpuščanje, jeza ali sovraštvo delujejo kakor strup, je bilo v zadnjih desetletjih podrobno raziskano in potrjeno: človek z jezo ali nepredelano krivico v sebi živi zelo slabo. Žrtve krivic so pogostejše kot drugi ljudje nagnjene k depresivnosti, fizičnim boleznim, odvisnostim in kroničnemu nezadovoljstvu (van Oyen Witvliet, Ludwig in Vander Laan 2001). Že več kot sto let se proučevanje človekovega blagostanja v zahodnem svetu posveča posledicam vojnih travm, zlorabam šibkejših in odpravi njihovih negativnih posledic. Toda šele v zadnjem času spoznavamo, da na tej dolgi poti stojimo pred zadnjo, a skoraj nepremostljivo oviro: kako naj se žrtve znova veselijo življenja? In če je odpuščanje pravi zadnji korak, kako naj odpustijo in zaživijo v olajšanju? Kako naj se žrtve krivic otresejo jeze, zamere, zagrenjenosti, včasih tudi besa in sovraštva? In če gremo globlje, kako naj pomirijo bolečino, ki povzroča vsa ta čustva in spodbuja črne misli (Toussaint, Worthington in Williams 2015)?

1. Jeza prikriva bolečino

Prva oporna točka našega razmišljanja bo spoznanje, da jeza, sovraštvo in neodpuščanje, ki so kakor »strup«, ne nastanejo iz kake hudobije ali moralne šibkosti, ampak izhajajo iz bolečine in nemoči (Enright in Fitzgibbons 2015). So naravne posledice bolečine, osramočenosti, ponižanja ali frustracije. Za ponazoritev naj navedem neko prigodo. Profesor Robert Enright z Univerze v Wisconsinu že več kot 30 let raziskuje proces odpuščanja. Omenjam ga zato, ker je nekoč napisal raziskovalni načrt za zdravljenje krivic in spodbujanje odpuščanja pri zapornikih. Načrt je predvideval, da bi zapornike naučili prepoznati pretekle krivice, ki so jih spravile na pot kriminala, in jih po korakih pripeljali do točke, ko bi bili pripravljeni povzročiteljem krivic odpustiti. Načrt je bil sprva sprejet, nato pa so ga ocenjevalci nenadoma skoraj ogorčeno zavrnili, češ

»profesor Enright, vi ste popolnoma narobe razumeli terapijo odpuščanja, vaš načrt je narobe zastavljen. Zaporniki so tisti, ki morajo prositi družbo ali svoje žrtve za odpuščanje, ne pa da jih vi učite, kakor da so oni žrtve, ki naj odpustijo svojim družinam ali okolju, družbi, ki naj bi bili krivi za njihova dejanja.«

Res je, če gledamo zgolj kriminalno vedenje in imamo pred očmi nepopravljivo tragične posledice tega vedenja, potem so seveda zaporniki za nas predvsem vir

² Ta citat največkrat pripisujejo Nelsonu Mandeli.

sovraštva in jeze. To sovraštvo jih žene v družbeno nesprejemljiva dejanja, za katera naj se naučijo sprejeti odgovornost, se pokesajo in prosijo za odpuščanje. Gre za razmišljanje, ki začenja pri posledicah (dejanjih) in se pomika nazaj proti viru (jezi, sovraštvu). In se tu ustavi. Pa vendar vsak, ki je bil deležen tradicionalne vzgoje, ve, da bi mu bilo dosti lažje, če bi kdo, namesto da graja njegova neprimerna oziroma jezna dejanja, razumel, kaj je za njimi, od kod izvirajo, iz kakšne stiske, prizadetosti, nemoči ali čustvenega nemira izhajajo (Simonič 2015, 491). In kako neizmerno blagodejno bi bilo, če bi kdo znal pomiriti in potolažiti naš nemir ali prizadetost.

Profesor Enright to grenko zgodbo zdaj pripoveduje z olajšanjem, saj se je njegov pristop izkazal za pravega. Številne njegove in druge raziskave so pokazale, da se človek lahko otrese jeze in sovraštva samo, če se kdo mimo ali preko posledic, ne glede na posledice, spusti do njegove bolečine in jo potolaži. Nekdo mora za jeznimi dejanji videti ranjeno srce in človeku pomagati, da se bo lahko spustil v svoje srce in prepoznal razdejanje, ki so ga tam pustile pretekle, največkrat nakopičene krivice in ponižanja.

Človeška psiha nas poskuša obvarovati pred bolečino. Okoli bolečine zato postavi pravi trdnjavski zid, ki ji preprečuje, da bi se širila in preplavila celotno duševnost. Prav ta zid preprečuje, da bi za jezo zlahka prepoznali bolečino (Stosny 2016). Kar koli človeka spominja na ta del njegove preteklosti in doživljanja, je zdaj odmaknjeno od zavesti in vsakdanjega življenja; zavest se kakor razdeli na običajno delovanje in odzivanje ter na del, ki ga skrbno varuje in se ga ogiba. Ogiba, čeprav se je povsem ovila okoli njega – in namesto da bi ta boleči del ostal na obrobju, postane njeno jedro. Človek postane ujetnik za zidom, ki naj bi ga varoval, zdaj pa ga zapira v ozek svet izogibanja, ogroženosti, previdnosti in osamljenosti.

Ena od žrtev spolnih zlorab v Cerkvi je na nedavnem srečanju v Rimu dejala:³

»Kdor je doživel zlorabo, bi rad vsemu naredil konec. A to ni mogoče. Želi pobegniti, zato se zgodi, da preneha biti on sam. Želi uiti in pobegniti samemu sebi. Sčasoma ostane popolnoma sam. Sam ostaneš, ker si se oddaljil in se ne moreš ali nočeš vrniti k samemu sebi. Kolikor pogosteje se to zgodi, toliko manj se vračaš k samemu sebi. Nekdo drug si, za vedno ostaneš nekdo drug. Nekaj nosiš v sebi, kot prikazen, ki je ostali ne morejo videti. Nikoli te ne bodo videli niti spoznali v celoti ... Poskusi, da bi se vrnil k svojemu resničnejšemu jazu in živel v prejšnjem svetu, kot pred zlorabo, so enako boleči kot sama zloraba. Vedno živiš v dveh svetovih hkrati.«

Tako je torej življenje človeka, zaprtega v dvojni, razklani svet njegove notranjosti: nikoli ni on sam, nikoli ni z drugimi tak, kot je v resnici, ker je del njega nedopovedljivo boleče ponižan in osramočen, in tega dela se izogiba (Centa 2015, 290). V to sobo človek ne hodi več. Počasi postane poleg sebe samega še nekdo drug, nekdo, ki pazi na bolečino, ki jo nosi v sebi.

³ Družina, 3. 3. 2019, 5.

2. Na razpotju: vloga žrtve ali pot odpuščanja

Ena od rešitev, ki jo ima pred seboj zaradi bolečine razklana ali z zlorabo dobesečno okužena in zastrupljena oseba, je počasno dolgotrajno okrevanje. Problem nastane, ker to okrevanje žrtev sicer krepi, toda kot žrtev. Namesto zdravja in polnega življenja se njeno okrevanje lahko izteče v stanje, ki mu pravimo vloga žrtve. Vloga žrtve pomeni trajno zasidranost v vlogo nemočne, napol jezne, napol zagrenjene žrtve, ki se niti ne zaveda, kdaj bi s svojim jeznim ali celo sovražnim vedenjem lahko postala storilec (Maros 2015, 59). Bivša žrtev, ki ne more do svoje bolečine, postopoma postaja storilec (Freyd 2002). Občasno izbruhne, in se nato povsem utiša, do naslednjega izbruha. Ali kakor pravi izrek: »Vsi smo žrtve bivših žrtev.«

Na enem od mozaikov p. Marka Rupnika v Narodnem svetišču papeža Janeza Pavla II v Washingtonu je prizor iz svetopisemske zgodbe o izgubljenem sinu. Na levi strani mozaika je obraz starejšega brata, ki ježno gleda na mlajšega brata, ki si je, tako on misli, nezasluženo pridobil nazaj očetovo naklonjenost. Njegov obraz je prežet z bolečino in nejevoljo, je obraz razdeljenega človeka, lahko bi rekli človeka, ki doživlja, da se mu godi krivica in je ujet v vlogi žrtve. Pogled nejevoljno usmerja na brata, ki kljub temu, da je v življenju vse naredil narobe, mirno živi življenje kot celoto, z vsemi napakami vred. Bratovo življenje je v celoti sprejeto v naročje Očeta. Na eni strani mozaika torej vidimo obraz zagrenjenega brata, ki lahko kmalu postane Kajnov obraz, se pravi, obraz storilca, ki ubije lastnega brata. Na drugi je obraz brata, ki živi polno življenje in je v celoti lahko on sam, ker je v celoti sprejet tak, kot je. Lahko bi dodali, človek živi v celoti, kadar se v celoti preda drugi osebi (Žalec 2015, 224–225).

Še eno globoko misel lahko preberemo na mozaiku p. Marka Rupnika. Kdaj bivša žrtev, ki ne more do svoje bolečine, postane storilec? Koga prizadene tak človek, komu naredi krivico in povzroči bolečino? Zagrenjena žrtev, zdaj že skoraj storilec, tudi dejansko postane storilec, kadar sreča drugega, ki živi celoto, ker ga življenje v celosti spominja na njegovo bolečino, na katero se ne želi spominjati.⁴ To je žalostna in težka pot Kajna ter pot starejšega brata v zgodbi o izgubljenem sinu.

Prva pot iz vloge žrtve je torej pot, kjer žrtev bolj ali manj nehote postane storilec. Druga pot, ki jo ima pred seboj razklana oseba, je proces odpuščanja. Ta proces bo nujno vključeval podiranje zidu, soočenje z bolečino in odpiranje zaprtega sveta. Odpuščanje zato ni pozaba krivice niti samo iskanje pravice. Tudi ni popuščanje storilcem, ker ga žrtev naredi zaradi sebe, zaradi svoje razklanosti. In zato tudi ni moralna vzvišenost žrtve nad storilcem. Odpuščanje ni sprava, lahko pa vodi do sprave, če seveda tudi storilec naredi prave korake. Ko govorimo o procesu odpuščanja, gre za terapevtski model, ki vključuje samó žrtev in je v tem pogledu enostranski. Tako definirano odpuščanje vključuje dva večja koraka:

- iskanje varnosti, prizadevanje za pravico in zdravljenje krivice; ta korak bo končan, ko se bo žrtev počutila dovolj varno, da bo začela podirati obrambni zid:

⁴ Prim. Rupnikov komentar zgodbe o egiptovskem Jožefu v »Brate iščem« (2000, 58–59).

odpirati se svetu, živeti v enem kosu; ko se bo lahko zatekla v naročje svojih najbližjih;

- drugi korak je sočutje do povzročitelja; ta korak je možen šele, ko se žrtev storilca ne boji več, ko ni več v vlogi žrtve, ampak se lahko kot nekdo, ki živi celoto, približa nekomu, ki živi razklano, dvojno, nejevoljno, sovražno življenje.

Če odpuščanje definiramo na ta način, opazimo, da gresta lahko koraka vsak v svojo smer. Prvi lahko teži v smer, kjer se kdo ukvarja samo s sabo in ostane v vlogi žrtve, drugi pa lahko vodi k nekakšnemu moralizmu, kjer se kdo sicer plemenito posveča drugim, celo svojemu storilcu, toda pri tem najverjetneje sam ni ozdravljen, ker se ne ukvarja s sabo in svojo bolečino. Njegovo odpuščanje je v tem primeru prehitro, opravljeno iz dolžnosti in nepristno (Baumeister, Exline in Sommer 1998, 86).

Obstaja torej nevarnost, da proces odpuščanja razpade na dva dela, in s tem seveda izgine, se razpusti v dva pola, ki vsak zase ne vodita nikamor. Prvi pol vodi nazaj, v nevarnost, da kdo nikoli ne zapusti vloge žrtve in se nikoli ne odpre možnosti, da je svet okoli njega prijazen in dober in da so ljudje vredni zaupanja (Kompan Erzar in Simonič 2010). Drugi pol vodi v nevarnost, da se odpuščanje razume kot verska zapoved ali moralna naloga, ki se ji srce upira – in tako v skrajnem primeru izsili iz sebe nekakšne bolj ali manj neiskrene izraze sočutja. Odpuščanje takrat postane prazno. Žrtve se razumljivo takemu vsiljenemu odpuščanju upirajo: kako naj žrtev v grozi in strahu pred novimi zlorabami odpusti storilcu in od kod naj jemlje moč in sočutje v času, ko sama najbolj potrebuje oporo, razumevanje in sočutje do sebe!

3. Trije pogoji odpuščanja

Ko se torej odločimo za pot odpuščanja v nekem terapevtskem procesu, sploh ni jasno, ali se bo ta pot iztekla dobro, sploh ni rečeno, da ta pot ima zaključek. Zato je ključno, da imamo na tej poti vodnika ali model, kako naj odpuščanje izpeljemo (Worthington idr. 2006, 33). Model ljudi, ob katerih čutimo, da so svojim preganjalcem resnično odpustili. Zdaj si oglejmo, do kakšnih spoznanj je prišlo proučevanje terapevtskega procesa odpuščanja.

1. Ljudje se strinjajo, da k odpuščanju prispeva spomin na to, da so bili nekoč, ko niso zmogli nositi svoje bolečine, tudi sami storilci in da so takrat potrebovali sočutje in odpuščanje (Enright 2001). Ta spomin naravno poveže žrtev in vse storilce tega sveta; zdaj se lahko žrtev povsem vživi v kožo nešteti storilcev. Vsi, vključno z mano, povzročamo krivice iz lastne bolečine, ki je ne moremo več nositi sami. Toda, pozor, spomin na lastno krivičnost ne pomeni izenačenja vseh krivic, češ, saj vsi včasih koga ranimo, torej je tudi zloraba pač samo malo večja krivica.
2. Drugi moment, ki prispeva k odpuščanju, je lastna izkušnja ali spomin, da mi je bilo takrat, ko sem storil komu krivico, odpuščeno, kar pomeni, da je nekdo razumel, iz kakšne stiske se je porodila. Gre za izkušnjo, ko smo bili v krivičnem

stanju jeze ali škodoželjnosti ali pa celo sovraštva sprejeti in potolaženi (Wade in Worthington 2005). Ko smo storilci, potrebujemo sočutje in razumevanje bolj kot takrat, ko smo žrtve. Ko smo žrtve, nam sočutje tako rekoč pripada, ker trpimo in smo nemočne žrtve. Saj zato je vloge žrtve tako privlačna. Ko pa smo storilci, nam ne pripada nič – samo kazen, pregon, izgon. Spomin na lastno krivičnost se tako dopolni s spominom na nezasluženo razumevanje in sočutje.

3. Tretji moment je spoznanje, ki izhaja iz prvih dveh momentov, in sicer, da obstaja sočutje, ki ima vir drugod in deluje samostojno in neodvisno od mene. Ko sem bil storilec, sem potreboval in dobil sočutje, čeprav si ga nisem zaslužil. Prav zato ima to nezasluženo sočutje povsem drugo težo. Je pravo sočutje, ker je neodvisno od mene in mojega prizadevanja, ker je prišlo do mene kljub vsem oviram, ki sem jih sam postavil s svojimi dejanji. Na to sočutje se lahko zanesem, ker je močnejše od moje krivde in krivičnosti. Vidi v moje ranjeno srce in mojo razklanost, ki se je oteparam tako, da sem sovražen in povzročam krivice (Worthington idr. 2006, 39).

Če povzamemo: ko se žrtev spusti v svoje srce, tam ne bo našla samo bolečine, ki so ji jo povzročili drugi, ampak tudi bolečino, ki jo je preložila na druge. In če zmore ostati ob tej bolečini, ob tem temnem delu svojega srca, bo našla hkrati z njo tudi nezasluženo sočutje do te bolečine. Takrat oseba ni več žrtev, ni več v vlogi žrtve, in hkrati se ne boji več svojega storilca, ker pozna vse storilce tega sveta od znotraj; ve, kaj se skriva pod jezo in sovraštvom, ve, od kod izhajajo krivična dejanja: iz nepriznane ali neprepoznane bolečine in razklanosti, ki jo pozna tudi sama in za katero ve, da jo pravo sočutje premaga in zaceli. Takrat modeli oživijo, saj lastna izkušnja, da mi je bilo odpuščeno, deluje kot model, kako naj odpustim. Modeli postanejo ne samo naši vodniki, ampak sopotniki. In odpuščanje takrat postane realna možnost, postane globoko olajšanje, pot vrnitve v svet dobrega in dobrih ljudi (Petkovšek 2018, 44–50).

Te tri vezne elemente, ki jih je izpostavilo proučevanje procesa odpuščanja, najdemo v samem jedru krščanskega odpuščanja, ki pravi, da lahko odpusti samo nekdo, ki se zaveda, da mu je bilo odpuščeno (Osredkar 2018, 321). Odpuščeno mu ni bilo kar koli, ampak neodpušljivo. Nekaj, česar nihče izmed nas pri sebi ne more sprejeti. Poskusimo molitev Oče naš (upajmo, da ne preveč na silo in preveč okrnjeno) prevesti v jezik čustvovanja in doživljanja.

Odpusti nam naše dolge – sem storilec in se spominjam svojih napak, prosim za sočutje, za ponovno celoto sebe in svojih odnosov, nisem samo žrtev, prosim za tolažbo dela svojega srca.

Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom – ko se spominjam, kako sem se počutil kot storilec in da mi je bilo odpuščeno, lahko odpuščam, ker poznam storilčevo bolečino.

Kakor mi je odpuščeno, tako odpuščam. Vsi trije elementi – model, spomin in izkušnja – so tu združeni v enem. Človek v tej molitvi izraža svojo odprtost do vira; iz istega vira prejemam sočutje in dobro in ga posredujem naprej.

4. Sklep

V procesu človeškega odpuščanja, kakor se to vedno znova pojavlja v različnih oblikah in družbah, se človek odpira sočutju ali dobremu, ki ga presega in je od njega neodvisno. Človek se odpira srečanju, ki ga ni mogoče izsiliti, ki je onstran »prav« in »narobe«, je od posamezne osebe neodvisni vir odpuščanja tako sebi kot drugim. S tem odpiranjem srca človek postane sodelavec tega vira dobrega in je spet celota. Odpuščanje je način, kako človek prisluhne lastnemu srcu in za hip spozna skrivnostno naravo ali pot dobrega v svojem srcu in v srcu soljudi. Od tod veje neko olajšanje srca, zdravilni vzdih olajšanja. Kdor hodi po poti odpuščanja, odpuščanja sebi in drugim, bo imel možnost, da izkusi dobro na povsem enkratnem način, kot dobro, ki se mu približa samo od sebe.

Kaj je odpuščanje v krščanski perspektivi? Krščansko odpuščanje za razliko od terapevtskega modela poteka na dveh ravneh – na ravni telesne bolečine ali čustvene okrnjenosti in travmiranosti (slepota, hromost, gobavost, neplodnost, samskost) in na ravni neljubljenosti. Med obema je pomembna razlika, kolikor je neljubljenost ime za tisto črnino človeškega srca, ki se je človek zave, ko rani ljubljeno osebo. Vrnimo se k prizoru obeh bratov, ki ga lahko razumemo kot potovanje človeka skozi čas ali kot brezčasno stvarnost v človekovem srcu.

Starejši brat je na točki, kjer je bil mlajši brat v času, ko je odhajal od doma. Jezzen je in zagrenjen. In – ključni moment – oče bo šel tudi za starejšim bratom, kakor je stekel nasproti mlajšemu sinu, objel bo oba. To je izvirna krščanska obljuba in vizija ali model odpuščanja. Lahko pa prizor razumemo kot razgrnitev človekovega srca, kadar je to razdeljeno: v enem delu srca je neodpuščanje, v drugem tolažba in spomin. Življenje v jezi, brez doma, je boleče, zagrenjeno. Življenje v sovraštvu in zavisti je zastrupljeno življenje. V drugem delu srca je spomin, ki se ga človek noče spominjati in ga zato preganja, da bi pomiril sebe in da bi še naprej lahko živel v dvojnosti srca. Kar torej človek preganja v svojem bratu, je del njega samega, obzidani del, ki se ga ne more dotakniti. Če bi se ga dotaknil, bi spoznal, da ni črn, da je bil črn samo zanj, da pa je pri Očetu tudi ta del že ves čas potolažen in sprejet. Oče pravi: Ti si bil ves čas pri meni, svet sem ustvaril zate in brez tebe ni popoln.

Reference

- Baumeister, Roy F., Julie J. Exline in Kristin L. Sommer.** 1998. The victim role, grudge theory, and two dimensions of forgiveness. V: Everett L. Worthington, ur. *Dimensions of Forgiveness*, 79–104. Philadelphia: Templeton.
- Centa, Mateja.** 2015. Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:287–296.
- Enright, Robert D., in Richard Fitzgibbons.** 2015. *Forgiveness Therapy*. Washington: American Psychological Association.
- Freyd, Jennifer.** 2002. In the wake of terrorist attack hatred may mask fear. *Analyses of Social Issues and Public Policy* 2:5–8. <https://doi.org/10.1111/j.1530-2415.2002.00020.x>
- Kompan Erzar, Katarina, in Barbara Simonič.** 2010. Marital infidelity: Relational family therapy perspective on adult detachment. *Journal of Family Psychotherapy* 21, št. 2:105–116. <https://doi.org/10.1080/08975353.2010.483630>

- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:51–64.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Rupnik, Marko.** 2000. »Brate iščem«: *Lectio divina* o egiptovskem Jožefu. Koper: Ognjišče.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:487–494.
- Stosny, Steven.** 2016. Compassion Power: Helping Families Reach Their Core Value. *The Family Journal* 12, št. 1:58–63. <https://doi.org/10.1177/1066480703259041>
- Toussaint, Loren, Everett Worthington in David R. Williams, ur.** 2015. *Forgiveness and Health: Scientific Evidence and Theories Relating Forgiveness to Better Health*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9993-5>
- van Oyen Witvliet, Charlotte, Thomas E. Ludwig in Kelly L. Vander Laan.** 2001. Granting forgiveness or harboring grudges: Implications for emotion, physiology, and health. *Psychological Science* 12:117–123. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00320>
- Wade, Nathaniel G. in Everett L. Worthington.** 2005. In Search of a Common Core: A Content Analysis of Interventions to Promote Forgiveness. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 42, št. 2:160–177. <https://doi.org/10.1037/0033-3204.42.2.160>
- Worthington, Everett L. in Steven J. Sandage.** 2015. *Forgiveness and Spirituality in Psychotherapy: A Relational Approach*. Washington: American Psychological Association.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–232.

RAZPRAVE

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,17—31

Besedilo prejeto/Received:02/2019; Sprejeto/Accepted:03/2019

UDK/UDC: 272-1:378

DOI: www.doi.org/10.34291/BV2019/01/Petkovsek

Robert Petkovšek

Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium¹

Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium

Povzetek: Razprava analizira preambulo apostolske konstitucije Veritatis gaudium o cerkvenih univerzah in fakultetah, v kateri papež Frančišek podaja temeljne usmeritve cerkvenih in teoloških študijev v sodobnem kriznem času, za katerega sam meni, da ni doba sprememb, ampak sprememba dobe. Na mesto mojzesovske dobe stopa nova, digitalizirana, globalizirana doba. S tem se spreminja vloga teologije, ki se iz središča kulture seli na njeno obrobje, posledično pa se spreminja tudi podoba, ki jo je imel človek sam o sebi. V našem mojzesovskem izročilu je človek sebe razumel v teološki perspektivi kot ustvarjenega po Božji podobi. To humanistično izročilo stoji sedaj pred izzivi novih tehnologij, ki napovedujejo dobo post-resnice, post- ali trans-humanizma. V tej antropološki krizi je poslanstvo teologije, da z obrobja, na katerega jo je skupaj s humanističnim izročilom porinila nova tehnološka kultura, oznanja novi, bratski humanizem, ki daje besedo tudi najbolj obrobnim. Izhaja iz predpostavke svobode posameznika in posamičnih kultur, tudi tehnološke, svoje poslanstvo pa vidi v tem, da v duhu dialoga sodobno kulturo dela dojemljivo za resnico evangelija, ki človeka postavlja za cilj kulture, katere glavni elementi so iskanje resnice, dialog, upanje, celovitost in povezanost. To je temeljni cilj teološkega uma v sodobnem svetu.

Ključne besede: papež Frančišek, teologija, Veritatis gaudium, novi humanizem, dialog, upanje, cerkveni študiji

Abstract: The paper analyzes the preamble to the apostolic constitution Veritatis

¹ Članek je nastal kot rezultat dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

gaudium on ecclesiastical universities and faculties, in which Pope Francis outlines the basic orientations of ecclesiastical and theological studies in this time of crisis, which he considers to be not an era of changes but a change of eras. A new, digitized, globalized era is occupying a place of the Mosaic era, i.e. the era based on Torah, which has characterized our tradition. This changes the role of theology, which moves from the centre of culture to its periphery, and consequently changes as well the image that man has had of himself. In our Mosaic tradition, man understood himself in the theological perspective as created in the image of God. This humanist tradition now faces the challenges of new technologies that herald the era of post-truth, and post- or trans-humanism. In this anthropological crisis, the mission of theology is to proclaim a new, fraternal humanism from the periphery, to which, along with the humanist tradition, it has been pushed by a new technological culture. The specificity of the new humanism is to give voice even to the poorest. It presupposes freedom of the individual and of individual cultures, including technological ones, and sees its mission in approaching the modern culture in the spirit of dialogue in order to open it to the truth of the gospel, which reveals man as the goal of culture, of which main elements are the search for truth, dialogue, hope, integrity, and connectedness. This is the fundamental goal of the theological mind in the modern world.

Key words: Pope Francis, Theology, Veritatis gaudium, New Humanism, Dialogue, Hope, Church Studies

Apostolsko konstitucijo² Veritatis gaudium s podnaslovom O cerkvenih univerzah in fakultetah (v nadaljevanju: VG) je papež Frančišek podpisal 8. decembra 2017, razglašena pa je bila 29. januarja 2018. Papež Frančišek v njej opredeli poslanstvo cerkvenih študijev in katoliške teologije.³ Z njo je nadomestil apostolsko konstitucijo Sapientia christiana, ki jo je papež Janez Pavel II. razglasil 15. aprila 1979. Ta je bila po besedah papeža Frančiška »zreli sad vélikega prenovitvenega dela, ki ga je sprožil 2. vatikanski cerkveni vesoljni zbor« (VG, tč. 2). Kongregacija za katoliško vzgojo je pred tem, leta 2017, ob petdesetletnici okrožnice O delu za razvoj narodov [Populorum progressio] izdala smernice, namenjene katoliškim vzgojnim ustanovam, z naslovom Vzgajanje za bratski humanizem: gradnja »civilizacije ljubezni«⁴ (v nadaljevanju: EFH). V našem prispevku bomo analizirali kon-

² Apostolska konstitucija je namenjena javnosti in velja za najslovesnejšo in najbolj obvezujočo obliko papeškega dokumenta. Vsebinska apostolskih konstitucij je razglas dogme, sprememba kanonskih predpisov ali ustanovitev nove cerkvene strukture. Glede na specifičen namen konstitucije imajo nekatere tudi opisen naslov, kakor sta na primer dogmatična ali pastoralna konstitucija 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

³ Apostolsko konstitucijo Veritatis gaudium so v reviji Edinost in dialog že obravnavali Maria Carmela Palmisano (2018), Roberto Tommasi (2018) in Robert Petkovšek (2018).

⁴ Izraz »civilizacija ljubezni« je prvi uporabil papež Pavel VI. na binkoštno nedeljo 17. maja 1970 v nagovoru pred »Angelovim češčenjem«. Ta izraz je pozneje večkrat uporabil sam, privzeli pa so ga tudi poznejši papeži in drugi kot oznako za civilizacijo, ki jo »navdihuje beseda, življenje in popolno darovanje Kristusa in ki ima svoje temelje na pravičnosti, resnici in svobodi« (Latinskoameriški škofi, Poslanica iz Pueble, 14. 11. 1979).

stitucijo VG in dokument EFH z namenom, da bi iz njiju izluščili temeljne ideje, ki naj bi jim danes sledili teološki študiji.

1. Veselje resnice

Dokumenta VG in EFH, ki opredelujeta vlogo teologije in cerkvenih študijev v današnjem času, izhajata iz prepričanja, da naš čas ni »doba sprememb, ampak sprememba dobe«, za katero je značilna »antropološka in družbeno-okoljska kriza« (VG, tč. 3; EFH, tč. 3). Na družbeni ravni se kriza kaže v raznih oblikah razsebljenja, kakor so neenakost, revščina, nezaposlenost, izkoriščanje in vedno večje razhajanje med pospešenim tehničnim napredkom in rastočo nezmožnostjo za sobivanje (EFH, tč. 4). Papež Benedikt XVI. je poudarjal, da vzroki sodobne krize niso površinsko-družbeni, ampak globlji – antropološki. Ti spreminjajo tradicionalno podobo človeka, ki je bila temelj zahodne kulture. Besedna zveza »sprememba dobe« izraža prav to korenito spremembo v sodobnem razumevanju človeka. Jan Assmann pojasnjuje, da stoji »zahodni svet« na »mojzesovskih temeljih« (2016, 76), to je na podobi človeka, ki jo je opisal z izrazom »monoteistični človek« in jo je v času med 8. in 5. stol. pr. Kr. ustvarila devteronomistična teologija v Izraelu. Po Assmannu se ta mojzesovska doba danes umika »novi, digitalizirani in globalizirani dobi«, ki bo morda po pomembnosti enaka dosedanji, mojzesovski (Assmann 2008, 109; 110; 121; 76). Ta krizni prehod iz ene dobe v drugo zato kliče po novi teološki in filozofski refleksiji o tem, kdo in kaj je človek. Izziv, pred katerim stoji teologija danes, je epohalen, dobotvoren, kakor je bil epohalen odgovor devteronomistične teologije na totalitarne despotske kulture starega Bližnjega vzhoda. Prav to iskanje odgovora na vprašanje, kdo in kaj je človek, je najprej poslanstvo teološke in filozofske misli, in ne empiričnih, naravoslovnih ali družboslovnih znanosti.

Konstitucija *Veritatis gaudium* vidi temeljno poslanstvo teologije danes v širjenju »veselja resnice«. Monoteističnega človeka, ki ga je ustvarila stara zaveza, po Assmannu označujeta dve temeljni lastnosti: zvestoba in resnica. Prva od izvoljenega ljudstva zahteva zvestobo Jahveju, njegovemu odrešeniku iz egiptovske sužnosti, druga pa spoznanje in priznanje, da je Jahve edini resnični Bog. (Petkovšek 2017; 2018) Ti dve lastnosti, na katerih temelji zahodno izročilo, sta danes v krizi. Konstitucija poudarja, da je treba tudi za prihodnost resnico ohraniti kot osrednjo vrednoto; vzgoja za resnico je zato osrednje poslanstvo teološkega študija.

Resnica, kakor jo je razumelo svetopisemsko izročilo, se izvirno ne razkriva v abstraktnih, teoretičnih ali empiričnih povedih, ampak v srečanju kot srečanju. Teoretične in empirične resnice človeka zgolj informirajo; svetopisemska resnica, razodeta v srečanju človeka z Bogom, pa človeka (trans)formira, (pre)oblikuje. (Avsenik Nabergoj 2014; 2015; Strahovnik 2015) Srečanje človeka nagovarja celovito; »potegne« ga vase in ga spreminja. V srečanju človek ni nosilec ali subjekt resnice, ampak njen naslovnik, zato monoteistični človek, ki živi iz srečanja z Bogom, resnico živi. O resnici govoriti je drugotnega pomena. Resnica tu ni dosežek

človekovih spoznavnih zmožnosti, ampak je dar, prejet v srečanju. Konstitucija vzame za izhodišče misel iz Avguštinovih *Izpovedi* (1984, knj. 10,23): »Srečno življenje vendar ni drugega kot veselje ob resnici [*gaudium de veritate*], veselje ob tej pa je veselje nad teboj, ki si »resnica, moja luč, zdravje mojega obličja, moj Bog«.« Po Avguštinu je Bog resnica in je vir vse resnice, ta pa prinaša veselje, ki je vir človekove sreče in uresničenja. V svojem najglobljem jedru je resnica svetloba Boga, ki človeku izvorno sije v osebi Jezusa Kristusa, v evangeliju – v svetlobi evangelija pa zasveti tudi človek v svojem najglobljem dostojanstvu. V tem smislu razume človeka pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (tč. 22): »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka. Prvi človek, Adam, je bil namreč podoba prihodnjega, to je Kristusa Gospoda. Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost. Nič ni torej čudnega, da zgoraj obravnavane resnice [resnice o dostojanstvu človeške osebe, R.P.] najdejo v Njem svoj izvor in dosegajo svoj vrhunec.«

Teologija preučuje resnico o Bogu in o človeku, kakor se ta razodeva v evangeliju; ta pa se ne razodeva v abstraktni oddaljenosti teoretičnih sodb, ampak v osebni bližini, ki jo prinaša Jezus Kristus – to bližino imenujemo »evangelij«. Kot bližina evangelij človeka kliče, naj vanjo vstopi v polnosti, v vsej širini in globini njegove eksistence. Ker človeka nagovarja celostno in globinsko, prinaša evangelij veselje; njegova resnica je intenzivna in performativna; kot bližina, v kateri »odkriva svojo najvišjo poklicanost«, človeka kot kvas testo spreminja v novega človeka. »Jezus spodbuja Cerkev, da v svojem poslanstvu to resnico potrjuje in oznanja brez prestanka in z vedno novo strastjo.« (VG, tč. 1) To je tudi izvirno poslanstvo teologije.

Kot oblika (= način), ki si jo je Bog izbral, da se po njej razodene človeku, je srečanje vodilo k zavezi. Srečanje se dopolnjuje v zvestobi in zavezi. Sveto pismo je zgodba o tej zavezi, na katero je Bog človeka pripravljaval s srečanji in jo je dokončno potrdil v velikonočnem darovanju samega sebe, v »sveti izmenjavi« (*Rimski misal*, Božični hvalospev III).

O vsebini razodetja pa govorijo besede, razodete apostolu Janezu: »Jaz sem Prvi in Zadnji in Živi.« (Raz 1,18) Lok svetopisemskega razodetja – od začetka do konca – vodi v življenje. Srečanja, ki vodijo k zavezi, so pot v življenje. Razodetje odpira človeku pogled v polnost življenja – onstran sveta, ki se končuje v niču in smrti. »V srečanju z Živim in s prvorojenim v množici bratov izkuša srce človeka že sedaj v polmraku zgodovine svetlobo in neminljivo praznovanje enosti z Bogom ter enosti z brati in sestrami v skupni hiši stvarstva. To bo brez konca uživalo v polnem občestvu z Bogom.« »Enost« – to ključno besedo evangelijskega razodetja – je Kristus izpostavil v velikodušniški molitvi: »... da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, ...« (Jn 17,21) To temeljno resnico, po kateri se Oče razodeva, Sin, ki to resnico edini pozna, zapušča svojim po Svetem Duhu, ki je »Duh resnice in ljubezni, svobode, pravičnosti in enosti« (VG, tč. 1). Ta vsebina razodetja je imperativna in performativna: naslovljencu ne dopušča, da je ne bi živel. Naslovljencu velevala, da enost živi; da gradi zavezo in zvestobo; da življenje spremeni v enost z brati in sestrami; da življenje spremeni v srečanje.

Tisti, ki to resnico sprejmejo, ne da bi jo živeli, so podobni »pobeljenim grobovom, ki se na zunaj kažejo lepi, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsakršne umazanije« (Mt 23,27).

Pri resnici sta vsebina in oblika odvisni ena od druge. Vsebine matematičnih resnic ni mogoče izraziti v pogovorih, ki so najprimernejša oblika za izražanje življenjskih resnic; tudi življenjskih resnic ne moremo izraziti v matematičnih formulah. Tako tudi Bog ni našel primernejše oblike, v kateri bi izrazil resnico o samem sebi, kakor so to srečanje, zvestoba in zaveza. Srečanje in zaveza sta zato temeljni obliki evangeljske resnice. Skupni imenovalac teh dveh oblik je bližina, ki jo je 2Vt opredelil kot osrednje poslanstvo Cerkve. Ta bližina, ki se uresničuje v osebi Jezusa Kristusa, je postavljena v središče teološkega študija. Že odlok O duhovniški vzgoji, v katerem 2Vt naroča prenovi cerkvenih in teoloških študijev, poudarja nujnost, da »filozofski in teološki predmeti ... skupno pomagajo gojencem vedno bolj odkrivati Kristusovo skrivnost« (tč. 14). V skladu z odlokom je treba tudi »druge teološke predmete prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo« (tč. 16). Skrivnost Jezusa Kristusa je torej v središču teologije in ta mora iz nje izvirati. Ta koncilski aksiom so razvijali drugi dokumenti, na katere se konstitucija VG sklicuje. Ti so okrožnica O delu za razvoj narodov [Populorum progressio, 1967] in apostolska spodbuda O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi, 1975] papeža Pavla VI., okrožnici Človekov odrešenik [Redemptor hominis, 1979] in Vera in razum [Fides et ratio, 1998] ter apostolska konstitucija Sapientia christiana (1979) papeža Janeza Pavla II. Konstitucija posebno vlogo pripisuje okrožnici O delu za razvoj narodov, v kateri vidi »odločilen interpretacijski ključ, ki bo navdihnil poznejši družbeni nauk Cerkve« (tč. 2). Konstitucija pa vidi svoje predhodnice tudi v okrožnicah O človeškem delu [Laborem exercens, 1981], O skrbi za socialna vprašanja [Sollicitudo rei socialis, 1987] in Ob stoletnici [Centesimus annus, 1991] papeža Janeza Pavla II. ter v okrožnici Ljubezen v resnici [Caritas in veritate, 2009] papeža Benedikta XVI.

2. Novi humanizem

Cilj, ki ga izpostavljajo ti dokumenti, nastali pod vplivom okrožnice O delu za razvoj narodov in apostolske spodbude O evangelizaciji današnjega sveta, je evangelizacija vse človeške kulture – evangelij mora prežeti načine mišljenja, kriterije vrednotenja in norme delovanja (VG, tč. 2). K temu je preroško spodbudila okrožnica O delu za razvoj narodov, ki je »socialno vprašanje interpretirala kot antropološko vprašanje, ki vključuje usodo človeške družine kot celote« (VG, tč. 2). Pokoncilsko gibanje je tako pripravilo pot »novemu humanizmu«. Novi humanizem – naloga »modrih in globokoumnih mislecev« – naj bi »omogočil sodobnemu človeku najti samega sebe s tem, da bo sprejel najvišje vrednote ljubezni, prijateljstva, molitve in premišljevanja. Tako bo mogoče popolnoma uresničiti pravi razvoj, ki je za vsakogar in za vse prehod od manj človeških do bolj človeških razmer.« (PP, tč. 20) To tudi vodi k celostnemu razvoju človeka in k celostnemu vedenju, ki ju cerkveni dokumenti uveljavljajo.

Refleksija Vzgajanje za bratski humanizem (EFH), ki je nastala ob petdesetletnici okrožnice O delu za razvoj narodov in je »novi humanizem« razložila kot »bratski humanizem«, poda »temeljne elemente vzgoje za bratski humanizem«. Obenem poudari, da je že okrožnica pred petdesetimi leti ponudila nov družbeno-etični model, ko je izpostavila mir, pravičnost in solidarnost v luči »načela globalne medsebojne odvisnosti in skupne usode vseh ljudstev na zemlji« (EFH, tč. 1; GS, tč. 4–5). 2Vt, ki je to načelo postavil, se je torej že odprl temeljnemu sodobnemu izzivu: radikalni spremembi ideje človeka.

Z novim, to je z bratskim humanizmom gre Cerkev naproti sodobnemu človeku, ki išče odgovor o samem sebi v času radikalnih antropoloških sprememb in v okolju, ki človeka razlaga v luči individualizma, idealizma, kolektivizma ali materializma (Malmenvall 2016). V nasprotju s temi razosebljajočimi pristopi je vzgojna vizija bratskega humanizma, ki je prednostno poslanstvo Cerkve – to pa je papež Pavel VI. opisal kot »izvedenko v človečnosti« (PP, tč. 13; EFH, tč. 7) –, usmerjena k najvišjim ciljem človečnosti. Te je v izjavi O krščanski vzgoji že 2Vt opredelil kot »harmonični razvoj telesnih, moralnih in intelektualnih zmožnosti, ki ima za cilj zorenje čuta za odgovornost, osvojitve prave svobode in pozitivna in modra spolna vzgoja«. Tako vzgoja za bratski humanizem pripravlja »družbeno osebo« za »uresničevanje skupnega dobrega« v nasprotju s prevladujočimi kulturnimi hegemonijami, ki človeka podreajo potrošniški kulturi, konfliktnim ideologijam in relativističnemu mišljenju. (EFH, tč. 7–8; GE, tč. 1)

V nasprotju s podrejanjem osebe tem razosebljajočim ideološkim in kulturnim hegemonijam postavlja bratski humanizem »osebo v središče vzgoje, v okvir odnosov, ki ustvarjajo živeče občestvo« (EFH, tč. 8) To pomeni »humanizirati vzgojo«. K temu EFH doda še nekaj ciljev vzgojne vizije bratskega humanizma: vzpostavitev medgeneracijskega pakta; dobra družinska vzgoja, ki je hrbtenica humanizma; vzgoja v službi družbe, ki temelji na medsebojnem zaupanju in vzajemnosti dolžnosti.

Bratski humanizem je zato osrednji vzgojni cilj teologije, ki je v službi Cerkve. Teologije pa ni mogoče ločiti od *kerigme*. Resnica, ki jo teologija izraža, je sad srečevanja človeka z Bogom v Kristusovi Cerkvi in je veselo oznanilo o Božjem odrešenju, namenjenem vsem ljudem – zato kliče po oznanjevanju, po *kerigmi*. Te resnice teologija ne more sprejeti, ne da bi jo oznanjala naprej – od teologa pa zahteva kontemplativno, duhovno, intelektualno in eksistenčno pripravo, ki njegovo življenje spreminja in mu resnico o odrešenju omogoča doživeti kot osvobajajočo in odgovorno izkušnjo. Teološka misel zato deluje kot kvas univerzalnega bratstva, ki razodeva veličino bližnjega, pomaga v vsakem človeškem bitju odkrivati Boga in odpira srce Božji ljubezni, ki spodbuja ljudi k medsebojnemu osrečevanju. Posebna dolžnost teološke misli pa je, da prisluhne ubogim: »V Kristusu namreč Bog ne odkupuje samo posameznika, ampak družbena razmerja med ljudmi.« (VG, tč. 4a).

Teološka misel ustvarja to globalno duhovno solidarnost, ker ima trinitarične korenine. Trinitarična razsežnost misli, ki v njej misli skrivnost Boga in človeka,

teologiji nalaga še druge dolžnosti: dialog, globalizacija upanja in vključujoče mišljenje, inter- in trans-disciplinarnost ter mreženje.

3. Dialog

Ko 2Vt v izjavi O razmerju do nekrščanskih verstev [Nostra aetate] govori o hinduizmu, budizmu in drugih svetovnih religijah, ki si »prizadevajo, kako bi nemiru človeškega srca na razne načine odpomogle s tem, da predlagajo pota, to je nauke in življenjska pravila ter svete obrede«, dodaja, da »katoliška Cerkev ne zame-ta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (NA, tč. 2). S tem 2Vt vstopa v dialog z vsem, kar je resnično in sveto, in zato tudi z drugimi verskimi in svetovnonazorskimi prepričanji. Cerkev se s tem odpira etičnemu in verskemu pluralizmu, ki sobivanja ne ovira, ampak podpira in utrjuje s tem, ko ga utemeljuje na skupnem iskanju resnice in svetega.

To, da ne zavrača resnice, Cerkev v njenem jedru zavezuje k dialogu. Resnica je v samem svojem jedru dialoška. To njeno dialoškost Benedikt XVI. pojasnjuje v okrožnici Ljubezen v resnici (CV, tč. 4): »Resnica je namreč ›logos‹, ki ustvarja ›dia-logos‹, torej sporočilo in skupnost. Ko resnica pomaga ljudem, da se osvobodijo mnenj in subjektivnih vtisov, soglaša s tem, da presežejo kulturne in zgodovinske meje in se spogledajo z oceno vrednot in bistvom stvari. Resnica odpira in povezuje razumevanje v logos ljubezni: to je krščansko oznanilo in pričevanje ljubezni.« (tudi v: VG, tč. 4). Dialog je torej »notranja zahteva [resnice, R.P.], ki omogoča občestveno izkušnjo veselja resnice« (VG, št. 4).

Zavezanosti Cerkve resnici ni mogoče ločiti od bratskega humanizma. Skupnost je bratska, kolikor temelji na resnici. Resnica vodi k dialogu – dialog služi resnici: resnica in dialog tako skupaj ustvarjata okvir, znotraj katerega se oblikuje bratsko občestvo. Tega odlikujejo etični odnosi, ki predpostavljajo svobodo, enakost vseh deležnikov in spoštovanje dostojanstva vsakega. V tej luči ni mogoče ločiti dejanj in besed; tu dejanja sledijo etičnim načelom, ki jih oznanjamo (npr. poštenost, mir, spoštovanje, demokracija idr.).

Dolžnost katoliških vzgojnih ustanov je vzgoja za takšno dialoško občestvo. Te morajo »v prvi vrsti uresničevati slovnico dialoga [fr. *grammaire du dialogue*], ki vzgaja za srečevanje in za vrednotenje kulturnih in verskih razliknosti. Dialog namreč vzgaja, ko nekdo vstopa v razmerje tako, da drugega spoštuje, čisla, iskreno posluša in ko se sam pristno izraža, ne da bi skrival ali zmanjševal svojo istovetnost, ki jo hrani z evangelijskim navdihom.« (Frančiček 2017a) Cerkev je za dialog še toliko pomembnejša, ker izhaja iz pozitivnih vrednot ljubezni, upanja in odrešenja, ki spodbujajo mir in pravičnost. Vzgojna vizija Cerkve je torej vzgoja za miroljuben dialog in za srečevanje z različnostmi; njen primarni cilj je graditi boljši svet. (EFH, tč. 11–15)

Tu se kaže osrednja vloga teologije pri vzgoji za dialog. Teologija pojma človeka ne obravnava redukcionistično, ampak v njegovih psiholoških, kulturnih in duhov-

nih razsežnostih ter kontekstih, te pa postavlja na obzorje celostnega in transcendentnega razvoja osebe in družbe. Teologija, ki postavlja v središče svojega poslanstva osebo v njeni transcendentni razsežnosti in resnico kot veselje, »fermentira« univervalno zavest, ki se lahko oblikuje le v okvirih pristne kulture dialoga med različnimi kulturami. To dosega s spodbujanjem dialoga med kristjani, z drugimi verskimi in humanističnimi prepričanji, med verujočimi in neverujočimi in tudi z drugimi znanstvenimi disciplinami. V dialogu teologija pogloblja razumevanje drugih védenj in prepričanj ter jih vrednoti v luči razodetja; obenem odkriva nove, času primerne načine povezovanja, ki omogočajo širjenje temeljnih vrednot in evangeljskega duha (Platovnjak 2017, 342–344).

4. Upanje in vključevanje vseh

Bratski humanizem, ki temelji na dialogu, prinaša upanje in vključenost [angl. *inclusion*]; njegov cilj je upanje za vse, obljuba torej, da ne bo nihče ostal izključen iz človeške družine.

V okrožnici O delu za razvoj narodov je papež Pavel VI. zapisal, da je »razvoj novo ime za mir« (tč. 87). Kaj pomeni, da je mir cilj in vsebina razvoja? Idejo razvoja običajno razumemo v smislu trajnostnega ekonomskega, družbenega in okoljskega napredka, ki ga prinaša razvoj razuma in svobode. Katoliška Cerkev pa razvoja ne razume kot »futuristično utopijo«, kot nekaj, kar bosta človeku šele v prihodnosti prinesla razum in svoboda, ampak kot »»substanco« stvari«, to je kot nekaj, kar je že sedaj in tu navzoče v upanju. »Pojem »substance« je prilagojen tako, da je v nas po veri začetno, mogli bi reči, v jedru – torej po »substanci« –, navzoče že tisto, kar upamo: celotno resnično življenje.« (SS, tč. 7) Razvoj je torej pravi razvoj, ko odpira vrata življenju za vse (Platovnjak 2019, 84–91).

Ta »»substanco« stvari« – to je: resnično življenje – je človeku dana v upanju, ki ga prinaša odrešenje v Jezusu Kristusu. Na tem oznanilu odrešenja temelji vzgoja za bratski humanizem. Bratski humanizem zato ni prazna ideja, ki naj bi se uresničila šele v prihodnosti, ampak se uresničuje že sedaj in tukaj v izkušnji pravega življenja, ki nam jo omogoča upanje. V upanju na odrešenje že tu in sedaj izkušamo pravo življenje – to se uresničuje in izpolnjuje v ljubezni. Upanja na odrešenje namreč ni mogoče oznanjati, ne da bi zanj pričevali z ljubeznijo. »Človeka ne odrešuje znanost; človek je odrešen po ljubezni.« (SS, tč. 26) Ideja bratskega humanizma ima svoje korenine v upanju na odrešenje – to pa se v ljubezni uresničuje že sedaj in tu. To upanje na odrešenje v Jezusu Kristusu prinaša vzgoja za bratski humanizem naprej ljudstvom sveta.

Globalizacija upanja je »posebno poslanstvo vzgoje za bratski humanizem« (EFH, tč. 18). »Človek ne more živeti brez upanja, vzgoja pa upanje rojeva. Vzgoja v resnici rojeva; daje rast – umešča se v dinamiko daru življenja. In življenje, ki se rodi, je najmočnejši izvor upanja; življenje, ki stremi k iskanju lepega, dobrega, resničnega in k občestvu z drugimi, da bi rastle skupaj.« (Frančišek 2017a) Upanje,

ki se globalizira z vzgojo za bratski humanizem, se širi prek ljubezni, ki kakor kvas najprej oblikuje spoznanje in védenje. V luči tega védenja, prepojenega z ljubeznijo, človek resnico vidi drugače. Vzgoja za bratski humanizem tako ustvarja vzgojno razmerja, ki oblikujejo človeka v duhu krščanske ljubezni in ustvarjajo skupine, utemeljene na solidarnosti, ki skupno dobro v duhu kreposti povezuje z dobrim slehernega posameznika in ki vsebino znanosti podreja polnemu uresničevanju osebe in njene pripadnosti človeškemu rodu. (EFH, tč. 18–19)

EFH (tč. 20–23) posebej izpostavi vključevanje (angl. *inclusion*) kot vsebinski cilj vzgoje za bratski humanizem. Ni upanja brez resničnega vključevanja vseh posameznikov. Vzgoja za bratski humanizem, ki rojeva upanje, predpostavlja, da se »vsak državljani čuti dejavno vključenega v gradnjo bratskega humanizma« (EFH, tč. 20). Vključevanje vseh državljanov pa temelji na pluralizmu, ki predpostavlja dialoško obravnavo etičnih vprašanj in ureditev. Dokument poudarja, da je treba specifična znanstvena spoznanja razumeti kot del »etičnega univerzuma« [angl. *ethical univers*], ki v njem delujemo in živimo. Znotraj etičnega univerzuma je znanstveno védenje podrejeno skupnemu dobremu – znanstveni napredek je namreč namenjen »celotni človeški družini«.

Izraz »človeška družina« ne označuje samo ljudi, ki živijo danes, ampak zlasti prihodnje rodove. »Pojem skupnega dobrega zadeva tudi prihodnje rodove.« (LS, tč. 159) Današnje odločitve bodo vplivale na prihodnje rodove, na njihove življenjske sloge in možnosti. Prav tako o bratskem humanizmu ni mogoče govoriti, ne da bi v naše celostno razumevanje resničnosti vključili pretekle rodove. Tehno-kratska paradigma, ki obvladuje sodobni svet, prezira preteklost in duha, v katerem so naši predniki premagovali izzive svojega časa in postavili temelje naše sodobnosti. »Razumeti rodovitno povezavo med zgodovinskim razvojem občestva in njegovo poklicanostjo k skupnemu dobremu in k uresničevanju bratskega humanizma predpostavlja vzgojo zgodovinske zavesti, utemeljene na neločljivi enosti, ki pretekle, sedanje in prihodnje rodove dviguje nad njihove sorodstvene vezi, tako da jih je mogoče vse prepoznati kot otroke Očeta in so zato povezani v univerzalni solidarnosti.« (EFH, tč. 23) V okrožnici Hvaljen, moj Gospod (2015) papež Frančišek obžaluje, da še nismo zadostno razvili kulture, ki bi pravično obravnavala vse rodove – pretekle, sedanje in prihodnje. Zato poziva k razvoju medgeneracijske pravičnosti. (LS, tč. 53; 159–162)

5. Inter- in trans-disciplinarnost

Dialoškost teologije se odpira tudi transdisciplinarnosti. Kot humanistična veda se teologija ne umika za svoje meje, ampak se v komunikaciji odpira drugim znanstvenim disciplinam in ustvarja interdisciplinarno védenje. Njeno poslanstvo pa je še globlje – transdisciplinarno: odpira perspektivo, ki omogoča »enost védenj, posredovanje svetosti, sprejemanje življenja, izmenjavo ljubezni« (Antonio Rosmini, v: VG, št. 4c). V svoji transdisciplinarni funkciji teologija ni zgolj interdisciplinarna v smislu, da na isto vprašanje odpira poglede z različnih zornih kotov, ampak v

smislu »fermentacije vseh védenj v prostoru Luči in z vidika Življenja, ki ga naklaja Modrost, izhajajoča iz Božjega razodetja« (VG, tč. 4c). Po prepričanju katoliške teologije je ta prostor luči in življenja evangelij; v njem se je razodela »Božja skrivnost, Kristus, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti in spoznanja« (Kol 2,2-3). V moči evangelija teologija opravlja poslanstvo, ki ga konstitucija opiše z besedo »fermentacija« – ta pomeni spreminjanje in je sinonim za besedi »kvašenje« ali »vrenje«. Kakor proces »fermentacije« neko substanco spreminja v novo, za življenje pomembno substanco, tako teologija ustvarja novo podobo človeka v najbolj vzvišenem smislu. Različne znanstvene discipline razodevajo bogastvo resničnosti – legitimna in pomembna naloga teologija pa je, da poenoti védenja o človeku in to poenoteno podobo razsvetli v vzvišeni evangeljski svetlobi. Klic po poenotenju védenj o človeku prihaja iz dejstva, da človek kot duhovno bitje sebe dojema kot celostno bitje, ki ga ni mogoče drobiti in deliti. V tem je moč teologije, na kateri temeljijo tudi drugi cerkveni študiji. »To, kar odlikuje akademski, vzgojni in raziskovalni namen sistema cerkvenih študijev – tako na vsebinski kakor na metodični ravni –, je življenjsko in duhovno načelo enosti védenja v različnosti in z vidika njegovih mnogih izrazov, ki so med seboj odvisni in se stekajo v eno.« (VG, tč. 4c) Teološki um odgovarja antropološkemu načelu, ki misli narekuje, da človeka razume v njegovi duhovni in eksistenčni enosti. To upošteva tudi epistemični pristop, ki teološko misel dela reflektivno, fleksibilno, organsko in dinamično samo zato, da bi mogla človeka misliti v njegovi duhovni enosti. V nasprotju z dezintegracijo, ki je posledica univerzitetne razcepljenosti védenj, se teologija zato usmerja k modrostni sintezi in celovitosti. V tem deluje počlovečujoče in premaguje ločitev med teorijo in prakso.

6. Ustvarjanje mrež

Teologija deluje celostno tudi na družbeni in institucionalni ravni. V sodobni težnji, da bi planet naredili eno domovino in človeštvo eno ljudstvo, ki živi v skupnem domu, se kaže zavest o medsebojni odvisnosti. V službi Cerkve tudi katoliška teologija ustvarja ta skupni dom in bratsko povezanost, vendar v zavesti, da v duhu evangelija različnosti in posamičnega ne sme izničiti in uničiti. Način njenega delovanja je v ohranjanju ravnovesja med univerzalnim in partikularnim, med enim in mnogim, med preprostim in kompleksnim, med enostjo in različnostjo. Katoliška teologija izhaja iz zavesti, da duh evangelija ni podrejen enemu in edinemu kulturnemu modelu, ampak da si lahko nadeva obraze mnogih kultur in ljudstev, ki so sprejeli krščanstvo za svoje. Svojo pristno katoliškost Cerkev razvija znotraj različnih partikularnih kultur. Model, ki ga »Gospodov um« (1 Kor 2,16) postavlja za zgled, ni model kroga, ampak poliedra. Na krogu je vsaka točka enako oddaljena od središča in zato med njimi ni razlik; v poliedru pa vsaka točka ohranja svojo izvirnost in različnost. VG navaja misel papeža Benedikta XVI. o izročilu Cerkve, ki »ni prenos stvari ali besed, zbirka mrtvih stvari. Izročilo je tisti živi tok, ki nas povezuje z izviri, živa reka, v kateri so izviri vedno navzoči.« In dodaja misel papeža

Frančiška: »Ta reka napaja različne zemlje, hrani različne geografije in omogoča, da na tistem mestu, na tistem kraju vzkljuje najboljše iz tiste kulture. Na ta način se evangelij naprej uteleša na vseh mestih sveta vsakokrat na nov način.« (VG, tč. 4d) Duhovna in kulturna resničnost, ki jo katoliška teologija ustvarja, upošteva napetost med posamičnim in univerzalnim; v posamičnem spodbuja najboljše, ki lahko preraste v univerzalno. Ne deluje absorpcijsko, ampak kot kvas, ki partikularnemu pomaga najti v sebi odličnost z univerzalno razsežnostjo. Tako teološki um po Svetem Duhu Cerkvi pomaga, da v različnih kulturah odkriva nove vidike razodetja in si tako nadeva vedno nove obraze. (VG, 4d)

7. Cerkveni študiji

Teologija ima osrednjo in temeljno vlogo v okviru »cerkvenih študijev« [lat. *studia ecclesiastica*]. »En glavnih prispevkov 2. vatikanskega cerkvenega zbor« je bil po papežu Frančišku v tem, da »je iskal, kako preseči ločitev med teologijo in pastoralo, med vero in življenjem« (VG, tč. 5). Temu cilju sledijo cerkveni in teološki študiji. Ponovni zagon cerkvenih študijev, ki ga apostolska konstitucija spodbuja, temelji na požitvi raziskav, ki morajo ostati v »nenehnem odnosu s samo resničnostjo, da bi se lahko nauk posredoval ljudem njihovega časa v različnosti kultur« (VG, tč. 5). Cilj raziskovanj, na katerih cerkveni študiji temeljijo, je ustvarjati pogoje, ki Cerkvi omogočajo, da bi lahko evangelijsko resnico oznanila »kulturam v njihovi celostnosti«. Za to potrebuje »intelektualna sredstva, ki jih bo mogoče predložiti kot paradigme delovanja in mišljenja, koristne za oznanjevanje svetu, za znanovanem z etičnim in religijskim pluralizmom«. K temu VG dodaja: »To ne zahteva le poglobljenega teološkega znanja, ampak tudi zmožnost, da si zamislimo, pokažemo in vzpostavimo predstavitvene sisteme krščanske vere, zmožne vstopiti globoko v različne kulturne sisteme.« (VG, tč. 5) Apostolska konstitucija naroča raziskovalcem, naj pripravijo intelektualna sredstva in sisteme, ki bodo spodbujali ustvarjalen prenos žive krščanske vere v posamične kulture. Prvotni cilj tega prenosa je narediti kulture odprte in dovzetne za sprejem evangelija. To poudarja papež Frančišek v apostolski spodbudi Veselje evangelija: »Oznanjevanje svetu kulture vključuje tudi oznanjevanje poklicnim, znanstvenim in akademskim kulturam. Gre za srečanje med vero, razumom in znanostjo, ki stremi k temu, da bi razvilo nov pogovor o verodostojnosti, izvorno apologetiko, ki naj pomaga ustvariti takšne predpostavke, da bi vsi prisluhnili evangeliju. Če so v oznanjevanje evangelijskega sporočila sprejete kategorije razuma in znanosti, tedaj prav te kategorije postanejo orodje evangelizacije. To je voda, spremenjena v vino. Kar je sprejeto, ni le odrešeno, ampak postane orodje Duha, da bi razsvetlilo in prenovilo svet.« (EG, tč. 132)

Naloga »izvirne apologetike« [lat. *apologetica originalis*] je torej ustvarjanje duhovnega razpoloženja [lat. *conditio*], usklajenega z razumom in znanostjo, ki bo odprto in dovzetno za evangelijsko oznanilo. V ta namen je treba ustvarjati »usposobljena raziskovalna središča, v katerih se lahko raziskovalci iz različnih religijskih

svetov in z različnimi znanstvenimi usposobljenostmi v odgovorni svobodi in v medsebojni odprtosti »pogovarjajo o skrbi za naravo, o zaščiti rezežev, o vzpostavitvi mreže medsebojnega spoštovanja in bratstva« (LS, tč. 201).« (VG, tč. 5) Apostolska konstitucija ne pričakuje, da bi cerkveni študiji mogli v neko kulturo v celoti pretočiti odrešitveno resnico, ampak da bi »resnico evangelija priobčili v danih kontekstih, ne da bi se odpovedali resnici, dobremu ali luči, ki jih lahko prinaša, ko popolnost ni mogoča« (EG, tč. 45, v: VG, tč. 5). Izzive sodobnega sveta je treba sprejeti, ne da bi se odpovedali evangelijskim resnicam in izhodiščem. Zato naj cerkveni študiji v okviru razuma in sodobnih znanosti v središčih raziskovalne odličnosti vzpostavljajo dialog o skupnem dobrem z drugimi nosilci družbenega in kulturnega življenja. Krščanska vera je osebna, njen cilj pa je brezkompromisno prizadevanje za skupno dobro. »Cerkve izhoda« [lat. *Ecclesia »in exitu«*] izstopa iz sebe in v dialogu z drugimi išče odgovore na izzive časa v duhu odličnosti, ne da bi se odpovedala evangelijskemu poslanstvu, ki ji narekuje iskanje odličnosti in skrb za skupno dobro.

»Cerkve izhoda«, ki jo konstitucija predstavlja, je misijonska; pred očmi ima Jezusovo naročilo učencem, naj bodo njegova priča »do skrajnih mej sveta« (Apd 1,8). Interdisciplinarnost in transdisciplinarnost cerkvenih in teoloških študijev služi misijonskemu poslanstvu Cerkve; pomaga Božjemu ljudstvu in cerkvenemu učitelstvu, da bi v dialogu z različnimi znanostmi evangeliju odpirali pot v osebno in družbeno življenje. Jezusovo naročilo, naj gre »do skrajnih mej sveta«, Cerkve – in z njo teologijo – kliče na obrobja sveta, k tveganju, ki ga lahko premagujeta le v zvestobi.

V tej vlogi teologija prinaša »svoj specifični, nenadomestljivi, navdihovalni in usmerjevalni prispevek« v »*universitas scientiarum*« – v celoto vseh védenj. To zmore le v moči hermenevtičnega ključa, ki ji ga daje načelo utelešenja. Teološki um, ki vodi katoliško teologijo, izhaja iz aksioma Božjega utelešenja v Jezusu Kristusu. V luči tega aksioma »imajo vprašanja našega ljudstva, njegove bolečine, njegove bitke, njegove sanje, njegova prizadevanja, njegove skrbi hermenevtično vrednost, ki je ne moremo prezreti, če načelo utelešenja vzamemo resno. Njegova vprašanja nam pomagajo, da se vprašujemo – njegova vprašanja nas vprašujejo. Vse to nam pomaga k poglobljanju skrivnosti Božje Besede, Besede, ki zahteva in narekuje, da vstopamo v dialog, v občestvo.« V tem položaju tveganja cerkvene študije vodi, razsvetljuje in podpira »radostna in neomajna vera v Jezusa, križanega in vstalega, središče in Gospoda zgodovine« (VG, tč. 5).

8. Sklep

V prispevku smo analizirali temeljne ideje apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*, s katerimi naj bi na izzive sodobnega časa odgovarjala katoliška teologija. Konstitucija izhaja iz ugotovitve, da sodobna kultura na globalni ravni prihaja v prelomen, krizen čas, ko bo staro, več kot dve tisočletji in pol staro mozesovsko izročilo, utemeljeno na vizijah devteronomistične teologije, nadomestila nova,

digitalizirana in globalizirana kultura. S tem tudi teologija, ki je v našem izročilu igrala konstitutivno vlogo, dobiva novo mesto in se iz središča seli na obrobje. Temelj dosedanjega izročila je bila antropologija, ki je človeka razumela v teološki, svetopisemski perspektivi. Zato je Assmann človeka te dobe poimenoval »mono-teistični človek«, ker sta ga v jedru oblikovali dve temeljni svetopisemski vrednoti, zvestoba in resnica (Petkovšek 2018). Danes človek jedra svoje človeškosti ne prepozna več v teh dveh vrednotah, ampak se prepušča sodobnemu miselnemu relativizmu, potrošniški kulturi in konfliktnim ideologijam. Teologija se tako seli iz središča na obrobje, iz notranjosti sodobne kulture na njeno obrobje ali celo zunaj nje. To pa nikakor ne pomeni konca teologije, marveč spremembo njene vloge in strategije.

Sodobno krizo je papež Benedikt XVI. označil kot »antropološko krizo«, ker je zamajala sam temelj človekove samopodobe. To krizo je preroško zaznal že 2Vt, ki je začel iskati odgovore nanjo, nato pa so jih papeži v svojem delovanju in idejnih usmeritvah še poglobljali. Med dokumenti je odločilno vlogo odigrala okrožnica O delu za razvoj narodov papeža Pavla VI., ki je poklic Cerkve, cerkvenih študijev in teologije v na novo nastajajoči kulturi opredelila kot »novi humanizem«. »Novi humanizem«, ki ga je dokument EFH, nastal kot refleksivno ovrednotenje okrožnice ob njeni petdesetletnici, prevedel v besede »bratski humanizem«, sebe ne razume kot temelj ali okvir na novo nastajajoče kulture, ampak kot misijonski navdih, ki prihaja od zunaj, njegova naloga pa je, da v različnih kulturah prebujajo univerzalne človeške vrednote, to je: da »fermentira« zavest univerzalnega bratstva.

To je tudi naloga teologije. Cilj, ki si ga zastavlja, ni obvladovati sodobno kulturo, ampak spodbujati univerzalne človeške vrednote in delo za skupno dobro. Izhaja iz predpostavke svobode vsakega posameznika in posamične kulture, svoje poslanstvo pa dojema v misijonski luči. Že sv. papež Janez Pavel II. je učil: »/.../ Cerkev se obrača na človeka v polnem spoštovanju njegove svobode: misijoni ne kratijo svobode, ampak jo prej podpirajo. Cerkev predlaga, ne nalaga ničesar: spoštuje osebe in kulture in se ustavi pred svetiščem vesti.« (RMiss, tč. 39) Misijonsko poslanstvo Cerkve poudarja tudi papež Frančišek, zanj pa uporablja izraz »Cerkev ›izhoda‹«. Z izrazom »Cerkev ›izhoda‹« poudari, da hoče iti Cerkev ven iz sebe, sodobnemu človeku naproti – v središče postavlja temeljna eksistenčna vprašanja sodobnega človeka. Bolj kot utemeljevati hoče nadgrajevati in »vodo spreminjati v vino«.

V tej usmeritvi prepoznamo duhovnost sv. Vincencija Pavelskega (1581–1660), v kateri je hčeram krščanske ljubezni – to je sestrām usmiljenkam – ponavljal: »Če je želja Boga, da vas v nedeljo pošlje k bolniku, namesto da bi šle k maši – čeprav je to obveznost –, je to treba storiti. To imenujemo: zapustiti Boga zaradi Boga.« In drugje: »Ljubezen [fr. *charité*] je nad vsemi pravili – vsa se morajo zato nanašati nanjo. Ta je velika gospa in treba je izpolniti, kar zapoveduje. /.../ Bog vas istočasno kliče k molitvi in k ubogemu bolniku. To se imenuje zapustiti Boga zaradi Boga.« (Vincent de Paul 1920-25, 10:95; 10:595)

Apostolska konstitucija izhaja iz te misijonske duhovnosti. V tej luči cilj teologije ni v tem, da bi kulture, ki se razlikujejo ena od druge, poenotila, ampak da bi v njih prebujala človečnost in univerzalne vrednote. Usposabljanje posameznikov in kultur za skupno dobro vsega človeštva – preteklih, sedanjih in prihodnjih rodov – danes Cerkev v svojih študijih postavlja na prvo mesto. Izhaja iz prepričanja, da naj cerkveni in teološki študiji različnim kulturam pomagajo evangelij živeti iz samih sebe. V tem je bistvo hermenevitičnega ključa, ki ga teologija išče v temeljnem evangeljskem dejstvu: ta je utelešenje. Izkušnja obrobja, ki ponavlja Božjo izkušnjo *kenoze*, odpira najširšo možno perspektivo. V tej perspektivi bo teologija zmogla navdihovalno nadgrajevati sodobno kulturo, ki sama sebe avtonomno in svobodno oblikuje in se spreminja hitreje kot katerakoli druga kultura v preteklosti. Tem spremembam prihaja teologija danes naproti in jih v evangeljskem duhu spodbuja in usmerja, da bi se iz »vode spreminjale v vino« – da bi postajale dovzetne za resnico evangelija, jo sprejemale kot izziv in postajale sredstvo Božjega odrešenja. S tem stopa teologija na področje velikega tveganja – to pa od nje terja še večjo poglobljenost v duha evangelija. Njeno vlogo najboljše ponazarja svetopisemska prispodoba sejalcja, ki vztrajno seje v upanju, da bo zemlja seme sprejela in obrodila sad.

Krajšave

- 2Vt** – 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor.
- CV** – Benedikt XVI. 2009 [okrožnica Ljubezen v resnici / Caritas in veritate].
- EFH** – Kongregacija za katoliško vzgojo 2017 [Educating to fraternal humanism].
- EG** – Frančišek 2013 [apostolska spodbuda Veselje evangelija / Evangelii gaudium].
- GE** – *Koncilski odloki* 1980 [izjava O krščanski vzgoji / Gravissimum educationis (1965)].
- GS** – *Koncilski odloki* 1980 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu / Gaudium et spes (1965)].
- LS** – Frančišek 2015 [okrožnica Hvaljen, moj Gospod / Laudato si, 2014].
- NA** – *Koncilski odloki* 1980 [izjava O razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev / Nostra aetate (1965)].
- OT** – *Koncilski odloki* 1980 [odlok O duhovniški vzgoji / Optatam totius (1965)].
- PP** – Pavel VI. 1967 [okrožnica O delu za razvoj narodov / Populorum progressio].
- RMiss** – Janez Pavel II. 1991 [okrožnica Odrešenikovo poslanstvo / Redemptoris missio].
- SS** – Benedikt XVI. 2011 [okrožnica Rešeni v upanju / Spe salvi].
- VG** – Frančišek 2017b [apostolska konstitucija Veritatis gaudium].

Reference

- Assmann, Jan.** 2008. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Avguštin, Avrelj.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:323–334.
- Benedikt XVI.** 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2011. Rešeni v upanju [Spe salvi]. Okrožnica. Ljubljana: Družina 2011.
- Frančišek.** 2013. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si, 2014]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2017a. To Participants in the Plenary Assembly of the Congregation for Catholic Education (for Educational Institutions). Vatikan, 9.2. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html (pridobljeno 15.1.2019).
- . 2017b. Veritatis gaudium: Sur les universités et les facultés ecclésiastiques. Apostolska konstitucija. Vatikan, 8.12. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (pridobljeno 15.12.2018).
- Janez Pavel II.** 1979. Sapientia christiana: on ecclesiastical universities and faculties. Apostolska konstitucija. 15.4. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions (pridobljeno 26.2.2009).
- . 1991. Odrešenikovo poslanstvo [Redemptoris missio]. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2017. Educating to fraternal humanism: Building a »civilization of love«; 50 years after Populorum progressio. Vatikan, 17. 4. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html (pridobljeno 15.11.2018).
- Malmenvall, Simon.** 2016. Enciklika Laudato si: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res novae* 1, št. 1:7–27.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73:225–233.
- Pavel VI.** 1967. O delu za razvoj narodov [Populorum progressio]. Okrožnica. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2019. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–264.
- Tommasi, Roberto.** 2018. Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73:207–223.
- Vincent de Paul.** 1920–25. *Correspondance, entre-tiens, documents*. 14 zv. Ur. Pierre Coste. Pariz: Gabalda.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)
Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,33—45

Besedilo prejeto/Received:03/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 001:2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Vranjes>

Nikola Vranješ

On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith

O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere

Abstract: One of the most actual theological and cultural questions nowadays is the question of a harmonious relation between the scientific-technological paradigm of the understanding of man, the world and the universe and the paradigm of faith. This question does not just have relevance of a biblical, dogmatic or ethical-moral nature, but it also has the relevance of a theological-practical or pastoral nature as well. This theological-practical field of discernment of the relation that is pointed out above is the primary object of this article. Undertaking a discernment of this kind, it is possible to start with the problem of the so-called cosmic pessimism. This problem has immeasurable consequences in the cultural and practical area of life and many other problems are connected to it. On the theological side of the coin, many segments of understanding the faith with respect to the paradigm of science today do not always show an attempt at the harmonious fitting of the elements of the faith into the totality of the realization of life. There is the issue of developing theology in the modern and postmodern periods and the often lack of recognition of the scientific picture of the world. There are also some other theological elements which are very challenging regarding this entire debate, such as the question of the motives for genuine moral living, relations to people with different beliefs and worldviews, some practical issues regarding the models of evangelization, and practical actions of the parish and the other Church communities, etc.

Key words: Faith, Science, Paradigm, Implications, Praxis

Povzetek: Eno izmed najbolj aktualnih teoloških in kulturnih vprašanj današnjega časa je vprašanje skladnega odnosa med znanstveno-tehnološko paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere. To vprašanje ni relevan-

tno zgolj z biblijskega, dogmatičnega ali etično-moralnega vidika, temveč je relevantno tudi po svoji teološko-praktični oziroma pastoralni naravi. Glavna tema pričujočega članka je prav teološko-praktično razločevanje glede zgoraj omenjenega področja. Pri izvajanju tovrstnega razločevanja je mogoče začeti s problemom t. i. kozmičnega pesimizma. Ta problem ima neizmerne posledice na kulturni in praktični ravni življenja, s čimer je povezana vrsta drugih problemov. Znotraj teologije današnjega časa je mogoče opaziti, da številni segmenti razumevanja vere v odnosu do znanstvene paradigme ne izražajo vedno prizadevanja po skladni umestitvi verskih prvin v celoto polno uresničenega življenja. Tu se pojavlja vprašanje o razvoju teologije v moderni in postmodernej dobi ter pogosta odsotnost pripoznanja znanstvene podobe sveta. Pojavljajo se tudi druge teološke prvine, ki predstavljajo velik izziv za celotno razpravo, kakor denimo vprašanje razlogov za pristno moralno življenje, odnos do ljudi z drugačnim prepričanjem in svetovnim nazorom, praktična vprašanja glede modelov evangelizacije ter praktičnega delovanja župnije in drugih cerkvenih skupnosti itd.

Ključne besede: vera, znanost, paradigma, implikacije, praksa

1. Introduction

The practice of faith depends on the understanding of that reality. This means that certain theological notions have a direct influence on practical living and pastoral practice as well. There are some different degrees of influence in the practical area of living of some realities regarding faith, but some of them are very influential and crucial today for a realistic and profound living in the totality of life. The dimension of faith must be incorporated into an integral and total vision of life, as well as other important dimensions of living. The questions related to the connection between the paradigm of science and that of faith is of great importance at this moment of history, and it seems that an understanding of this will influence immensely upon the living of faith in the future. That is the reason why is important to undertake the task of theological-practical discernment of this connection in the very practical or pastoral area of life, beginning from the notion of the universe to the notion of some other, much more practical areas of living. This kind of connection between theory and practice is determined by the wish expressed above and is limited to some specific questions. The problem itself is huge and demands many other articles in order to study its numerous aspects.

2. The unfinished universe

The universe is in a certain sense the general frame and a point of reference of the human thinking of physical reality; its understanding and the picture of it influences greatly, even though often unconsciously, some very practical dimensions

of living. In this sense, the idea of an unfinished or imperfect universe is very demanding. The idea of the universe as an unfinished reality is hardly accepted in many theological, but also in many practical segments of the Church's life and in the lives of many believers. Many theologians actually do take some different scientific elements into account while theologizing about some theological issues, but, generally speaking, it is still not possible to say that the attitude of a serious and profound interdisciplinary or transdisciplinary connection of the theological elements and those of the sciences has become the dominant attitude in the broader theological framework. On the part of many theologians there is some sort of a vague notion of the importance of scientific issues and their relevance for human life and for the world today, but also for an understanding of the implications of this regarding some theological concepts (Haught 2017, 9). That is why this very problem is found in many theoretical and theological-practical and pastoral issues today. This problem has many implications; here we intend to point out some of them.

For decades astrophysics and evolutionary biology have been supplying the scientific field with much data and many discoveries which clearly show the fact that the universe is a reality that is evolving and that is still coming into being. For the scientific world as a whole and other fields of human thinking, theology especially included, this means that a real attitude towards the world and the universe must seriously consider this fact, as clearly pointed out in the theological tradition of Teilhard de Chardin (8–9). For theology this means that its imagery cannot be the same as that of the medieval times and of the prescientific world. The universe can no longer be interpreted as a fixed reality that in some blurred physical beginning was perfect and complete. It is very important, theologically speaking, to distinguish between the idea of the unfinished universe and its imperfection and the fact of original sin, and of the sin as such. However, that does not mean that the universe was ever perfect and finished; it is actually coming into being, and always with new possibilities (9). This does not contradict the theological truth of Christ's glorious return at the very end of the time but spreads a new light on the human understanding of the world and on the whole setting of practical issues.

This setting includes the very position and role of man in the world, the image of the world, but also of God and then of the Church and its actions. The static and prescientific understanding of these realities produces a completely different attitude in respect to that of the evolving and the unfinished universe. Science gives us a picture of man, the world and the universe that in many aspects has outgrown some religious concepts and images and that is why Christians today have to assimilate a new picture of these realities; a picture that not only has to penetrate their thoughts, but also their devotional life (10).

Speaking of devotional life, the comprehension of prayer, and especially of the whole frame of folk piety, these statements have very profound practical implications. Medieval imagery is still very penetrating and still dominates these realities in many Catholic circles today. The truth is that the folk piety is and will always be very important. It is not possible to enter here into debate on the contemporary

forms of this kind of piety. But it must be pointed out that an understanding of the imagery used in this piety and in many forms of prayer has to be constantly renewed and that this renewing has to include a different attitude even with respect to realities such as scientific elements and discoveries regarding the universe, the world and the picture of the man today and in the future. Otherwise, there will continue to be a sad rift in devotional life, in many aspects of the pastoral practice, and in other areas of living. For proper actualization of the devotional dimension of the life of faith it must be singled out that improper faith imagery produces a practical accentuation of some specific and mainly hard and demanding elements of devotion. These are mainly connected with the question of sin, suffering, death, penance, etc. Not neglecting the reality of sin and its consequences, it must be pointed out that the narrowing of the perspective of the devotional life down to these questions only produces the sad consequence of a diminishing and sometimes disappearance of the elements of joy and hope from the life of the faith. That is why in many cases devotional living is turned to some sort of the subsistence. The devotional life of the faith demands a new way of connecting with the elements of science, nature and culture in order to recognize on a much larger scale the spiritual necessities of people, but also in order to be enriched in itself and to contemplate much more the beauty of creation. In this sense, the evolutionary way of thinking of life and of the world must be accepted and connected with a genuinely devotional life and that is one of the main imperatives for spiritual living today (King 2017, 192–194).

This way of thinking opens a dynamic and creative view of life and world. In this way, the believer has the possibility of taking seriously the question of evil and sin, while not narrowing the perspective of his spiritual life only to that question. In fact, one can see some endless possibilities to growing spiritually; recognizing the beauty of the nature and of the cosmos. Without this last element there is no chance for a profound, mature, and deeply filled spiritual life.

A very present separation between devotional life and other areas of living produces some other effects today. Herein are emphasized the most important of these. The first one is a kind of practical separation in respect to the integral and total vision of life. That is why many people (many believers included) live their lives opting for the side of science and postmodern culture or for the side of faith and in that way practically losing the total vision of life. There are presently some blurred elements of one paradigm or another while accentuating just one of them, but without their true connection. It must be pointed out that the very practical area of living of the wide majority of people encounters problems of this kind very often.

The other consequence is a wrong picture of the physical beginning of the world and man and the physical dimension of life which, connected to some misconceptions of the Holy scripture, produces a sad religious blindness in the face of the reality of science and a negative cultural attitude dominated by elements of religious fanaticism (Vranješ 2018, 96). A wrong picture of the universe has a profound influence in this area because a rigid fix and static picture of that reality cannot incorporate the elements of change, evolution and the world's deve-

lopment recognized by scientific standards. And that again contributes to the fragmentation of living and to the phenomenon of an increasing distancing of the total and integral vision of life.

3. The threat of the cosmic pessimism

An issue which is very connected to the understanding of the unfinished universe and its practical implications is the problem of the cosmic pessimism. This kind of pessimism is especially singled out by John F. Haught (Haught 2017, 12–17). This problem is philosophical in its nature but very practical in its consequences. It is a problem of the conviction that there is no greater reality in respect to this life and world and, consequently, there is no deeper meaning nor greater purpose in the human life. With all this is connected the influence of scientific naturalism that produces the conviction that the totality of being can be reduced to the results of science. The practical religious implications of this kind of pessimism go from the issue of not taking seriously the question of God in practical living to the issue of pessimistic convictions in the face of questions such as suffering, disease, accidents and death. With no greater purpose in life, a human person does not expect much at the end of life and that fact practically leads to a sort of disinterested behavior in respect to religious questions. These are the reasons why, on the one hand, many people practically do not live expecting any kind of afterlife, and why, on the other, many Christians, in response to this and expecting the afterlife, do not engage themselves in the transformation of this world. Most people today actually live their lives practically closed in a frame of immanence, and some do extend their expectation according to the model of metaphysical naturalism. The minority do expect an afterlife of a genuine religious nature, and many expect some kind of the vague extension of living, but with no greater meaning. The span between the understanding of a deeper meaning of life and those regarding its purpose is increasing all the time.

Theoretical and practical threats for theologians in the debate regarding cosmic pessimism must be singled out. The threats of this kind consist in the fact that in perhaps not taking seriously the idea of the unfinished universe only weakens their potential to be a real opposition to this kind of thinking, and in the fact that this kind of behavior contributes to an intellectual implausibility of the Christian faith (12–14). These are the reasons why theologians are invited to study new scientific discoveries and issues and to undertake the task of theological discernment of the possible connections to and implications of these issues for theology. That way, they have the possibility of remaining in line with the contemporary thought and culture and at the same time offering some important Christian answers regarding crucial matters of human existence. This is especially important for responding to the problem of cosmic pessimism. This way of thinking of the universe and of human life as something pointless, something to which only men in their imagination give some deeper meaning, is exponentially increasing in the concrete shapes of post-

modern culture. As a product of the scientific naturalism, this threat is very influential, and it seems that its influence in the scientific world and in contemporary culture is growing very quickly. If theologians are not aware of this problem and if they do not study these issues properly – in other words, if they do not have an interest in the scientific story of life – that only weakens their intellectual position. It is very important also to point out that a kind of an attentive and profound theological work in respect to these questions represents a unique opportunity for a deepening of the interdisciplinary cooperation with other sciences.

4. A new way of transmission of scientific and theological insights

A new kind of awareness and of taking seriously of the connection between the elements of the paradigm of science and those of the faith demands a new way of transmitting their insights and results (Delio 2017, 39). This task of bringing closer different scientific and theological insights regarding the universe and the world implicates finding new images and some new elements of the language of transmitting these insights to larger groups of people. This concerns especially different groups of the lay faithful, but also the priests, theology professors, seminary instructors, certain community leaders, etc. This issue is connected to the problem of a certain reworking of Christian theology, and especially its language. For this to happen there is a necessity for some sort of updating of theology in respect to the scientific picture of the world. This updating is not a short-term task; it is an ongoing and permanent obligation of theology in all periods.

On the other hand, the urgent necessity for genuine scientific research that is not ideologically guided and that is not intended to interpret every aspect of human life or the world is today even more pressing. Regarding this issue, the scientific and technological paradigms today ought to be perceived in a broader and correct sense, especially in respect to a dangerous attempt to explain every aspect of human life starting from a scientific position only. This attempt is not a new one; its history has a century and a few decades more of advanced development. But the pressing issue urging science and ethics today is its accelerated application in almost every important practical segment of life and society.

5. Implications regarding moral living and behavior towards others

The field of the discernment of the influence of the paradigm of science and that of faith to the moral living of real people is one of the most challenging. It is generally known that scientific naturalism regards all aspects of the human being in the strict evolutionary sense. In other words, according to its advocates there is no need for any other source of ethics and morality. There are two predominant-

ly influential theories; the first which says that morality is the product of biological evolution (socio-biological theory) and the second which says that morality is the product of the reciprocal interaction between biology and culture (genetic-cultural coevolutionary theory) (Črpić, Nimac and Tanjić 2016, 15). Many consequences for genuine Christian living that result from these kinds of reasoning regarding morality are devastating. Many Christians, but also many other people that do not apply strict religious standards to their lives, in different ways practically feel these consequences and that is why many of them cannot incorporate their convictions into their actual moral living.

On the side of the paradigm of the faith there are also some problematic issues regarding moral living and its motivations and intensity if the dominant element of its understanding is the position of the finished and static universe and world. This picture of the universe has a profound impact on the picture of the world and man's position and role in it. Morality cannot be reduced to a selection of important questions; it must be referred to the kind of behavior with which to approach all people. The kind of reasoning of these realities which includes a static picture of the world only produces an attitude that is founded in the conviction that the main motivation of believers to live morally good lives is only to avoid sin, to do good deeds, and to wait until the eternal reality finally becomes their reality. But this doing good deeds in fact does not mean a totally active Christian role in this world and the endeavor of its true and deep transformation. These deeds mainly consist of some sort of good living, but with not too much involvement in world's transformation. This kind of reasoning is very influential and dominates many religious circles today (Haught 2017, 12).

The attitude sketched out above has very practical implications regarding the behavior of the believers towards other people, which means towards the persons with different worldviews and convictions. This kind of the Christian conviction produces a practical disinterest (which is often hidden) in the matters of the world and in dialogue with the others. Other results that are produced by this kind of behavior are some sort of practical disappointment with this world that produces an escape to devotional life and piety only. However, this kind of behavior has other practical implications which are very dangerous for the faith and human living as such. Religious fundamentalism as a practical behavior that is based on fanaticism as a negative religious conviction is very influential in some minor Christian circles. This kind of behavior often does not produce open hostile behavior towards other people, but regularly has a deep influence on the practical devotional, family and certain types of community living.

6. Regarding the elements and models of action of the community and of evangelization

The practical implications of the elements which are being discerned here are visible on the level of the Church's community actions as well. In this sense the very

first field of discernment is the level of the parish community as the most concrete level of the Church's regular action. This very pastoral level of action is very sensitive to the kind of the conviction of its participants. In other words, the kind of religious convictions that are brought into community circles have a direct influence on the kind of the action which is being realized there. If these attitudes of the pastors and believers do not correspond to the evangelization openness of the Christian faith, this normally means practical closure of the pastoral action of the community (Vranješ 2009, 122–123).

In order to be correct in theological terms, it is important to stress that the pastoral openness of the Church does not have its foundation in different kinds of comprehension of the world as such. The pastoral and evangelization openness of the Church and its orientation towards the world in this sense is an essential part of its very nature. In these times, that structural nature of the openness of the Church as one of its most important theological elements is especially recognizable in the theology of Pope Francis (Repole 2018, 54). Moreover, he sets out this kind of openness of the Church as an undeniable element of its whole pastoral action and describes it using the term *going forth* (EG § 20). This kind of the understanding of the whole Church should be realized in all its smaller communities and especially in the parishes.

Although the Church itself and its openness in a strict theological sense does not depend on different kinds of the understanding of the world as such, a certain kind of understanding of the universe, the world and man may or may not help in the terms of the quality, profoundness and the topicality of pastoral and the evangelization action in the world. This means that a certain kind of understanding of the world influences the very concrete realization of pastoral action. The kind of the understanding of the world that is structurally made up of elements of incompleteness and openness makes the action of the Church today much more profound and actual.

This truth is directed to some very important elements of the inner nature of pastoral and evangelization action and which are pointed out in the Pope Francis's theology. The first and one of the most profound theological statements regarding the Church is the truth that the Church was born of God's will, which means that God himself precedes the Church in love (EG § 24). True love is always relational. This means that God himself is directed to the others and that his Church is also directed to the world. It is possible in this sense to realize why the Church exists for the service of the world and humanity (Repole 2018, 56). Another very important truth connected to this is the fact that the evangelization in the world in this sense is very important for the Church as well because in doing so the Church recognizes some new aspects of the revelation and some new expressions of the Church itself (EG § 116). And finally, in realizing evangelization of this kind the Church is realizing another crucial aspect of its mission and that is a contribution to the transformation of the world and the promotion of a complete and integral humanity (EG § 178).

All these elements are very theologically theoretical but also very practical and concrete. They show a deep practical connection between the understanding of the Church and its mission and a certain kind of the understanding of the world. The practical acceptance of the model of the unfinished and open universe and world helps the Church community and its participants to develop an open model of action which is directed to evangelization action in the world. The different kinds of the understanding of these realities produce closure of the community within itself and action that is focused on a few central elements of the community's life.

An understanding of the world as an open and unfinished reality helps members of the Church's communities grasp the real and concrete life of people, their problems and dramas, their expectations and possibilities. In this way, they can see and understand the needs of people and the depths of their struggles. In doing so, they can see not only the reality of sin and evil, but also the potential of people for a better kind of living. Furthermore, this new and much more open kind of the understanding of the world helps believers, pastors and their communities in cultivating the freshness of their pastoral activities. This kind of the understanding of the world helps them to see possibilities for the enrichment of their thoughts and initiatives and in the recognition of many hidden opportunities for the dialogue with the people and preparation for evangelization activities. This way, communities can encounter the beauty of creation and new aspects of the understanding of God's revelation.

One of the most important practical elements in respect to the theological acceptance of a much more open and unfinished concept of the world is the theme of creativity and responsible innovation in the Church's pastoral action. A different picture of the world, which is the picture of that reality as something closed and at the same time in the need of the redemption as the only perspective, produces a very specific effect on concrete pastoral action. That is the effect of the pastoral which is directed only to the matters of the conversion, forgiveness and salvation in the strict sense of the term. These are very important and actually crucial realities, but beside them there are some other theological-pastoral realities connected to them and in service of them. One of these is pastoral creativity and innovation which is important especially in these times which are very complex and demanding regarding the practical state of the faith. The closed model of the world which is sketched above influences pastoral action in a way that leads to a narrowed type of action which limits that same action to just some important elements and moments. That is why pastoral action today is mostly limited to the question of sacraments and to some practical issues of the catechetical preparation for them. Of course, there is no intention of generalization in respect to the pastoral reality of the Church with these statements, but the question of creativity in the pastoral is still out of the range of many pastoral circles, especially those of the parishes.

It is possible to notice the closed model of the world in narrowing the Church's action just to one side of pastoral reality. On the other side is the contribution to

the development of the world which is in a state of ongoing development. That contribution is essentially a part of the pastoral action; without it there is neither possibility for pastoral action in the totality of the real frame of the world nor of the Church itself. The world that is evolving is incomplete and therefore always open to creativity (Delio 2017, 43). The Church in its pastoral action must accept and respect the practicality of this truth. This means that the models of that action must be open to that creativity, to its incompleteness and openness. This is in line with the theology of the signs of the time (*signa temporum*) (GS § 4, 11) which invokes the mysterious and still unrecognized divine element and inspiration to become actual in the pastoral action.

Regarding these themes there is a need for pointing out some sort of pastoral fear which is often recognizable in many pastoral circles in the face of the question of creativity and innovation. This does not mean that every aspect of pastoral reality is designated by it. However, generally speaking, it is possible to emphasize the problem with creativity and especially with innovation in the pastoral sphere. It seems that two extremes rule in this area of pastoral action. One is related to the inclination of the so-called secure way with no innovation, and the other with the totally open kind of action with no real strongholds and rules. In order to avoid these extremes and to recognize more the importance of the creativity in the pastoral action, Church's communities must develop a new kind of relation to the world of science and culture. It must be pointed out here that pastoral innovation and creativity does not mean any kind of pastoral irresponsibility, but actually means a kind of pastoral openness which brings together the normative elements of the tradition of the faith and many positive elements of the culture.

The models of the evangelization today are a very important, but also very complicated issue for the Church. First, there is no unique model of action in this sense. Every part of the Church and of the world demands some special modality of action. It is not possible to discern here every aspect of these models and modalities. But it is important to discern some specific issues regarding the themes singled out above which are very connected to some demanding elements of evangelization today. The closed mental picture of the world and universe produces effects on evangelization action in the world. That very world is not seen in a broader sense regarding its ongoing development, but often in a very strict sense as an object of action which is here just to receive Christian evangelization impulses. In this sense, for many Christians, the question of sin and that of the salvation often open the only perspective of action towards the world. Not neglecting the reality of the evil in the world, there is a need for pointing out the excessively pastoral and spiritual accentuation and preoccupation with this reality only in some Christian circles. This strict moral and sometimes spiritualistic perspective closes the view for many positive elements of the world, but also of culture, science, technology and human progress.

The closed picture of the world produces some practical deviations regarding a very important element of the Christian tradition – apology. This kind of the access to the Christian truth and teaching was in the past always necessary and it

will be like this in one way or another in all times. Nonetheless, this time demands a new kind of apology. It cannot be realized today using the same model of the past. That is why Pope Francis demands a creative apology (VG, § 5) that has purpose in the creation of a new and bigger openness to the gospel in every person and especially in those that are a part of the scientific and academic world (EG, § 132). It is very important to point out here two elements that help a better understanding of this issue. The first one emphasizes that the different modalities of evangelization and the need for a new kind of a creative apology of the faith in these fields of life should lead to the creation of new ways of access to and understanding of the arguments of both paradigms: that of the science and that of the faith. Connected to that, the other element speaks of the need for scientific categories that help in the transmission of the gospel's message and that those same categories become the medium of evangelization (§ 132). This obviously means that the contemporary ways of the apology and evangelization demand a new and very theologically and scientifically sophisticated Christian access, especially in the world of the science and culture, but also in the world of the youth and in a certain way in respect to the whole task of evangelization.

There is a need to point out these new ways of evangelization in the world of youth, especially youth at faculties, other academic institutions, and in scientific research and cultural circles as a special example of the issue. Contemporary youth generations in the democratic societies have quite an easy and very open and sophisticated way of access and progress in almost every aspect of science and culture. But, for very different reasons, the wide majority of them do not have the same kind of access to arguments of the faith. This is a very demanding and complicated issue and it is not possible here to study it profoundly. The new kind of evangelization in this world demands a singling out of the problem of the so-called pious way of the evangelization as the only perspective when it comes to this issue. This pious way of action is actually a kind of a bigger reaction of Christians to the challenges to the faith in this world (Matulić 2008, 784–788). The word pious is concerned here just in a very limited sense as the designation of a lack of access to evangelization and is not used in its proper meaning of folk piety in the life of the faith which is (if normal and healthy) very important for that same life. The problem which is pointed out here regards the fact that the need for the kind of the scientific-theological sophistication in the evangelization of the world of the youth is often replaced with the pious element of the faith only and that the necessity for the profound way of the exploration of the faith's arguments often does not exist at all. This way of acting is the easiest, but its consequences for a real evangelization are usually catastrophic. It produces a direct distortion of a real devotion which demands a long path of initiation; it produces the distancing of the Church's life as one extreme or, by a small minority of young people, a childish kind of understanding and living of the faith. These are the reasons why the theologically sophisticated evangelization models are one of the main imperatives for the Church in these times.

7. Conclusion

The question of the harmonious connecting of the elements of the paradigm of the science and those of the paradigm of the Christian faith is one of the most challenging and demanding for theology today. This is not just a dogmatic or moral issue, but one that has deep implications in the field of the practical theology as well. It is easy to understand that the implications which are referred here to are of a pastoral nature in the practice of believers and of the Church community. In other words, the influence of the way of the connecting that is being accentuated above is crucial, especially in this time of history.

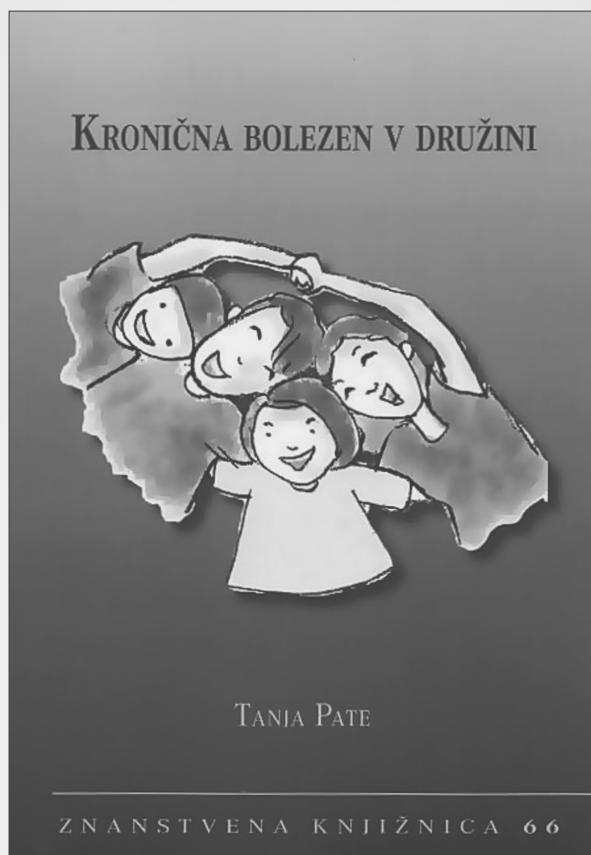
A theological-practical discernment of this theme clearly shows its important practical implications. These implications regard a span of elements that go from the question of the theological acceptance of an unfinished universe which is in a state of evolution and of coming into being to the question of the human practical role in the world. This span includes the issue of the cosmic pessimism which has to be taken seriously by theologians if they want to preserve their intellectual position and the possibility of a real and constructive contribution to the field of science and culture. The kind of pessimism that is pointed out here produces a very practical pessimistic behavior toward the questions of God, eternal life, and salvation. On the other hand, for many kinds of the believers, neglecting the evolutionary way of thinking leads them to a kind of devotion that is not totally Christian and does not contribute to a mature spiritual life. If the elements of the two paradigms which are singled out here are in strict opposition, that will certainly lead to some other practical implications such as a closed picture of the Church's communities, especially parishes, and a closed and not very creative way of pastoral action. An attitude of this kind will produce negative effects regarding the behavior of the Christians toward people with the different worldviews as well. Those attitudes are sometimes designated by the elements of a fundamentalist nature. The question of the evangelization is also very important here because a closed picture of the world will certainly lead much more to a kind of an inappropriate apology than to a real evangelization for this time. It is especially important today to adopt a new and constructive way of connecting of the elements of the two paradigms in which a new kind of understanding and language is crucial.

Abbreviations

- GS** – Second Vatican Council 1965 [Gaudium et spes].
- EG** – Francis 2013 [Evangelii gaudium].
- VG** – Francis 2017 [Veritatis gaudium].

References

- Črpić, Gordan, Jasna Ćurković–Nimac and Željko Tanjić.** 2016. *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost – Hrvatsko katoličko sveučilište.
- Delio, Ilia.** 2017. Evolution and the Rise of the Secular God. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 37–52. Maryknoll: Orbis Books.
- Francis.** 2013. *Evangelii Gaudium: On the Proclamation of the Gospel in Today's World*. Apostolic Exhortation. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_Evangelii-gaudium.html (accessed 5th February 2019).
- . 2017. Veritatis gaudium: On Ecclesiastical Universities and Faculties. Apostolic Constitution. The Holy See. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (accessed 6th February 2019).
- Haught, John F.** 2017. Teilhard de Chardin: Theology for an Unfinished Univers. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 7–23. Maryknoll: Orbis Books.
- King, Ursula.** 2017. The Zest for Life: A Contemporary Exploration of a Generative Theme in Teilhard's Work. In: Ilia Delio, ed. *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, 184–202. Maryknoll: Orbis Books.
- Matulić, Tonči.** 2008. *Metamorfoze kulture: Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Glas Koncila.
- Repole, Roberto.** 2018. Le prospettive della Evangelii gaudium: quale Chiesa? In: *Orientamenti pastorali* 56, no. 10:50–60.
- Second Vatican Council.** 1965. Gaudium et spes. Pastoral constitution on the Church in the modern world. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 5. 2017).
- Vranješ, Nikola.** 2018. Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:91–103.
- . 2009. Župnik i župnička služba pred novim pastoralnim izazovima. In: Ivo Džinić and Ivica Raguž, eds. *Iščekivati i požurivati dolazak Dana Božjega: Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Peri Aračicu prigodom 65. obljetnice život*, 121–143. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.



Tanja Pate
Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,47—57

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 34.01

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Tomazic>

Luka Martin Tomažič

A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas

Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnisa

Abstract: The paper investigates the possibility of a conception of the Rule of Law, based on Finnis' natural law theory. His claim that law exists in degrees, but has a focal meaning, is the starting point to the research. A contradiction regarding incommensurability of values in connection with the focal meaning of law is emphasized and an interpretive turn to his theory proposed. It is claimed that the substantive elements of the Rule of Law can be understood through his concept of common good. In order to assess the congruence of individual laws with the Rule of Law, supplementation with the dialectical method of Aquinas is proposed. Such an approach also enables the restatement of modern natural law on a theological foundation, which is, however, more nuanced than its older natural law counterparts.

Key words: natural law, Finnis, Aquinas, dialectics, interpretive turn, Rule of Law

Povzetek: Prispevek proučuje možnost zasnove vladavine prava, osnovane na Finnisovi naravnopravni teoriji. Izhodišče raziskave predstavlja njegova trditev, da pravo obstaja v odtenkih, vendar ima osrednji pomen. Izpostavljeno je protislovje med neprimerljivostjo vrednot in osrednjim pomenom prava, pri razlagi njegove teorije pa predlagamo obrat. Postavljena je trditev, da je vsebinske elemente vladavine prava mogoče razumeti skozi njegov koncept skupnega dobrega. Za oceno skladnosti posameznih delov prava z vladavino prava je predlagana dopolnitev z dialektično metodo Akvinskega. Tak pristop dodatno omogoča postavitev sodobnega naravnega prava na teološkem temelju, ki je bolj niansiran kot starejše naravnopravne teorije.

Ključne besede: naravno pravo, Finnis, Akvinski, dialektika, razlagalni obrat, vladavina prava

1. Introduction

John Finnis is, in adopting his concept of the common good, arguably the most prominent intellectual heir of St. Thomas Aquinas in contemporary legal philosophy. This article is inspired by the Finnis' idea of the rule of law existing in degrees. If his conception of the common good is to be applied to assess the congruence with the rule of law of individual legislative solutions, his positing of seven basic goods does not by itself suffice and might even be contradictory to his claims regarding intelligibility and incommensurability of values. It will be argued that when trying to apply his theory as a rule of law test, scholastic dialectics of Aquinas can be used as a method of obtaining necessary additional understanding.

For the above purpose, first the idea of the rule of law in general and its potential use as a test of quality of legislation in specific will be presented. Then Finnis' understanding of the rule of law will be discussed, especially in light of the claim of incommensurability of values and the idea of law or rule of law existing in degrees. It will be claimed that this makes Finnis' understanding of the rule of law specific and more precise than alternative theories, but at the same time posits additional practical problems in the application of a Finnis-based rule of law test. Both substantive and procedural aspects of his understanding of the rule of law will be discussed. Regarding the former, his theory is based on the idea of the common good, borrowed from Aquinas. Regarding the latter, he accepts a version of Fuller's eight *desiderata* as the institutional basis for the inner morality of law.

Next it will be argued that the assessment of the degree to which different aspects of an individual legal order comply with the rule of law, can be performed using the dialectical method of St. Thomas Aquinas. His method may be applied to the weighing of substantive criteria in accordance with the understanding of Finnis's rule of law as a thick conception. Finnis' Aquinas-based theory will therefore be enhanced, and inner contradictions lessened by adding the dialectical method of Aquinas to perform weighing of basic goods in order for the legal system to enable the flourishing of human beings. At the same time, the theory will be presented as a practical framework for assessing the congruence of modern legal systems and their parts with the requirements of natural law, in service of promoting the common good.¹ An interesting consequence of such an interpretive turn to Finnis' theory will be noted, namely the possibility of putting natural law theory back on Christian foundations, without losing the logical rigour and subtlety of Finnis' account.

2. The rule of law and the quality of laws

The rule of law, although often invoked as an idea in both scientific and public debates, is actually a highly contentious notion. Not really contentious in terms

¹ For a discussion of the importance of Finnis' conception of the common good in interpersonal justice, see Krašovec 2017, 121.

of it being disputed as a concept, but contentious in terms of its actual content and what it entails. It is best understood as a notion with an almost unlimited semantic range (Barrett 2018, 25), which can therefore be subject to interpretation and even politicization. After all, even totalitarian regimes based on communist, fascist or socialist ideologies² have in one way or another claimed to be in accordance with some (however ill conceived) form of rule of law. As such, the notion of the rule of law should be clearly grounded in some sort of deeper, non-positivist values. This is not really contested as even many of the strictest of positivists, such as Joseph Raz, have posited their own conceptions of what the legal system ought to be and contrasted it with descriptions of what the legal system actually is (Raz 2009, 212).

The idea of the rule of law comprises of two main elements, namely the principle that everyone is subject to the law and the notion of the rule of law as an ideal of a legal system (Cormacain 2017, 116). The rule of law as a principle is described by Bingham as the duty of the government to act in accordance with the law (Bingham 2009, 33). This emphasizes the *iure imperii* nature of the relationship between the government and the governed, while at the same time putting some necessary constraints on the exercise of authoritative powers. The rule of law as an ideal has many expressions and connotations, but it may be claimed that it is an abstract regulatory goal. On one hand it represents the object of striving in legislative and adjudicative endeavors, while on the other hand it can be posited as a framework through which the assessment of the quality of positive law is made possible. For the latter purpose, in addition to Finnis', which will be the subject of detailed analysis in the next chapter, several other theories may be used as tests of quality of legislation. For comparative understanding, to display the heterogeneity of approaches and to support the assertion of rule of law being an undefined notion, a few selected tests will be concisely presented.

Strict positivist Raz originally adopted a formal approach to the rule of law, which does not contain substantive weighing, and posits the following requirements:

- Laws should be open, prospective and clear;
- Laws should be relatively stable;
- The making of laws should be guided by open, stable, clear and general rules;
- Independence of the judiciary;
- Application of the rules of natural justice;
- Court power to review implementation of other principles;
- Courts should be accessible;
- Discretion of crime-preventing agencies should not pervert the law. (Raz 2009, 214–18)

Lately he has revised his approach to a certain degree, by putting in the center of the notion of rule of law protection of individuals from arbitrary use of power.

² For more regarding pseudo-communities with fundamentalist orientations, see Bahovec 2009, 453: »... communism, fascism and National Socialism – all of them suppressed personal and social freedom.«

He understands the rule of law as a moral doctrine of great importance (Raz 2018, 17).

Natural law theorist Fuller similarly puts forth eight formal criteria, which he terms *desiderata*, and which a legal system should possess in order to deserve to be called an actual legal system:

- Generality,
- Promulgation,
- Prospectivity,
- Clarity,
- Non-contradiction,
- Laws should not require the impossible;
- Temporal constancy;
- Congruence between law and official action. (Fuller 1969, 39)

Legal realist Sunstein posits, drawing on both Fuller and Raz, that in order for compliance with the rule of law to exist, what is necessary are:

- Clear, general, publicly accessible rules laid down in advance;
- Prospectivity, no retroactivity;
- Conformity between law on the books and law in the world;
- Hearing rights and availability of review by independent adjudicative officials;
- Separation between law-making and law-implementation;
- No rapid changes in the content of law and no contradictions or inconsistency in the law. (Sunstein 1994, 212–14)

Dworkin does not put forth any entirely clear principles of what a rule of law might entail, but his idea of law as integrity entails weighing to ensure integrity in legislation and in adjudication (Dworkin 1986, 217), while taking into account political fairness, material justice and procedural due process (Dworkin 1986, 405).

Above examples showcase that different theories can be understood to represent thicker or thinner conceptions of the rule of law (Craig 1997, 467; Sampford 2016, 60). Thin conceptions are connected with the form of the legal system and are less controversial. Thicker conceptions contain not only the formal, but also substantive ideas about what a legal system or an individual law should be like to sufficiently match the ideal posited by the notion of the rule of law. While approaches such as Raz's original position and Fuller's *desiderata* represent thin conceptions, Dworkin's potential inclusion of substantive criteria puts his theory firmly in the realm of thicker conceptions of the rule of law.

3. Rule of law in Finnis' natural law theory

Finnis' conception of the rule of law, his inconsistent terminology notwithstanding, can also be understood to be a thick one. It can be claimed to have two aspects, the formal and the substantive (Forte 1990, 97). In *Natural Law and Natural Rights*, he at first defines the rule of law as:

»The name commonly given to the state of affairs in which a legal system is legally in good shape is »the Rule of Law« (capitalized simply to avoid confusion with a particular norm within a legal system).« (Finnis 2011, 270)

This formal aspect is inspired by Fuller's eight *desiderata* and entails the following requirements:

- Prospectivity;
- Capability of compliance;
- Promulgation;
- Clarity;
- Coherence in light of the legal system as a whole;
- Relative stability through time;
- Private legislation should be guided by promulgated, clear, stable, general rules;
- Accountability of authorities and consistent administration of the law. (Finnis 2011, 270–71)

In this, formal regard, Finnis' requirements do not seem to differ much from other formal accounts of the expected content of the rule of law, which were discussed above. More interesting is the approach Finnis' theory takes in connection with substantive requirements. He posits the idea of a focal meaning of the legal system, an ideal, which displays the highest level of compliance with the rule of law:

»If there is a viewpoint in which the institution of the Rule of Law and compliance with rules and principles of law according to their tenor, are regarded as a least presumptive requirements of practical reasonableness itself, such a viewpoint is the viewpoint which should be used as the standard of reference by the theorist describing the features of legal order.« (Finnis 2011, 15)

What has to be noted however, is that he is to some degree inconsistent in his use of the term »rule of law«. While in *Natural Law and Natural Rights* he at first uses the term to describe merely the formal aspects, for example:

»...the Rule of Law does not guarantee every aspect of the common good, and sometimes it does not secure even the substance of the common good.« (Finnis 2011, 274)

he in the further development of his argument states that substantive principles have to be followed by a reasonable legislator as well, seemingly referring to the *desiderata* of the rule of law in formal terms, while at the same time admitting the need for substantive criteria, all the while excluding them in linguistic terms:

»The reasonable legislator's principles include the desiderata of the Rule of Law. ... But they also include a multitude of other substantive principles related, some very closely, others more remotely, some invariably and others contingently, to the basic principles and methodological requirements of practical reason,« (Finnis 2011, 286)

until finally emphasizing the need to include the substantive criteria in the deliberations regarding the rule of law:

»...the derivation of law from the basic principles of practical reasoning has indeed the two principal modes identified and named by Aquinas; but these are not two streams flowing in separate channels. The central principle of the law of murder, of theft, of marriage, of contract . . . may be a straightforward application of universally valid requirements of reasonableness, but the effort to integrate these subject-matters into the Rule of Law will require of judge and legislator countless elaborations which in most instances partake of the second mode of derivation.« (Finnis 2011, 289)

Thus, although in many places in the *Natural Law and Natural Rights* Finnis uses the term Rule of Law to describe merely the formal aspects, his account of what a flourishing legal system and the rule of law require, is broader and includes the substantive principles as well. It is to these substantive requirements that the attention is now turned.

4. Substantive criteria and the common good

In the center of the understanding of what Finnis is proposing regarding the substantive criteria, is his assertion that social arrangements can be more or less legal and that legal systems and the rule of law exist as a matter of degree (Finnis 2011, 279). This has to be understood in connection to the focal meaning of the legal system, law and rule of law. The latter three concepts are in this sense equated to some degree and it is understood that the ideal legal system is what is truly legal in its nature; most compliant with the rule of law. Any derivation from this ideal ensues in something that, although still law to a certain degree, is less law than law in the focal meaning of the word. This also applies to the individual legislative solutions. The less they comply with the rule of law in terms of formal *desiderata* and substantive content, the less legal they are.

Finnis' understanding of substantive requirements is based on the Thomist idea of the common good, connected with the idea of the flourishing human being and is not that different from what for example Letnar Čerňič has proposed regarding the human dignity and the rule of law (Letnar Čerňič 2018; 147–57). Under the notion of the common good, Finnis understands those human values, which are:

- Good for any and every person;
- Can be participated in by an inexhaustible number of persons in an inexhaustible

- stible variety of ways or on an inexhaustible variety of occasions;
- A set of conditions which enables the members of community to attain for themselves reasonable objectives or to realize reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community. (Finnis 2011, 155)

He identifies seven such values, namely life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, religion and freedom in practical reasonableness. This of course leaves us with a dilemma. How are these to be applied in judging the actual existing legal systems in comparison to the focal meaning of the legal system, in assessing its »legalness«, its compliance with the rule of law in both formal and substantive meaning?

Finnis himself gives only a few hints. Regarding the questions of incommensurability and intelligibility of values, he states that:

»...in free choice, one has reasons for each of the alternative options, but these reasons are not causally determinative. ... No factor but the choosing itself settles which alternative is chosen.« (Finnis 1997, 220)

And even more clearly, in his criticism of Dworkin's interpretive turn:

»... in the absence of any metric which could commensurate the different criteria (the dimensions of fit and inherent moral merit), the instruction to »balance« (or, earlier, to »weigh«) can legitimately mean no more than bear in mind, conscientiously, all the relevant factors, and choose.« (Finnis 1987, 374)

His position proves to be contradictory. On one hand, he claims that the legal system can be posited in a focal meaning. On the other hand, he denies the possibility of ever gaining the knowledge of such a system by claiming that the values that are needed as criteria for measuring congruence with it are incommensurable.

Thus if we want to use his theory as a basis for developing a more pronounced substantive rule of law test or even if we simply want to gain understanding of what the focal meaning of law might be with an actual piece of legislation in mind, it can be seen that Finnis' theory needs to take an interpretive turn. Since Finnis' theory is heavily influenced by the writings of St. Thomas Aquinas, his dialectical method seems a natural counterpart. Therefore, below, an Aquinas-based method of weighing will be proposed, which however, due to the primacy of antithesis, will still entail an idea of choosing, which is at least partially compatible with Finnis' original assertions.

5. Interpretive turn and the dialectical method of Aquinas

As has been shown, for a focal meaning of law to exist and be available to become known, there has to be a possibility of Finnis' proposed substantive values to be

understood as commensurable. When applying the substantive rule of law test, based of his theory, the substantive and formal congruence with the rule of law becomes known through interpretation.³ Such an interpretation that is in its core the search for focal meaning of law and its comparison with the legal system or legislation in front of us has to aim at the truth. If it did not, the idea of a focal meaning of law would be impossible or at least nonsensical, since claiming that law has a focal meaning and at the same time saying that this is not the true meaning of law, is a contradictory statement. This is where Aquinas' dialectical method comes to the rescue. According to Aquinas, truth claims are metaphysically grounded, meaning that if something is true, it is true in virtue of something (Liska 2013, 143). When comparing a law at hand with the focal meaning of the Law, a value synthesis is necessary (Pavčnik 2008, 557). Such a value synthesis must be arrived at in a dialectical process, by forming opinions through the use of argumentation (Wöhler 2006, 33). Aquinas proposes one such model.

His dialectical approach in *Summa Theologica* (Aquinas 1920) is to first pose a question. Then he proposes reasoned objections (antitheses) to the original position. This original position, which seems *prima facie* most reasonable to him, remains at this point unstated. Next the original position (thesis) is stated and defended. In the final stage all the arguments in favor of the antithesis are refuted with strong objections, supporting the thesis. To summarize:

1. Question;
2. Unstated original position;
3. Antithesis;
4. Thesis;
5. Refutation of the antithesis.

The usefulness of Aquinas' method as a tool for reasoned argumentation, for interpretation and for acquiring knowledge of the truth, transcends merely his writings in *Summa Theologica*. Applied as a part of the rule of law test to the search for the focal meaning of law and its comparison with actual, in terms of positivists, »positive« law, it consists of the weighing of substantive criteria. Although there might be different approaches to interpretation, Aquinas' account offers a structured method, plausibly describes the actual thought process in which the interpreter might engage and at the same time enables the performance of the act of choosing that Finnis describes.

The process of applying a Finnis-based test for rule of law will thus roughly consist of the following steps:

1. Identification of the legal system or the part of a legal system for comparison with the focal meaning of law;

³ This is similar to Dworkin's approach in *Law's Empire* (Dworkin 1986, 45–86); see also Plankett and Sandell 2013, 242–281.

2. Analysis of congruence with formal *desiderata*;
3. Substantive weighing in light of the common good according to Aquinas's dialectical method;
4. Conclusion.

This dialectical approach is to a certain degree similar to what Dworkin proposes in *Law's Empire* (Dworkin 1986, 45–86; Plankett and Sandell 2013, 242–281), as it might be applied to what Dworkin calls integrity in legislation (Dworkin 1986, 167). It namely entails interpretive weighing in order to arrive at the best possible position, for example to ascertain congruence of legislation with the rule of law. There are two main differences however. While Dworkin aims for a somewhat obscure combination of integrity (primarily), fairness, justice and due process (Dworkin 1986, 164–167), a Finnis-based Thomist approach aims at the focal meaning of law as common good (Finnis 2011, 23). The problem with the vagueness of Dworkin's approach is illuminated by Guest. He claims that there is no sufficient reason, why integrity should be given precedence over other criteria proposed by Dworkin. While accepting Dworkin's general framework of four values, he states that justice is more important than integrity (Guest 2005, 441–468). A Finnis-based interpretive approach is not prone to this line of criticism, since it allows for a flexible weighing of different values, while retaining the notion of the common good as the overarching denominator. Furthermore, in contradiction to Dworkin's more or less arbitrary mental process of interpretation (Dworkin 1986, 240–250), the dialectical method of Aquinas offers a more structured approach that is arguably easier to apply and replicate.

A further interesting possibility opened up by the above approach and by the interpretive turn to Finnis' theory is that it enables the restatement of his theory of natural law by setting its foundations in the Christian faith. The common good and its values may namely be weighed in search of the focal meaning of law with the Christian understanding of life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, religion and freedom in mind. For the focal meaning of the law to even exist, it necessarily has to be the true meaning of the law. »Human mind by its nature longs for truth and does not rest until it has reached it.« (Petkovšek 2007, 205) Such an aim in interpretation is deeply Catholic in its nature, since the notion of truth is the starting point and the base of Catholic theology (Petkovšek 2018, 236). Interpretation as a way to seek the truth also seems to be congruent with Christianity, since to accept a Christian way of life does not mean that we possess the truth, but that we are on our way to finding out what the truth might be (Petkovšek 2018, 257; Strahovnik 2015, 253–263). Such an approach thus enables the restatement of modern natural law on a theological foundation, which is however much more nuanced and logically rigorous than its medieval natural law counterparts.

6. Conclusion

In attempting to apply Finnis' understanding in both its formal and substantive dimensions as a rule of law test and remaining philosophically consistent, it is necessary to perform an interpretive turn to his original theory. The dialectical method of St. Thomas Aquinas from his *Summa Theologica* is indeed a potentially important tool for the necessary weighing of values to be performed in the light of the common good.

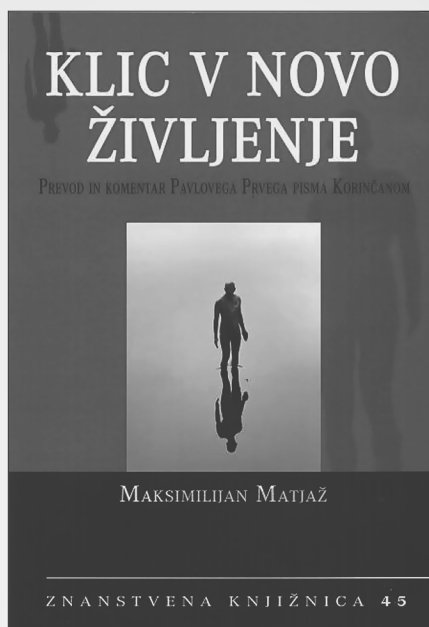
The ensuing Finnis-based rule of law test might be applied to a wide range of legal systems and their parts, individual laws and acts of officials. It is practical to the degree that it allows for a structured approach to comparing the existing legal system with the focal meaning of law. At the same time, it is also firmly based on the foundation of the modern natural law theory.

Additionally and most interestingly, an important flaw in Finnis' conception has been exposed. It stems from the contradiction between his claims of incommensurability of values and the necessity to gain understanding of the focal meaning of the legal system through the same, supposedly incommensurable values. While the above flaw may be easily rectified by allowing for his theory to take an interpretive turn, this does have further implications. Since it seems that the search for truth is inherent in the honest search for the focal meaning of law, it might be that Finnis' theory can be restated in this way to put modern natural law back on a theological foundation.

References

- Aquinas, Thomas.** 1920. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas: Second and Revised Edition*. London: Burns Oates and Washbourne.
- Bahovec, Igor.** 2009. Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement. *Bogoslovni vestnik* 69, 4: 447–460.
- Barrett, Gavin.** 2018. Reflections on what the rule of law means. In: Armin Hatje and Luboš Tichý, eds. *Liability of Member States for the Violation of Fundamental Values of the European Union*. 23–38. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Bingham, Tom.** 2009. The Case of Liversidge v. Anderson: The Rule of Law Amid the Clash of Arms. *The International Lawyer* 43, 1:33–38.
- Cormacain, Ronan.** 2017. Legislation, legislative drafting and the rule of law. *The Theory and Practice of Legislation* 5, 2:115–135. <https://doi.org/10.1080/20508840.2017.1394045>
- Craig, Paul.** 1997. Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law. *Public Law*: 467–487.
- Dworkin, Ronald.** 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Finnis, John.** 1987. On Reason and Authority in Law's Empire. *Law and Philosophy* 6: 357–380. <https://doi.org/10.1007/bf00142932>
- . 1997. Commensuration and Public Reason. In: Chang, Ruth, ed. *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Chapter 12. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2011. *Natural Law and Natural Rights*. Second edition. Oxford: Oxford University Press.
- Forte, David.** 1990. The Rule of Law and the Rule of Laws. *Cleveland State Law Review* 38:97–122.
- Fuller, Lon.** 1969. *The morality of law*. New Haven: Yale University Press.
- Guest, Stephen.** 2005. Integrity, Equality and Justice. *Revue Internationale de Philosophie*, no. 233:441–468.
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 77, 1:117–129.
- Letnar Čerňič, Jernej.** 2018. Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi. *Bogoslovni vestnik* 78, 1:147–157.

- Lisska, Anthony.** 2013. Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas. *Diametros* 38:134–152.
- Pavčnik, Marijan.** 2008. Das »Hin- und Herwandern des Blickes«: zur Natur der Gesetzesanwendung. *Rechtstheorie* 39, 4:557–572. <https://doi.org/10.3790/rth.39.4.557>
- Petkovšek, Robert.** 2007. Noetika Frana Kovačiča. *Bogoslovni vestnik* 67:193–206.
- — —. 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, 1–2:235–258.
- Plankett, David, and Timothy Sundell.** 2013. Dworkin's interpretivism and the pragmatics of legal disputes. *Legal Theory* 19:242–281. <https://doi.org/10.1017/S1352325213000165>
- Raz, Joseph.** 1997. The rule of law and its virtue. *The Law Quarterly Review* 93, 2:198–202. As republished in Joseph Raz. *The authority of law: essays on law and morality*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- — —. 2018. The Law's Own Virtue. Columbia Public Law Research Paper No. 14–609. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3262030> (accessed 17. 01. 2019).
- Sampford, Charles.** 2018. The Rule of Law Begins at Home. In: Jeremy Farall and Hillary Charlesworth, eds. *Strengthening the rule of Law through the UN Security Council*, Chapter 5. New York: Routledge.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, 2:253–263.
- Sunstein, Cass.** 1994. Political Conflict and Legal Agreement. Harvard University Tanner Lectures. https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/Sunstein96.pdf (accessed 17. 01. 2019).
- Wöhler, Hans-Ulrich.** 2006. *Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050047072>



Maksimilijan Matjaž
**Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega
prvega pisma Korinčanom**

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1, 59—69

Besedilo prejeto/Received:07/2018; Sprejeto/Accepted:01/2019

UDK/UDC: 17.023:27-426

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Gorsak>

Bernard Goršak

Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?

Can Situation Ethics Be Christian Ethics?

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda *Amoris laetitia* papeža Frančiška je bila deležna precej kritik, povzetih tudi v pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. V prispevku se osredotočamo zgolj na vprašanja, ki se porajajo v zvezi z možnimi etičnimi interpretacijami nekaterih odlomkov te spodbude. Predmet našega zanimanja je vprašanje, ali se s tem dokumentom situacijska etika v okvirih katoliškega nauka ne samo dovoljuje, ampak postavlja kot eden izmed njegovih nosilcev? Na to se navezuje vprašanje, ali je situacijska etika, kot jo je utemeljil njen avtor J. Fletcher, sploh lahko krščanska etika oziroma, kateri so pogoji, da situacijska etika postane krščanska etika? Prispevek ponuja odgovore na navedena vprašanja predvsem v okvirih tako imenovane trilateralne krščanske situacijske etike, ki v ospredje postavlja odnos z drugim preko Boga. Zagovarjamo stališče, da je v Svetem pismu dovolj argumentov, ki potrjujejo tovrstni pristop k etičnemu vrednotenju.

Ključne besede: situacijska etika, trilateralna krščanska situacijska etika, krščanska morala

Abstract: The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* of the Pope Francis received much criticism, many of them included in the letter *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. In this article, we focus only on the questions, which arise in connection to possible ethical interpretations of some of the exhortation's passages. The subject of our interest is hence the question, whether, with this document, situation ethics has been, not only permitted within the Catholic teaching but rather affirmed as one of its pillars? This is linked to the question, whether the situation ethics, as outlined by its author, J. Fletcher, can be Christian ethic in a first place; and respectively, under what preconditions it may become Christian ethic? The article offers some answers to these questions, especially within the context of a so-called trilateral Christian situation ethics, which emphasizes the relationship with the other through God. We argue that the Holy Scripture includes grounds for sufficient arguments, which validate this kind of ethical appraisal.

Key words: situation ethics, trilateral Christian situation ethics, Christian morality

1. Uvod

Namen prispevka ni teološko polemiziranje z apostolsko spodbudo *Amoris laetitia* (Frančišek 2016), pač pa obravnava situacijske etike v luči svetopisemskega učenja in sodobnega krščanskega nauka. Nekatere izmed polemik, ki so se pojavile po objavi te spodbude in ki se nanašajo predvsem na vprašanje, ali se z njo situacijska etika ne uvaja kot ena izmed nosilnih etik sodobnega učenja Rimokatoliške cerkve, nam služijo predvsem kot potrditev naše domneve, da je to vprašanje – ali je situacijska etika sploh lahko krščanska etika – resnično aktualno in da zahteva podrobnejši razmislek. V pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis* (Aardweg van den et al. 2017) njegovi avtorji prečesavajo spodbudo in izpostavljajo tiste odstavke, za katere se jim zdi, da učenje katoliške Cerkve izražajo napačno. Primer razvezanih in ponovno poročenih ter njihovega položaja znotraj katoliške Cerkve (o čemer v spodbudi govori odstavek 297) nam služi kot povod za razmišljanje o vprašanju, ali je z vidika krščanske etike upravičeno učiti, da je nemoralnost in/ali grešnost nekega stanja treba razumeti situacijsko, ne pa absolutno normativno.¹

Mulcahy (2017) v svoji kritiki kot še posebej problematična navaja poleg tega odstavka še odstavek 301 in 303 spodbude. Tako na primer meni, da odstavek 301 govori o tem, da je določena oseba pač lahko v neki »konkretni situaciji«, pri čemer nima druge možnosti, kot da živi v smrtnem grehu – in je tako v tem grešnem stanju opravičena, čeprav se zaveda, da s tem greši. Nadalje še meni, da papež Frančišek na tem mestu trdi, da kdo lahko to dojema celo tako, kot da Bog želi, da ostaja v svojem grešnem položaju. Te trditve Mulcahy sooča z učenjem papeža Janeza Pavla II. v encikliki *Veritas splendor* in meni, da sta si oba dokumenta v teološkem smislu popolnoma nasprotujoča. V odstavku 103 te enciklike namreč beremo, da je zelo velika napaka meniti, da je učenje Cerkve zgolj nek »ideal«, ki se v svojem izvajanju prilagaja konkretnim človeškim zmožnostim (Janez Pavel II. 1999, 91). V nadaljevanju Mulchany navaja še odstavek 81 enciklike, ki pravi, da okoliščine in nameni po zaslugi njegovega objekta nikakor ne morejo transformirati intrinzično zlega dejanja v dejanje, ki je »subjektivno« dobro ali ki ga je moč zagovarjati kot neko izbiro. Mulchany pa trdi, da je prav takšno »transformacijo« zlega dejanja v dobrega mogoče razbrati iz odstavkov 303 in 301 apostolske spodbude *Amoris laetitia*. Kot dodaten argument za svojo trditev Mulchany navaja še odstavek 67 in 52 iz enciklike *Vera* in razum papeža Janeza Pavla II., ki trdita, da se določeno intrinzično zlo (slabo) dejanje na noben način ne more spremeniti v nekaj, kar bi v določenih okoliščinah lahko bila celo Božja volja.

Janez Pavel II. torej trdno zagovarja stališče, da v okvirih učenja katoliške Cerkve nikoli in na noben način ni upravičeno storiti moralno slabega dejanja za doseg moralno dobrega cilja. Situacijska etika, kot jo je zasnoval Joseph Fletcher (1967), se s tem učenjem ne strinja, saj sta zanjo na primer evtanazija in preprečevanje razmnoževanja umsko prizadetih lahko v določenih primerih nekaj, kar je dobro,

¹ »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj so v takem ali drugačem položaju.« (Frančišek 2016, 180–181)

saj prinaša največje dobro za človeka oziroma omogoča najvišjo stopnjo agape kot edinega intrinzično dobrega načela – to pa da je edini smiselni kriterij etičnega razsojanja. V tem smislu se sprašujemo ali torej znotraj katoliške Cerkve obstajajo različne razlage o teološkem značaju situacijske etike in kateri pogoji bi morali biti izpolnjeni, da bi situacijska etika sploh lahko bila krščanska etika?

2. Različnost etičnih izhodišč

Splošna etična načela bi naj bila za razliko od moralnih načel vrednostni aksiomi in kot takšna neodvisna od konkretnega družbeno-zgodovinskega konteksta. Kljub temu pa ne moremo mimo dejstva, da so razumevanja, interpretacije in posledično tudi implementacije teh načel neposredno in prvenstveno odvisne od razumevanja bistva človeka. Če je človek skladno s svetopisemskim izročilom bogupodoben (1 Mz 1,27; Jak 3,9: 1 Jn 3,2), torej božji otrok z večnima dušo in duhom (DanD 2,86; Iz 55,3; 1 Tes 5,23; Ps 22,26; 23,6; Prd 12,7, Dan 12,2-3; Mt 25,46; 1 Kor 15,12), potem so interpretacije aksiomatično postavljenih etičnih maksim, ki zadevajo človeka, nujno drugačne, kot če človeka dojemamo zgolj kot slepo evolucijsko naključje, brez vsakršnega notranjega ali zunanega telosa oziroma kot rezultat mehanske kavzalnosti genskega determinizma.

Najprej se moramo zato vprašati, ali so pri etičnem presojanju posledice pomembne ali ne? Deontologi trdijo, da niso: če se ne sme krasti (ker je kraja etično slabo dejanje), se pač nikoli ne sme krasti – pa četudi se zaradi tega umre od lakote. A celo teologija pravi, da včasih lahko izbiramo le med večjim in manjšim zlom. Tomaž Akvinski (2006, 5692–5693) v *Teološki sumi* glede tega izpostavlja pomen epikije (epikeia, epieikeia), etičnega načela, ki pravi, da je v določenih primerih pravičnejše prekršiti zakon, kot pa se ravnati strogo po njem. Za T. Akvinskega je epikija krepost, a pred tem navaja tri ugovore proti tej trditvi. Prvi ugovor pravi, da nekaj ne more biti krepost, če odpravlja drugo krepost – in pravičnost zakona je takšna krepost. Drugi ugovor pravi, da epikija sodi o zakonu, sodnik pa mora vedno soditi po zakonu, ne o zakonu. Tretji ugovor pravi, da voljo zakonodajalca lahko interpretira le suveren dežele, ne pa kdor koli. A na to T. Akvinski odgovarja, da so zakoni skupki posameznosti, pri čemer pa so te posameznosti »brezštevilne v svoji različnosti« in zato »ni mogoče opredeliti zakonskih določil tako, da bi lahko veljala za prav vsak posamezni primer«. To ponazarja s primerom obveznega vračanja lastnine, ki je bila shranjena pri tretji osebi: če bi nekdo, za katerega se ve, da ima napade blaznosti, zahteval od osebe, pri kateri je shranil orožje, da mu ga vrne, mu ta oseba ne bi smela ugoditi – če bi videla, da ga zahteva v stanju blaznosti. Dodaja še, da epikija ne odpravlja pravičnosti in drugih načel, ki so vodila zakonodajalca pri pisanju zakona, ampak ravna v skladu z njimi in zato takšne izjeme ne morejo biti proti volji zakonodajalca. Pri epikiji se tako sodi ne o samem zakonu, temveč, ali je neko konkretno posameznost zajel ali ne. Zakoni torej veljajo za vse primere, za katere lahko veljajo, če jih zajemajo. Za pri-

mere, ki jih zakoni ne zajemajo, pa se pri etičnem odločanju spoštujejo načela zakonov, med njimi predvsem pravičnost.²

Kaj torej sploh sme prevzeti vlogo etičnega kategoričnega imperativa oziroma vrhovnega načela etike? Kant kot deontolog trdi (1981, 434–436), da je to načelo načelo univerzalnosti; da je to tisto dejanje in odločanje, za katerega se sme soditi, da bi lahko postalo univerzalni zakon.³ Vendar pa krščanstvo temu lahko upravičeno ugovarja, saj če nekdo uresničuje to načelo zgolj iz lastne svobodne volje, če torej svoje svobodne volje svobodno ne podredi Volji, ki je onkraj njega, potem je možno med drugim tudi to, kar je dolga stoletja veljalo za povsem legalno in se ni zdelo niti najmanj etično sporno: da je nekdo v popolni lasti drugega, da imamo sužnja in njegovega lastnika. Sužnjelastništvo ni bilo sporno Aristotelu, Platonu, pa tudi ne krščanskemu cesarju Konstantinu – bilo je sestavni naravni in etično nesporni del njihovega sveta. Ob takšnih etičnih izhodiščih – zakaj ne bi bile zakonite (etične) potem tudi prostitucija, evgenika, evtanazija ...?

3. Trilateralna krščanska situacijska etika

Naša teza je, da prave odgovore na ta vprašanja ponuja četrta etika – če je prva etika deontološka, druga teleološka in tretja etika vrednot. Pri četrti gre za odgovore, ki jih ponuja trilateralna krščanska situacijska etika. S svojo predhodnico, situacijsko etiko ali »novo moralo«, kot jo je še poimenoval njen avtor J. Fletcher (1967), ima nekatera skupna izhodišča etičnega vrednotenja: okoliščine so pomembne za etično presojo in ljubezenski odnos nalaga predvsem delovanje in manj čustvovanje. Vendarle pa je po našem mnenju Fletcher pri svojem utemeljevanju situacijske etike ostal na pol poti, saj je kljub temu, da je za njen osnovni kriterij postuliral (krščansko bratsko) ljubezen, s svojo definicijo agape (43–45) zagrešil zdrs v pavšalnost in antropocentrični redukcionizem – predvsem s tem, ko je v središče odnosa postavil človeka in človeško ljubezen. Njegova situacijska etika tako morda niti ne zasluži naziva krščanska, saj v center postavlja človeka, ne Kristusa. Ta situacijska etika (takšna agape) je zgolj humanistična, antropocentrična. Tega se Fletcher vsaj deloma zaveda, zato imenu ne dodaja pridevnika krščanska. Njegova ambicija je na sicer krščanskih izhodiščih, točneje na idealu bratske agape, izpeljati splošno etiko oziroma »new morality«. Najvišje dobro (*summum bonum*) je najprej in predvsem dobro človeka. S tem je ta etika personalistična, ne eksistencialistična – a dodaja, da je papež Pij XII. ta dva pojma napačno interpretiral kot sinonima (33).

² T. Akvinski zagovarja, da se naravni zakon lahko spremeni na dva načina: z dodajanjem ali odvzemanjem. V obeh pa zakon ostaja nespremenjen, kar zadeva prve principe. Sekundarni principi, ki so natančnejši sklepi, izvedeni iz prvih principov, se tudi ne spreminjajo, razen v posameznih izjemnih primerih zaradi posebnih okoliščin (Akvinski 2006, 3713). Prvi princip je na primer *synderesis*, načelo, da je treba delati dobro in se ogibati slabega.

³ Kant meni, da se racionalno bitje v izrazu svoje svobodne volje mora vedno videti kot zakonodajalec v kraljestvu ciljev oziroma smotrov. Moralnost svobodne volje je v njegovi zmožnosti biti (delovati kot) univerzalni zakonodajalec. Iz tega nato izpeljuje tudi pojem dolžnosti, ki predstavlja praktično nujnost. (Kant 1981, 413–436)

Po mnenju več avtorjev, ki jih citira Fletcher, ljubezen (agape) naj ne bi bila čustvo, s čimer se napačno mnogokrat zamenjuje, ampak definitivni način volje za dejanja v odnosu do drugega (definite attitude of the will). Takšen agape tudi ni ne philia ne eros (48–49). Za verujočega kristjana namreč hipostaza njegove biti ni nikoli v njem samem, niti v sočloveku, ampak je lahko le v Bogu. Resnica, ki izhaja iz Boga, ki je Ljubezen in Prapočelo vsega, je, da ne živimo in umremo zase, ampak v Bogu (Rim 14,8). Za kristjana njegovo življenje ne pripada njemu samemu, ampak Bogu: »Kajti ne živim več jaz, ampak živi Kristus v meni« (Gal 2,20); in »... za visoko ceno ste bili odkupljeni« (1 Kor 6,20; 7,23). Bog je lahko Alfa in Omega (Raz 1,8; 21,6; 22,13) le v absolutnem smislu. Torej je Bog za kristjana Alfa in Omega, tudi kar zadeva vse njegove odnose – ni primera, položaja ali situacije, iz katere bi lahko ali smel biti izločen. Fletcher je to dejstvo, čeprav je bil sprva kristjan (pozneje se je deklariral za ateista), hote ali nehote premalo upošteval. Zanj je bila zgolj medčloveška ljubezen kot kriterij etičnega razsojanja povsem zadostna.⁴

Ko je Bog premalo vključen ali ko je celo izključen, potem ostaja relacija zgolj dvostranska in kot takšna za nas ne more biti več dovolj dober kriterij etičnega razsojanja v okvirih krščanske etike, čeprav se utemeljuje na tako imenovani ljubezni. Ko je utemeljena tako, je veliko prehitro pripravljena dopustiti kot etično sprejemljivo tudi npr. evtanazijo in to pod pretvezo ljubezni: jaz ljubim svojega umirajočega trpečega očeta in on mene ljubi prav tako močno, in oba se strinjata – zato je etično, da skrajšava njegovo veliko trpljenje tako, da se mu konča življenje. S krščanskega vidika je problem te etike, da takšna ljubezen med očetom in sinom ni iz Resnice, saj v presojanje ni bil vključen tudi Bog, ki je (edina) Resnica. Takšna ljubezen je le privid, slab približek Ljubezni, tako definirana agape ni ljubezen, ki bi smela biti merilo krščanske etičnosti, ampak je bolj kot ne le izgovor za sebičnost. Takšen odnos odraža zgolj naravno, človeško ljubezen – za katero pa Kierkegaard pravi, da je lahko le groba popačitev tega, kar Ljubezen dejansko je:

»Naravna ljubezen v človeku ni tisto večno ... Brezbožno je, kadar si človek upa vzeti za primero Boga, češ da na podoben način ljubi sebe ali drugega oziroma se pusti ljubiti od drugega ... Edino kadar imaš Boga rajši kot vse drugo, boš ljubil bližnjega v drugem človeku ... Odnos do Boga je tisti razpoznavni znak, po katerem se prepozna ljubezen do ljudi. Dokler me ljubezenski odnos ne vodi k Bogu in dokler jaz sam v ljubezni drugega ne vodim k Bogu, vse dotlej moja ljubezen ni prava ...« (Kierkegaard 2012, 27–28; 78–79; 50–57; 141–145; 160)

Drugi kot mene-določujoči dejavnik, saj me edini lahko od-stavi, premakne iz ničnosti moje biti, je pglavitna tema etike E. Levinasa (1998, 39–40). Tako utemeljena etika je po njegovem mnenju tudi edini pravi temelj nove filozofije. Pri Levinasu, ki je izhajal iz tradicije judovskega talmuda, je odnos vedno bilateralen. Boga v njem zasledimo le posredno, nikoli eksplicitno kot hipostazo – oziroma Bog

⁴ V krščanstvu Ljubezen ≠ ljubezen.

v tem odnosu z Drugim nima konstitutivnega značaja, značaja nujnega pogoja. Prav zato se drugi vedno piše kot Drugi, torej kot Absolut. Tudi njegova etika želi biti predvsem nadkonfesionalna, splošna, humanistična – s tem pa nujno nekrščanska. Levinas namreč pravi:

»Sam obstoj je zaradi intencionalnosti oživiljen s smislom, ki je prvotni ontološki smisel ničnosti. /.../ Toda obstoj v samem dogodku obstajanja, v tesnobi, pomeni ničnost. /.../ Vztrajam na neosebnosti povedka »je«⁵ ... V tem ni ne veselja ne darežljivosti: to je šum, ki prihaja po popolnem zanižanju šuma.« (33; 37)

Pristno krščanska situacijska etika to relacijo postavlja v trikotnik: jaz–Bog–drugi. V središču odnosa ni človek, ampak Bog. Moj odnos do drugega lahko poteka le preko Boga, nikoli brez njega, nikoli zgolj direktno k drugi osebi. Pri tovrstnem etičnem razsojanju se zato moramo vprašati, kaj bi na našem mestu verjetno storil Jezus. Vprašati se moramo, kako moj odnos do drugega vpliva na njegov odnos do Boga. V konkretnem primeru, ki smo ga omenili, se moramo vprašati, ali ni naša želja po manjšanju trpljenja na smrt bolnega očeta v bistvu egoistična in ali ni morda očetovo trpljenje (in skupaj z njim tudi naše) v skladu z Božjimi načrti, saj se Božja milost lahko izliva na ljudi tudi zaradi osmislitve trpljenja trpečega.

4. »Krščanska« razumnost

Na tem mestu se moramo vsaj na kratko dotakniti vprašanja »razumnosti«, točneje »krščanske razumnosti«. Naša trditev, da je v okvirih krščanske situacijske etike morda celo razumno razumeti trpljenje kot nekaj smiselnega, se običajnemu razumu upira kot nekaj povsem nelogičnega. D. B. Hart, ugledni filozof in teolog, piše:

»V krščanskem izročilu so razum cenili kot visoko in dragoceno stvar /.../, ker je bil notranje povezan z dostojanstvom bitij, ustvarjenih po Božji podobi; in ker je bilo tako /.../, da je razum vedno tudi moralnost in da je za to, da bi um postal docela razumski, potrebna ljubezen do bližnjega« (Hart 2013, 283).

S tem se strinjamo, a le deloma. Kako je namreč v tem kontekstu mogoče razumeti na primer kot moralen oziroma pravičen razum, ki vidi smisel v trpljenju? Razum, kot ga opisuje Hart, je lahko moralen in pravičen, vendar nikoli v svoji sekularni definiciji. Zato je prejšnjemu citatu po našem mnenju nujno treba dodati določujoči pridevnik: »V krščanskem izročilu so krščansko razumljen razum cenili ...«

Philippe Nemo v predgovoru h knjigi *Etika in neskončno* pravi:

⁵ Levinas v »je« (*es gibt*) ni videl daru, kot Heidegger, ampak je zanj povedek dogodek biti z Drugim – in v tem je edini smoter (kot intenca). V tem je tudi bistvo Levinasove metafizike kot etike (Levinas 1998, 33; 37).

»Kajti prvo vprašanje, tisto prek katerega se bit razpoči ter človeško postane ›drugače od biti‹ in hkrati transcendenca svetlu, je vprašanje, brez katerega je vse drugo nečimernost in praznost – to prvo vprašanje je pravičnost«. (Nemo, v: Levinas 1988, 22)

Pravičnost (moralnost) implicira poštenost, a tudi modrost. Če je prvo vprašanje pravičnost, mora drugo vprašanje biti modrost. In če je modrost ter z njo neločljivo povezan moralni razum resnično ključnega pomena, da se doseže pravičnost že na zemlji, potem lahko upravičeno domnevamo, da bo tudi Sveto pismo tako pomembno vprašanje obravnavalo izdatno.

In res. Med 73 knjigami Svetega pisma bi le težko našli kakšno, ki modrosti (razuma) ne bi obravnavala vsaj posredno, če že ne kot eno od svojih vodilnih tem. Ključno pa je spoznanje, da je za resnično (krščansko) modrost nujni predpogoj strah Božji, ponižnost (Prg 1,10; 3,7; 9,10; 15,33; Sir 1,14; 1,16; 1,18; 1,27; 11,1; 19,20; 2 Sam 23,3; 2 Krn 26,5; Ps 36,2; 111,10; Job 4,6 28,28, Jak, 1,5-8; Iz 33,6; Prd 12,13; 2 Kor 7,1; Rim 3,9-18) in da je krščanska modrost tuja, nasprotna sekularni modrosti, to je modrosti, ki želi biti modra brez Boga (1 Kor 1,19-31; 3,19-20; Iz 29,14; Jer 8,9; Kol 2,2-3; Jak 3,17; Job 37,24; Prg 2,6; 3,5; Ps 37,30-31; 119,104; Dan 2,21; Mt 11,25; Lk 10,21).

Kaj pomeni strah Božji v praktičnem smislu, kako se manifestira navzven, v vsakdanjem življenju? Modrost, ki se napaja iz strahu Božjega, postane Ljubezen. Takšna modrost-ljubezen ne vidi več le sebe, tudi ne vidi drugega kot Drugega (če se ozremo zopet na E. Levinasa), ampak vidi vedno in povsod le trikotnik jaz–Bog–drugi, ki izhaja iz svetopisemske zapovedi ljubezni: ljubiti je treba svojega Boga in svojega bližnjega kot ljubimo sebe. Vmes ni nikjer postavljen pogojnik, kot to mnogokrat želijo interpretirati eisegeti⁶ svetopisemskih besedil (Mr 12,32-33). Iz relacije izpustijo Boga in zagotavljajo, da je celotno bistvo Jezusove zapovedi povzeto v »Ljubi svojega bližnjega«, kar pa ne drži. Gre za inherentno (ontološko) korelacijo med vsemi tremi deli tega trikotnika, saj sicer več ne moremo govoriti o krščanski, ampak samo še o (nepopolni) človeški ljubezni.⁷

5. Svetopisemski primeri situacijske etike

Po našem mnenju v Svetem pismu lahko najdemo, če se v obravnavano tematiko poglobimo, precej primerov situacijske etike. Morda je prvi primer dvakratna zapoved, naj napolnijo zemljo Adamu in Evi ter Noetovim sinovom (1 Mz 1,28; 1 Mz 9,1), saj te zapovedi ni bilo mogoče izpolniti brez spolnih odnosov med brati in sestrami ter bratranci in sestričnimi – incest pa je seveda eden največjih gre-

⁶ Termin je skovan iz *eisegesis*, kot antipod *eksegesis*, oziroma iz njega izpeljanemu izrazu *ekseget*.

⁷ Izrek svetega Avguščina »Ljubi in delaj, kar hočeš« (*Dilige et quod vis fac*) se prav tako pogosto zlorablja kot argument dozdevno krščanske utemeljitve zadostnosti ljubezni med zgolj človeškimi akterji. Sveti Avguštin je svoj izrek utemeljil na Ljubezni in ne na ljubezni, zato resnično ljubiti ne more hkrati pomeniti pozabiti na Boga.

hov, ki se kaznuje s smrtjo. Vendar pa to postane šele s tretjo Mojzesovo knjigo (3 Mz 18; 20). Abraham, Izak in Jakob so vsi poročili svoje bližnje sorodnice. Sara je bila Abrahamova polsestra (1 Mz 20,1-12), Rebeka je bila vnukinja brata Izakovega očeta (1 Mz 24,15), Rahela pa je bila hči Labána, brata Jakobove matere (1 Mz 29,10). Menimo, da je Bog zunaj polja človeškega presojanja, da se njegova dela ne morejo razmejevati na etična in neetična⁸. Zato morda zgornja zapoved o napolnitvi zemlje vendarle ne sodi v kategorijo relacijske etike in morda zato v ta seznam ne smemo vključiti tudi poboja kanaanskih ljudstev (4 Mz 21,3; 5 Mz 20,17; Apd 13,19; 2 Sam 24,17; 2 Kr 19,35), čeprav se zdi, da neposredno nasprotujejo zapovedi »Ne ubijaj«⁹. Podobno bi lahko veljalo tudi za zapoved »Ne delaj si rezane podobe ...« (2, Mz 20,4), ki se zdi, da nasprotuje ukazu, da se naj na skrinjo zaveže naredita dva zlata keruba (25,18), ter za ukaz Mojzesu, da naj naredi bronasto kačo na drogu (4 Mz 21,8-9).

Menimo, da je zagotovo dober primer svetopisemske situacijske etike znani dogodek kamenjanja vlačuge, kjer gre Jezus preko zakonov takrat še veljavne Mojzesove postave (5 Mz 22,20-21); to je tudi zelo nenavadna in tako etično kot teološko težko razumljiva obuditev že štiri dni mrtvega Lazarja (Jn 11); to so nenazadnje vsi čudeži, ki jih je Jezus storil na sabat. Jezus prav tako ne pohvali Marte, ampak Marijo, ki je prešla racionalno in tradicijsko pogojeno dojemanje nastalega položaja in ga začutila v neformalni, situacijski pojavnosti, v kateri je potrebno le eno (Lk 10, 38-41). Dalje, v določeni situaciji je pustiti (enega) demona v sebi lahko celo bolje, kot pa ga izgnati, saj potem lahko namesto njega dobimo vase sedem še hujših demonov (Mt 12,43-45; Lk 11, 24-26). Potem, Jezus Pilatu pravi, da ima pri njegovi obsodbi na smrt celo manjši greh, kot pa tisti, ki so ga izročili njemu v obsodbo (Jn 19,11). Apostol Pavel svojim učencem polaga na srce, naj se podredijo svojim gostiteljem in tistim, ki jih nagovarjajo, da bi jih pridobili za vero v Kristusa (1 Kor 8,13; 1 Kor 9,20-21; Apd 16,3). Tako se prepreči pohujšanje svojega brata in se mu izkaže ljubezen iz vere (ne pa po veri).

Naslednji primeri svetopisemske situacijske etike so po našem mnenju še: »Ni namreč vse vsem v prid, ni vsaka duša zadovoljna s čimersibodi« (Sir 37,28), »Vsem sem postal vse ...« (1 Kor 9,19- 23);¹⁰ »Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo« (Rim 12,15); »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda za

⁸ Kot svetopisemska potrditev tega nam lahko služi kar celotna Jobova knjiga. Na tem mestu je treba opozoriti na nevarnost, da se od tega, da ne moremo soditi Boga, lahko kaj hitro preskoči na sklep, da torej sploh nima nobenega smisla razlagati si Božjo voljo, saj je človeški volji popolnoma tuja. In ker je Božja docela nespoznavna, nam ostane zgolj človeška volja – tudi kot edina merodajna v smislu moralnega odločanja. Vendar pa gre pri tem za razliko med zakaj in kako. Človek se ne sme spraševati, zakaj je Božja volja takšna in ne drugačna, ampak se mora spraševati, kaj je Božja volja. Slednja je v celoti razodeta v Svetem pismu, zlasti še evangelijih.

⁹ Zakaj je bilo po volji Boga pokončanih kar sedem narodov v kanaanski deželi, je že dolgo velik kamen spotike za marsikaterega verujočega, pa tudi za številne neverne kritike krščanstva ter Svetega pisma. Razlago za to po našem mnenju ponujajo nekateri zunajbiblični spisi, zlasti Enohova knjiga, a tudi samo Sveto pismo: ta etnocid je potrebno razumeti v luči zlasti 1 Mz 3,15 in 1 Mz 26,4 ter tudi (ali predvsem) 1 Mz 6.

¹⁰ Menimo, da je to eden najpomembnejših odlomkov, ki razkriva prisotnost in značaj trilateralne situacijske etike v Svetem pismu.

nekaj časa ... To pravim iz prizanesljivosti, ni pa ukaz« (1 Kor 7,5); potem »Kdor ni z menoj, je proti meni; in kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12,30), a na drugem mestu beremo »Kdor ni proti nam, je za nas« (Mr 9,40; paradoks, ki ga lahko razrešuje le trilateralna situacijska etika). Na drugem mestu lahko beremo: »Kajti nobeden med nami ne živi zase ...« (Rim 14,7); »Vem in sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič samo na sebi nečisto; a če kdo misli, da je kaj nečisto, je zanj nečisto. Če je torej tvoj brat užaloščen zaradi tega, kar ješ, ne ravnaš več v skladu z ljubeznijo« (Rim 14,14-15); »Nikar ne razdiraj Božjega dela zaradi jedi! Vse stvari so sicer čiste, vendar pa je slabo za človeka, če z jedjo koga pohušuje.« (Rim 14,20); »Tega vam ne pravim, ker ne bi imeli pravice do tega, ampak zato, da se vam sami postavimo za zgled, ki naj bi ga posnemali« (2 Tes 3,9). Jožef bi ob novici, da je noseča, moral Marijo zapustiti, a je ni (Mt 1,19-24); zatem, kar nekaj citatov je o tem, da je bolje biti pohabljen, kot pa grešiti in se pogubiti (Mt 5,29-30; Mt 18,8-9 Mr 9,43-47). O svojem odhodu Jezus pravi »... za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Samson ubije sebe, da bi s tem kaznoval krivičnike (Sod 16,28-30). David je imel v prešuštni zvezi z Urijevo ženo sina Salomona in iz te linije je izšel Jezus (Mt 1,6-16). Sari je moralo prej umreti več mož, da je prišel Tobija, ki ji je bil namenjen že pred vekom (Tob 6,14-18). Živi naj raje sledijo Jezusovemu nauku, zato »naj mrtvi pokopljejo mrtve« (Mt 8,22; Lk 9,60). Abraham je imel Hagaro, egiptovsko deklo,¹¹ ki mu je rodila Izmaela, ki je Gospod blagoslovil in je bil Izakov starejši polbrat. Bolje se je odločiti za hudobijo moškega, ki je manjša kot hudobija ženske (Sir 42,14). Kdor najde zaklad, je bolje, da gre in proda vse, kar ima, ter kupi njivo na kateri je skrit zaklad (Mt 13,44). V tem smislu razumemo tudi odlomek »Nosite bremena drug drugemu ...« (Gal 6,2). Zagotovo sodi sem Marijin odgovor »Glej, Gospodova služabnica sem ...« (Lk 1,38); potem tudi znana Jezusova pripoved o služenju drugemu: »... Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 35-45). Nadalje je to tudi odlomek »Če ... ne postanete kakor otroci ...« (Mt, 18, 3); ter znani priliki o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) in bogatem mladeniču: »Še eno ti manjka: prodaj vse ...« (Lk 18,22). Svetopisemsko situacijsko je tudi nenavadno »dopuščanje« sobivanja plevla ljuljke s pšenico (Mt 13,25-40) in prekletje smokve (Mr 11,21). Nedvomno pa v to skupino svetopisemskih primerov sodijo še blagri z govora na gori, saj je v določenem primeru (če se zavedamo prihodnjega plačila v nebesih) dobro biti ubog, žalosten, lačen, preganjan, zasramovan (Mt 5; Lk 6,20-23), ter prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29-37). Sem pa končno lahko prištejemo tudi Jezusovo učenje, da v primeru nespoštovanja njegovega nauka nekdo lahko ima greh ali pa ga nima – odvisno od tega, ali je ta nekdo »slep« in »gluh« ali pa ni (Jn 9,41; 15,22-24); ter, da je po Gospodovi volji za Pavla bolje, da ima satanovega angela v sebi, kot pa, da bi se prevzel.¹²

¹¹ V Ezrovi knjigi beremo, da bi se Izraelci morali ločevati od ostalih ljudstev in se z njimi ne mešati (Ezr 9).

¹² Biti močan, ko si slaboten, se sliši kot oksimoron, ki pa postane znotraj trilateralne svetopisemske situacijske etike razumljiv. Pavel vse, kar počne, počne zaradi drugega, zaradi bližnjega, ki mu na ta način lahko bolje pomaga do odrešenja. Odlomku namreč sledi poglavje o Pavlovi skrbi za cerkev v Korintu.

Mnogo od zgoraj naštetega povzema prerokba Jeremije: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal ...« (Jer 31,33). Človek namreč od Kristusa naprej presoja po novozaveznem srcu, ne več po hladnem starozaveznem razumu. Za zapovedmi zdaj lahko prepozna Dobro in Ljubezen (Alfo in Omega), ne pa racionalnost obligacijskega zakonika, ki zapoveduje oko za oko in zob za zob. To pa je po našem mnenju samo bistvo trilateralne krščanske situacijske etike.

6. Sklep

Z vidika etike, kot smo jo opredelili zgoraj, kdo ima torej prav – nekdanji papež Janez Pavel II. ali papež Frančišek? Zagotovo nima prav Joseph Fletcher s svojo definicijo relativne, pragmatične in personalne situacijske etike, ki pod krinko le dvostranske agape v določenih okoliščinah dovoljuje tudi evgeniko, evtanazijo, abortus in zmanjševanje populacije. Vendar, ali je Frančiškova misel »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj se nahajajo v takem ali drugačnem položaju« (Frančišek 2016, 180–181) lahko mišljena še kako drugače kot situacijsko? In če da, ali je ta situacijskost bližje situacijski etiki J. Fletcherja ali vendarle svetopisemski trilateralni situacijski etiki, kot smo jo orisali zgoraj? Naš odgovor na prvo vprašanje je »ne«, na drugo pa, da je Frančiškova misel skoraj zagotovo bližje slednji, tudi kot epikija. Kot takšna pa se nam ne kaže več kot nujno nasprotna učenju svetega Janeza Pavla II. Težava, ki je podlaga mnogih kritik, je tako sama interpretacija oziroma razumevanje prave ločnice med eno in drugo etiko, hkrati pa togost v dojemljanju situacije, neredko izhajajoča iz pretirano statične predstave o Bogu in črkobralskega razumevanja Svetega pisma, zlasti Stare zaveze.

Če na kratko povzamemo najpomembnejše: glede na vse navedeno lahko zagovarjamo le trilateralno ontologijo. Prvič torej ontologijo kot tako, in drugič, ontologijo, ki konstituira jaz šele preko trilateralne (trismerne) relacije jaz–Bog–drugi. Zato je prepoved metafizike v utemeljevanju vsakršne sekularne etike – kar zagovarjajo mnogi sodobni filozofi, sociologi, etiki in drugi avtorji – velika ovira za to, da bi se sekularna etika lahko povsem približala krščanski.¹³ Resda zlasti znotraj evangeličanskega izročila etičnost ravnanja ni pogojena s strogo konfesionalno pripadnostjo in svetopisemska etika je lahko primerna nadkonfesionalna podlaga v mnogih splošnoetičnih razmislekih. Kljub vsemu pa prepad v razmerju do laično-sekularne etike ostaja: celovitosti krščanske etike brez upoštevanja resničnosti človekove biti, ki je podarjena od Pred-Biti, preprosto ne more biti. Zato resnično krščanski (katoliški) etos nikoli ne bo del nekega »višjega« sinkretistično-eklektičnega svetovnega etosa, v katerem se kot v nekakšnem etičnem talilnem loncu enakopravno stapljajo in ena v drugo zlivajo prav vse etike tega sveta, marveč lahko za verujočega velja le obratno: vsaka druga etika tega sveta je lahko le bolj-

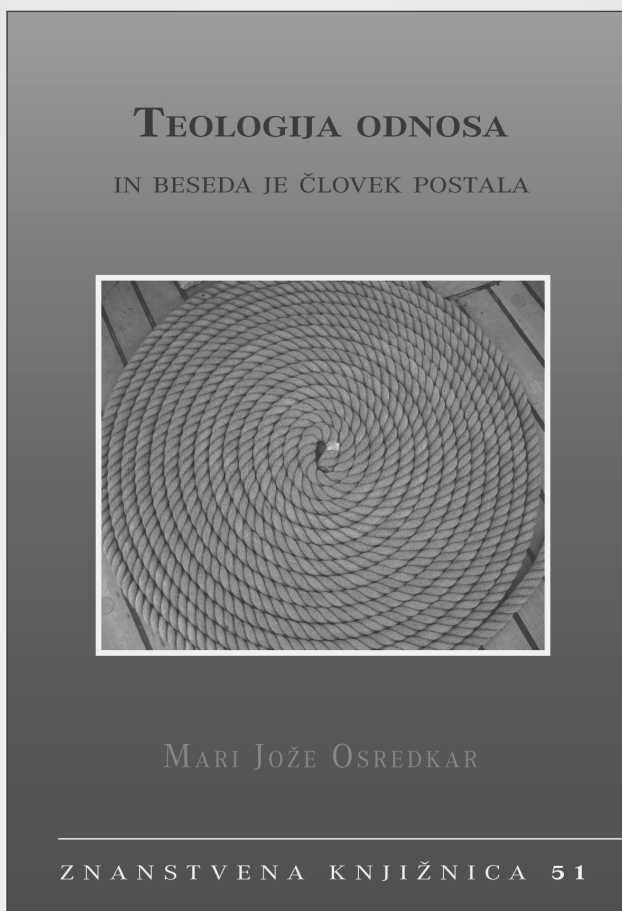
¹³ Kant to razume povsem drugače: »But in order to discover this connection we must, /... /, take a step into metaphysics, /... /, we must enter the metaphysics of morals.« (Kant 1981, 426)

ši ali slabši približek krščanskega etosa. Takšna etična drža sicer ni ravno samoumevna. To dokazuje že dejstvo, da v delu Projekt Weltethos intenco ustvarjanja enotnega planetarnega etosa zagovarja celo tako znani teolog, kot je H. Küng (1991).

Popolnost človeka oziroma »popolni humanizem«, kot ga razumemo, torej nikakor ni pozitivistični razsvetljensko-liberalni humanizem, ki si prizadeva »za dobro brez Boga«, za človeka »svobodnega spon« vsakršne na veri temelječe identitete, ki bi bila vezana na kar koli zunaj njega samega. Tak popolni humanizem, kolikor bolj spoštuje človeka v njegovi resnični celovitosti, v njegovi resnični »popolnosti« – kot to definira D. B. Hart (2013, 213) –, lahko razume sebe in drugega le skozi Boga.

Reference

- Aardweg, Gerard J. M. van den, et al.** 2017. *Correctio filialis*. <http://www.correctiofilialis.org/signatories/> (pridobljeno 16. 7. 2018).
- Akvinski, Tomaž.** 2006. *The Summa Theologica*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Almond, Brenda, ur.** 1995. *Introducing applied ethics*. Zbornik. Oxford: Cambridge: Blackwell.
- Fletcher, Joseph.** 1967. *Moral responsibility: situation ethics at work*. Philadelphia: Westminster Press.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Postsinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2013. *Ateistične zablode: krščanska revolucija in njeni modni sovražniki*. Ljubljana: KUD Logos.
- Hribar, Tine.** 2017. *Nesmrtnost in neumrljivost: Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Zv. 2. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- Kant, Immanuel.** 1981. *Grounding for the metaphysics of morals*. 2. izd. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Küng, Hans.** 1991. *Projekt Weltethos*. 3. Aufl. München: Piper.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno: Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Mulchany, Tom.** 2017. *Why Amoris laetitia is much worse than originally thought*. Catholic strength. November. <https://catholicstrength.com/2017/11/02/why-amoris-laetitia-is-much-worse-than-originally-thought/> (pridobljeno 16. 7. 2018).
- Stein, Edith.** 2015. *Končna in večna bit: poskus vzpona do smisla biti*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2008. Slovenski standardni prevod. 8. ponatis. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,71—82

Besedilo prejeto/Received:02/2019; Sprejeto/Accepted:05/2019

UDK/UDC: 929Ušeničnik A.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Trontelj>

Nik Trontelj

Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani

Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana

Povzetek: Aleš Ušeničnik je bil učitelj filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do konca druge svetovne vojne. Pred ustanovitvijo Teološke fakultete je že od leta 1897 poučeval teologijo in filozofijo na Škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Po koncu prve svetovne vojne je sodeloval pri ustanovitvi Univerze v Ljubljani in v njenem okviru tudi Teološke fakultete. Leta 1919 je bil med prvimi učitelji, ki jih je kralj imenoval na položaj na Teološki fakulteti. Do upokojitve v letu 1938 je na Teološki fakulteti in Univerzi poleg učiteljskega dela večkrat opravljal tudi vodstvene službe. Z dolgoletnim učiteljskim delom in pomembnimi upravnimi službami se je pomembno zapisal v zgodovino slovenskega visokega šolstva in ljubljanske univerze. Prispevek je razdeljen na dva dela: najprej predstavljamo Ušeničnikovo izobraževanje in nato poučevanje na bogoslovnem učilišču. V drugem delu razprave pa obravnavamo njegovo delovanje na Teološki fakulteti: okoliščine njegovega imenovanja in učiteljsko delo. Pri predstavitvi učiteljskega dela opisujemo tudi vsebinsko zasnovo filozofskega seminarja in predavanj iz filozofije.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, krščanska filozofija, novosholastika

Abstract: Aleš Ušeničnik was a professor of philosophy at the Faculty of Theology in Ljubljana from its founding to the end of the Second World War. Since 1897 and prior to the founding of the Faculty of Theology, he had been teaching theological and philosophical subjects at the diocesan seminary college in Ljubljana. He participated in efforts for the establishment of the Faculty of Theology and the University of Ljubljana after the First World War. He was among the first professors who were appointed to the Faculty of Theology by the king in 1919. Before his retirement in 1938, he had also been serving in various leadership positions at the Faculty of Theology and University. With many years of teaching and leadership work, he left a significant mark in the development of Slovene higher education and the University of Ljubljana as its prominent contributor. This article is divided into two parts. The first part discusses

Ušeničnik's education and his teaching years at the diocesan seminary college. The focus in the second part of the article is on his work at the Faculty of Theology, including the circumstances of his appointment and professorship. A special emphasis is given to the presentation of a subject matter of philosophical seminars and lectures in philosophy.

Key words: Aleš Ušeničnik, Faculty of Theology, University of Ljubljana, Christian philosophy, Neo-scholasticism

1. Uvod

Jubilej stoletnice delovanja Univerze v Ljubljani in njene članice Teološke fakultete nam ponuja priložnost, da se s posebno hvaležnostjo spominjamo zaslužnih posameznikov, ki so s svojim znanjem in strokovno usposobljenostjo omogočili ustanovitev in uspešen začetek delovanja slovenske univerze v Ljubljani. Eden izmed njih je bil tudi bogoslovni profesor dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952), vrhunsko izobraženi učenjak in tedaj že dolgoletni predavatelj na Bogoslovnem učilišču v Ljubljani. V času priprav na ustanovitev univerzitetnega šolstva v Ljubljani je sodeloval pri delu Vseučiliške komisije in kot član teološke podkomisije organiziral ustanovitev univerzitetne teološke fakultete. Ušeničnik je bil v skupini prvih učiteljev ljubljanske univerze, ki so bili za profesorje na naši univerzi imenovani 31. avgusta 1919 s kraljevim ukazom. Bil je tudi eden izmed prvih treh teologov, ki so bili istega dne postavljeni v službo na Teološki fakulteti; poleg Aleša Ušeničnika sta bila imenovana dr. Franc Ušeničnik in dr. Janez Zore (Miklavčič in Smolik 1969, 568). Ušeničnik je na fakulteti deloval pri stolici za krščansko filozofijo. V našem prispevku bomo na podlagi virov osvetlili njegove stopnje izobraževanja in poučevanja teoloških predmetov na bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Drugi del razprave pa bo namenjen obravnavi njegovega delovanja na Teološki fakulteti. Pri tem bomo najprej predstavili okoliščine Ušeničnikovega imenovanja in njegovo učiteljsko delo. Zatem bomo posebno pozornost namenili vsebinski predstavitvi filozofskega seminarja in predavanj iz filozofije, ki je bila njegova glavna študijska disciplina.

2. Ušeničnikova izobrazba in učiteljsko delovanje na bogoslovnem učilišču v Ljubljani

Na podlagi pregleda uradnih listin bomo najprej predstavili višje stopnje Ušeničnikovega izobraževanja; gimnazijsko izobrazbo v domovini ter študij teologije in filozofije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu. Ušeničnik se je po končani osnovni šoli, ki jo je obiskoval v domačih Poljanah in v Škofji Loki, zaradi velike nadarjenosti vpisal na osemletno Cesarsko-kraljevo gimnazijo v Ljubljani. V gimnazijskih letih (1880–88) je bival v dijaškem semenišču, imenovanem Alojzijevešče, kjer se je oblikoval tako intelektualno kot tudi duhovno; ob zaključku šolanja se je odločil za duhovniški poklic.

Ušeničnikovo maturitetno spričevalo iz leta 1888 pričuje o izvrstnem dijaku, ki je maturo opravil z odličnim uspehom.¹ Gimnazijsko izobraževanje je na Cesarsko-kraljevi gimnaziji v Ljubljani začel v šolskem letu 1880/81 in svoje osemletno šolanje zaključil z maturo v šolskem letu 1887/88. Na podlagi opravljenega maturitetnega izpita pred izpitno komisijo je 20. julija 1888 prejel spričevalo. Večino šolskih predmetov je opravil z odličnim uspehom. Z oceno »odlično« je opravil naslednje predmete: verouk, latinski jezik, grški jezik, nemški jezik, slovenski jezik, zgodovina in geografija, fizika, prirodoslovje, filozofska propedeutika. Z oceno »pohvalno« je zaključil matematiko in italijanski jezik, prav tako so s pohvalnim uspehom ovrednotili njegovo vedenje. Uradno spričevalo se zaključuje s končno ugotovitvijo: »Ker je torej eksaminand zadostil zakonitim zahtevam z odličnim uspehom (mit Auszeichnung), se mu da ta svedočba o zrelosti za univerzitetne študije«. Na listini z dne 20. julija 1888 sta podpisana cesarsko-kraljevi deželni šolski nadzornik in cesarsko-kraljevi ravnatelj (ZAMU IV – 69, Maturitetna svedočba, 1888).

Kot že omenjeno zgoraj, je Ušeničnik po zaključenem gimnazijskem izobraževanju vstopil v bogoslovje. Tedanji ljubljanski škof Jakob Missia ga je poslal na študij v Rim, kjer mu je uredil brezplačno bivanje v zavodu Germanik – spadal je namreč med najbolj nadarjene duhovniške kandidate (Bobič 2011, 162). Aleš Ušeničnik se je tako uvrstil v vrsto ljubljanskih bogoslovcev, ki so ob koncu 19. stoletja študirali v Rimu. Med njimi je bil tudi Alešev starejši brat Franc Ušeničnik, kasnejši učitelj na Teološki fakulteti v Ljubljani in njen prvi dekan. Ušeničnik je v rimskih študijskih letih dobro spoznal sholastično misel in filozofijo sv. Tomaža Akvinskega.

Na univerzi Gregoriana je dosegel doktorat iz filozofije. Ušeničnikov prevod uradne latinske doktorske diplome iz leta 1926 dokazuje, da je prvi doktorat dosegel na zagovoru pred izpitno komisijo doktorjev filozofije 26. junija 1891 (ZAMU IV – 69, Doktorska diploma iz filozofije, 1891). Na zastavljena vprašanja je Ušeničnik odgovoril ustrezno, zato so vsi člani komisije uspešno opravljen zagovor potrdili in mu podelili doktorat iz filozofije. Doktorska listina se sklene takole:

»Ker je g. Aleksij Ušeničnik dajal več let dokaze lepega vedenja in krščanske kreposti in ker je s pismeno disertacijo in posebnim izpitom dokazal svoje znanje filozofskih znanosti, so vsi tega mnenja, naj se mu radi krepostnosti in znanja podeli doktorat filozofije. G. Aleksij Ušeničnik je na to izpovedal vero in se slovesno zavzel, da bo vedno in povsod branil nauke katoliške Cerkve. Mi pa smo s papeškim pooblaščenjem /.../ g. Aleksija Ušeničnika razglasili za doktorja filozofije in mu dali oblast, da rabi vse pravice, oblasti, insignije in privilegije filozofskega doktorata. Opominjamo pa veleučenega g. Aleksija Ušeničnika, da pravice, učiti kjerkoli filozofijo, ki mu sedaj pristoji, ne rabi, kolikor mogoče, razen z dovoljenjem pristojne oblasti. Znanje pa, ki si ga je pridobil, naj modro in vrlo rabi v obrambo tistih oblasti, ki jih je Vsemogočni postavil v Cerkvi in državi! V Rimu, 10. avgusta 1891.«

¹ Gre za kasnejši lastnoročni Ušeničnikov prepis maturitetnega spričevala, ki ga je za službene potrebe kot uslužbenec Univerze iz nemščine tudi prevedel. Podobno je iz izvirnih jezikov prevedel mnoge svoje zgodnje uradne dokumente, ki jih hrani ZAMU in jih navajamo v prispevku.

Dr. Ušeničnik je ostal v Rimu še naslednja 4 leta. 28. oktobra 1894 je v Germaniku prejel mašniško posvečenje in postal duhovnik (Pirc 1986, 22). 1. junija 1895 je na Gregoriani uspešno opravil zagovor pred doktorji profesorji teološke fakultete, ki so mu podelili doktorat iz teologije. V arhivu Zgodovinskega arhiva in muzeja Univerze v Ljubljani (ZAMU) hranijo slovenski prevod Ušeničnikove doktorske diplome iz teologije (6. junij 1895), ki je bila izvirno izdana v latinščini, a jo je Ušeničnik kasneje kot uslužbenec Univerze v Ljubljani za potrebe svojega službenega lista lastnoročno prepisal v slovenskem prevodu (ZAMU IV – 69, Doktorska diploma iz bogoslovja, 1895). Uradno besedilo je podobno besedilu doktorske diplome iz filozofije, ki ga navajamo zgoraj.

Po zaključenem študiju v Rimu se je Ušeničnik poleti vrnil v domovino. Le en mesec po podelitvi doktorata iz teologije je bil mladi doktor postavljen na svoje prvo duhovniško delovno mesto. Ljubljanski škof Jakob Missia ga je 13. julija 1895 imenoval za kaplana v Stari Loki. Izdani dekret Ušeničnika že naziva kot »doktorja bogoslovja in modroslovja«. Besedilo pravi: »S tem dekretom, ki ga boste pokazali, čim nastopite službo, g. dekanu, Vas imenujemo za drugega kaplana v Stari Loki in Vas pooblašamo za dušno pastirstvo v župnijski cerkvi sv. Jurija kakor tudi v drugih cerkvah naše škofije, če Vas bo s privoljenjem Vašega župnika kak drugi dušni pastir prosil pomoči« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto kaplana v Stari Loki, 1895).

Ušeničnik je kaplansko službo v Stari Loki opravljal le dobro leto, nato pa je že prejel novo odločbo ljubljanskega knezoškofijskega ordinariata. 5. novembra 1896 je bil premeščen v ljubljansko stolno cerkev sv. Nikolaja, kjer je nastopil službo stolnega vikarja (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto stolnega vikarja v Ljubljani, 1896). Besedilo dokumenta je podobno dekretu o imenovanju v kaplansko službo v Stari Loki, ki ga navajamo zgoraj.

Verjetno je Ušeničnik prišel v Ljubljano zaradi načrta škofijskega ordinariata, da visoko izobraženi škofijski duhovnik nastopi učiteljsko službo na Bogoslovnem učilišču. Že po nekaj mesecih bivanja v Ljubljani je 24. marca 1897 namreč prejel novo uradno listino. Škof Missia, ki je bil Ušeničnika pred devetimi leti poslal na študij v Rim, ga je sedaj imenoval za nadomestnega profesorja Janeza Evangelista Kreka na bogoslovnem učilišču. Škof tako piše Alešu Ušeničniku, stolnemu vikarju v Ljubljani: »S tem dekretom Vas imenujemo za suplenta fundamentalne teologije in filozofije na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Službo Vam je nastopiti 28. marca 1897.« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto suplenta na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1897) Ušeničnik je tedaj nastopil učiteljsko službo, ki je njegovo nadaljnjo poklicno pot najbolj zaznamovala. Na bogoslovnem učilišču je poučeval do zadnjega leta svojega delovanja in ustanovitve Teološke fakultete v letu 1919.

Ušeničnik je na bogoslovnem učilišču tri leta poučeval kot suplent, nato pa ga je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič imenoval za rednega profesorja dogmatične teologije, ki jo je do tedaj poučeval Frančišek Lampe, a je ob koncu septembra 1900 nepričakovano umrl. Ušeničnik je tako zapolnil izpraznjeno mesto

učitelja dogmatike. Dopis knezoškofijskega ordinariata v Ljubljani z dne 1. oktobra 1900, ki je bil naslovljen na stolnega vikarja, doktorja teologije in filozofije Aleša Ušeničnika, pravi takole:

»Vaše zgledno duhovniško življenje, Vaša temeljita bogoslovna izobrazba in spretnost za bogoslovna predavanja, katero ste že tudi dejansko pokazali, nas nagiba, da Vas imenujemo profesorja specialne dogmatike na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, trdno se nadejajoči, da boste skušali, kakor doslej, tudi v tem svojem važnem poklicu z vso vnemo in vestnostjo delovati v čast božjo in blagor škofije. V to naj Vam dá Vsemogočni svoj blagoslov. V smislu cerkvenih določil Vam tudi naročamo, da pridete semkaj izpovedat katoliško vero.« (ZAMU IV – 69, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1900)

Ušeničnik je od leta 1907 na ljubljanskem bogoslovnem učilišču poučeval tudi sociologijo, v katero se je za potrebe svojih predavanj temeljito poglobil. Leta 1910 je tako izdal obsežno delo *Sociologija*, ki ob Krekovi najslavnejši knjigi *Socijalizem* (1901) velja za temeljno delo v zgodovini slovenske sociološke vede. Ušeničnikovo sociološko študijo lahko uvrstimo med kvalitetnejša mednarodna dela na tem področju. Dr. Lampe je ob njenem izidu v svoji oceni zapisal, da lahko »dr. Ušeničnikovo knjigo stavimo med najboljše, kar se je napisalo o tej vedi«, saj je dr. Aleš Ušeničnik »tih in miren učenjak, ki nabira snov z bučelično pridnostjo in vsako trditev vestno pretehta in oceni njeno vrednost« (Lampe 1910, 283). Ušeničnik je sociologijo kasneje predaval tudi na Teološki fakulteti.

3. Ušeničnikovo delovanje na Teološki fakulteti v Ljubljani

3.1 Imenovanje na profesorsko mesto na Teološki fakulteti

Aleš Ušeničnik je od začetka deloval pri Vseučiliški komisiji, ki je organizirala ustanovitev ljubljanske univerze in spada med najzaslužnejše posameznike za začetek njenega delovanja v letu 1919. Bil je tudi član tričlanske teološke podkomisije za ustanovitev teološke fakultete in podkomisije za novo univerzitetno knjižnico (Miklavčič in Smolik 1969, 568). Teološka podkomisija je morala predlagati kandidate za osnovanje učiteljskega zbora bodoče teološke fakultete. Vsak učitelj Univerze v Ljubljani je moral pridobiti potrditev o svoji strokovni usposobljenosti od ene izmed že delujočih fakultet. Prvi teološki učiteljski kandidati z bogoslovne šole so tako za pridobitev potrdila zaprosili teološko fakulteto v Zagrebu, ki je v marcu 1919 izdala potrdilo za učiteljsko usposobljenost prvih treh učiteljev (Kolar 2009, 60).² Akt o kvalifikaciji, ki ga hrani arhiv teološke fakultete v Zagrebu, priča, da je

² Glede na poročilo teološke podkomisije pri Vseučiliški komisiji z dne 13. marca 1919 (Polec 1929, 229) lahko sklepamo, da so prvi trije predavatelji (A. Ušeničnik, F. Ušeničnik, J. Zore) prejeli izjavo zagrebške teološke fakultete o svoji strokovni usposobljenosti že pred 13. marcem. Izjava o kvalifikaciji, ki jo hrani

bil Aleš Ušeničnik za univerzitetnega profesorja potrjen. Omenjeni dokument tako pravi: »Na podlagi predloženih »curricula vitae« in spisov izjavlja zagrebška bogoslovna fakulteta, da so gg. bogoslovni profesorji dr. Aleksij Ušeničnik, dr. Franjo Ušeničnik in dr. Ivan Zore znanstveno povsem kvalificirani za vseučiliške profesorje.« (AKBF, Strokovna kvalifikacija vseučiliških profesorjev, 1919)

Prvi trije potrjeni učitelji Teološke fakultete so bili potem predlagani še Vseučiliški komisiji (Polec 1929, 229).³ Brata Ušeničnik in Zore so bili nato 31. avgusta 1919 s kraljevim ukazom tudi uradno postavljeni v službo. Prestolonaslednik Aleksander je v uradnem dopisu, ki je ohranjen v kasnejšem prepisu, Ušeničnika imenoval za rednega profesorja z naslednjimi besedami: »Njegovo kraljevsko Visočanstvo Aleksandar naslednik prestola /.../ na predlog gospodina ministra prosвете blagovolio je ukazom svojim od današnjeg dana postaviti za redovnog profesora na teološkom fakultetu univerziteta u Ljubljani Dr. Aleksija Ušeničnika, bogoslovnog profesora u Ljubljani. U Beogradu 31. avgusta 1919 godine.« (ZAMU IV – 69, Prestolonaslednikovo imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, 1919)

3.2 Profesura na Teološki fakulteti

Ušeničnik je 1. septembra 1919 postal član učnega kolegija na Teološki fakulteti in zasedel stolicu za krščansko filozofijo. Na Teološki fakulteti je ponovno začel predavati filozofijo, ki se je ločila od osnovnega bogoslovja (Polec 1929, 227; 478). Vsako študijsko leto je izvajal filozofski seminar⁴ in do leta 1933 predaval tudi sociologijo. Ušeničnik je na Teološki fakulteti honorarno predaval tudi še po svoji upokojitvi (1938), saj je do konca druge svetovne vojne izvajal predmet o »Summi« sv. Tomaža Akvinskega (Pirc 1986, 24; Miklavčič in Smolik 1969, 570).

Študijski predmeti, ki jih je na Teološki fakulteti predaval Ušeničnik, so bili uvrščeni v filozofsko-dogmatično skupino. Ušeničnik je bil nosilec predmetov s področja krščanske filozofije. Seznam strokovnih področij Teološke fakultete iz študijskega leta 1926/27 poleg krščanske filozofije navaja tudi druge predmete in njihove nosilce v filozofsko-dogmatični skupini: (primerjalno) veroslovje (Ehrlich), osnovno bogoslovje (Grivec), sistematična dogmatika (Fabijan), historična dogmatika (Lukman) (ATF, Stroke in nastavniki na Teološki fakulteti, l. 1926–27). Omenjena skupina se je šele po Ušeničnikovi upokojitvi v študijskem letu 1940/41 razdelila v ločeni skupini za filozofijo in dogmatiko, filozofski predmeti pa so bili uvrščeni v filozofsko skupino (ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944).

Ušeničnik je že od svojih prvih učiteljskih let v bogoslovnem semenišču veljal za odličnega predavatelja, o čemer so kasneje pripovedovali njegovi študentje.

arhiv Teološke fakultete v Zagrebu, datuma izdaje nima pripisanega, v literaturi pa se kot datum pojavlja 21. marec.

³ A. Ušeničnik, F. Ušeničnik in J. Zore so poročili teološke podkomisije o ustanavljanju Teološke fakultete 13. marca 1919 priložili svoje strokovne življenjepise in izjavo zagrebške teološke fakultete o svoji strokovni usposobljenosti. Navedena letnica 1929 je v viru (Polec 1929, 229) le posledica tiskarske napake.

⁴ Dr. Ušeničnik filozofskega seminarja zaradi mnogih drugih delovnih obveznosti ni izvajal le v študijskem letu 1922/23, ko je na Univerzi opravljal službo rektorja.

Tudi na Teološki fakulteti je Ušeničnik s predavanji, ki so odsevala njegovo globoko osebnost, slušatelje navduševal (Strle 1968, 186; 189–90). Ušeničnikovo uspešno pedagoško delo na fakulteti mu je omogočilo, da je v državni službi napredoval. Kralj Aleksander je 24. oktobra 1926 na predlog Ministrstva za prosveto Ušeničnika imenoval za rednega profesorja na Teološki fakulteti s pravicami uradnika 2. skupine 1. kategorije. Pred imenovanjem je bil redni profesor 3. skupine 1. kategorije (ZAMU IV – 69, Kraljevo imenovanje Aleša Ušeničnika za rednega profesorja 2. skupine 1. kategorije, 1926). Ta odlok je vplival na višino Ušeničnikovih prejemkov, obenem pa je pomenil tudi priznanje njegovemu dotedanjemu učiteljskemu delu. Ušeničnik se je po skoraj dveh desetletjih delovanja na Teološki fakulteti uradno upokojil leta 1938 – službe na Univerzi v Ljubljani je bil uradno razrešen 7. marca 1938 (ZAMU IV – 69, Izpisek iz uslužbenskega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938). V študijskem letu 1938/39 je tako študijske predmete s področja krščanske filozofije začel poučevati dr. Janez Janžekovič. Ušeničnikovo učiteljsko delo pri filozofiji, ki je bilo njegovo glavno strokovno področje, zasluži posebno pozornost, zato bomo v nadaljevanju vsebino in izvedbo njegovih predavanj pri filozofiji in filozofskem seminarju predstavili natančneje.

Pri orisu Ušeničnikovega delovanja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani moramo omeniti še njegove vodstvene službe v upravi obeh ustanov. Aleš Ušeničnik je bil na Teološki fakulteti trikrat izvoljen za dekana. Dekanski mandat je trajal po eno študijsko leto. Ušeničnik je v presledkih dekanoval v letih 1920/21, 1926/27 in 1932/33. V študijskem letu 1922/23 pa je bil rektor Univerze v Ljubljani (Kolar 2009, 70; Miklavčič in Smolik 1969, 569). Po izteku dekanskih mandatov je vedno opravljal še enoletno službo prodekana. Po letu rektorata je bil prorektor Univerze. Ušeničnik je bil kot redni profesor, dekan in rektor pogosto član različnih univerzitetnih upravnih organov.

3.3 Predavanja iz filozofije

Aleš Ušeničnik je na Teološki fakulteti filozofijo predaval vsa leta svojega delovanja, od prvega študijskega leta 1919/20, pa vse do 1937/38, ko se je upokojil. Tudi po upokojitvi je na Teološki fakulteti honorarno poučeval še nekaj let. Pri izvedbi filozofskih predmetov so mu občasno pomagali nekateri profesorji iz drugih študijskih skupin, ki so predavali različne predmete s področja filozofije. Od študijskega leta 1932/33 do 1935 je tako npr. veroslovec Lambert Ehrlich predaval teodicejo v luči (zgodovine) verstev, od študijskega leta 1935/36 do Ušeničnikove upokojitve pa izmenično kozmologijo in filozofijo religije. Predavatelj cerkvene zgodovine Josip Turk je predaval zgodovino filozofije, predavatelj moralne teologije Josip Ujčić pa etiko (ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944; Juhant 1990, 46).

Pri predavanjih za filozofijo je Ušeničnik uporabljal svoja lastna skripta. Za predmet Uvod v filozofijo je že leta 1921 pripravil učbenik *Spoznavno-kritični del*, tri leta kasneje pa izdal še *Metafizični del*. Obe deli skupaj sestavljata zaokroženo celoto *Uvod v filozofijo*. Verjetno je pri predavanjih uporabljal tudi skripta *Ontologija* iz leta 1924, ki jih je dodal zbirki *Uvod v filozofijo* (Pirc 1986, 31).

Uporaben vir za globlji vpogled v vsebino filozofskih študijskih predmetov v posameznih študijskih letih so letna poročila o učiteljskem delu. Ušeničnik je moral kot član profesorskega zbora ob zaključku letnega semestra dekanatu Teološke fakultete vsako leto oddati svoje poročilo. Poročila nudijo vpogled v vsebino študijskih predmetov in osvetljujejo pedagoško delo. V Arhivu Teološke fakultete in Nadškofijskem arhivu v Ljubljani hranijo skoraj vsa Ušeničnikova poročila iz obdobja njegovega delovanja na Teološki fakulteti. Ušeničnik je vsa poročila napisal lastnoročno in v njih posredoval bistvene podatke o izvajanih predmetih, tako tudi o vsebinskih poudarkih, časovni izvedbi, številu slušateljev, izpitnih obveznostih ipd. V najstarejšem ohranjenem poročilu Ušeničnik predstavlja svoje delo v študijskem letu 1921/22 (ATF, Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922). Poročilo navajamo v celoti:

»Redni profesor dr. Aleš Ušeničnik je v štud. letu 1921/22 v zimskem in poletnem semestru predaval filozofijo po 6 ur na teden. Obdelal je noetiko in ontologijo. Rednih slušateljev je bilo v zimskem semestru 31, v poletnem 27. V zimskem semestru jih je 26 delalo kolokvijski izpit in sicer poprek s prav dobrim uspehom. Za poletni semester se jih je oglasilo za kolokvijski izpit 25. V filozofskem seminarju je bilo zimski semester 17, v poletnem 14 članov. Obravnavali smo posebej v zimskem semestru problem svobodne volje, v poletnem nauk o idejah. Poleg tega je isti profesor predaval po 1 uro na teden sociologijo. Rednih slušateljev je bilo zimski semester 53, poletni 51. V poletnem semestru je delalo 25 slušateljev kolokvijski izpit. V Ljubljani, 19. junija 1922. Dr. Aleš Ušeničnik.«

Podobno zasnovo imajo tudi poročila iz poznejših let. V poročilu za leto 1922/23 Ušeničnik pravi, da je oba semestra predaval metafiziko po 6 ur na teden. Obisk slušateljev naj bi bil »jako priden«. V tem študijskem letu je Ušeničnik opravljal službo rektorja, kar je navedel tudi v poročilu. Ušeničnik pravi: »Filozofskega seminarja to leto nisem vodil, ker sem bil preveč zaposlen z rektoratom« (ATF, Poročilo red. prof. filozofije na teološki fak. dr. Al. Ušeničnika za štud. l. 1922/23, 30. junija 1923). V študijskem letu 1926/27 je v obeh semestrih predaval posebno filozofijo, »t.j. najvažnejša poglavja iz kozmologije, psihologije in teodiceje«.⁵ Pri sociologiji je obrav-

⁵ Upokojeni honorarni predavatelj dr. Aleš Ušeničnik je junija 1938 pripravil pregled vsebine predmetov, ki jih je predaval. Dekanat Teološke fakultete je vsebinske preglede vseh predmetov, ki so se predavali na fakulteti, poslal škofijskemu ordinariatu v Ljubljani. V Ušeničnikovem pregledu snovi so predstavljene tudi vsebine psihologije, kozmologije in teodiceje.

Ušeničnik je snov za psihologijo razdelil v dva dela. Pri empiričnem delu je obravnaval psihične pojave, zavest in podzavest, psihoanalizo in naslednje vsebine: o čutih, čustvih, spominu, nagonih, umu, hotenju, svobodni volji ipd. Drugi del psihologije je naslovil »o duši« in nasproti materializmu ter modernim teorijam dokazoval, da je človeška duša duhovna in je podstatni dej. telesa. Sledila je kritika modernih teorij o razmerju med dušo in telesom, ki jih je spodbijal z naukom sv. Tomaža Akvinskega.

Pri kozmologiji je snov razdelil na štiri dele: a) o naravi in sestavi teles, o razsežnosti idr.; b) o živih bitjih, o bistvu in stopnjah življenja; c) o razvoju živih bitij (zlasti darvinizem); d) o svetu, o početku sveta, o smislu in koncu sveta idr.

Tudi predavanja iz teodiceje je razdelil na dva dela, ki ju je izvajal v dveh semestrih. Nekateri vsebinski poudarki prvega dela so bili: o božji spoznavnosti; dokazi za bivanje božje; kritika drugih poti do Boga, npr. teorija o »doživljanju«. V drugem delu je obravnaval božjo naravo z naslednjimi poudarki: Bog je

naval načela socialne ekonomije z vidika krščanske etike (ATF, Poročilo prof. dr. Al. Ušeničnika v štud. l. 1926/27). V študijskem letu 1927/28 je predaval osnovno (občno) filozofijo, tj. kritiko in ontologijo (ATF, Poročilo dr. Al. Ušeničnika, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928). Vsa omenjena področja je pri filozofskih predmetih obravnaval tudi v različnih drugih študijskih letih.

3.4 Filozofski seminar

Ušeničnik je na Teološki fakulteti redno izvajal seminar in študente uvajal v znanstveno delo. Pri seminarju je študente največkrat seznanjal z izbranimi poglavji iz *Summe* Tomaža Akvinskega. V študijskem letu 1921/22 je obravnaval problem svobodne volje in nauk o idejah (ATF, Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922). V letu 1927/28 so pri seminarju »čitali in tolmačili poglavja o spoznanju iz *Summe* Tomaža« in »obdelali prvi semester teorijo silogizma, v poletnem semestru pa teorijo preizkusili v disputacijah« (ATF, Poročilo dr. Al. Ušeničnika, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928). Leta 1928/29 so pri seminarju »čitali in predelavali *Summo* Tomaža Akv. in sicer 1 II prva poglavja iz etike« (ATF, Letno poročilo red. prof. dr. Ušeničnika Aleša o štud. l. 1928/29, 27. junija 1929). V letu 1929/30 so pri Tomaževi *Summi* obravnavali naslov *De passionibus animae* in naslednje vsebine: 1) problem o religioznem doživljanju; 2) razvoj Vebrove filozofije, kakor se kaže v prvem in drugem Uvodu z nasprotji, ki še niso izravnana. Pri vajah so obravnavali »strukturo skolastičnih disputacij in napravili ta in oni poizkus« (ATF, Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1929/30, 1. junija 1930). V letu 1930/31 so obravnavali vsebino Tomaževe *Summe* o božjem spoznanju. Ušeničnik je zapisal še: »Poleg tega smo obravnavali podrobneje ta in oni filozofski problem iz predavanj« (ATF, Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1930/31, 28. junija 1931). V študijskem letu 1937/38, ki je bilo Ušeničnikovo zadnje leto pred upokojitvijo, je v latinskem poročilu zapisal, da so pri seminarju kritično razpravljali o delu *La Psychologie des foules* (Psihologija množic) Gustava Le Bona iz leta 1895 (NŠAL, Seminarium philosophicum [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938).

Ušeničnik se je za organizacijo vsakoletnega filozofskega seminarja temeljito pripravljaj. Za potrebe filozofskega seminarja je prek Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani vsa leta naročal strokovno literaturo s področja filozofije; ta literatura razodeva temeljno idejno usmeritev Ušeničnikovega dela pri seminarju. Sezname naročene literature vsebujejo večinoma tuja dela, in sicer je največ publikacij v nemškem in francoskem jeziku.⁶ Že bežen pogled na seznam literature razodeva

nujen, večni, neskončno popoln; Bog stvarnik – Bog oseba – Bog Sveti; božja previdnost in zlo na svetu idr. (NŠAL, Tvarina predelana iz filozofije [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938).

⁶ Ušeničnik je v svojem uslužbenskem listu sam zabeležil podatek o znanju tujih jezikov. Najbolje je obvladal nemščino in latinščino. Po svojem mnenju je znal zadostno italijansko. Imel je bralno razumevanje drugih slovanskih jezikov, francoščine in deloma španščine ter grščine (ZAMU IV – 69, Izpisek iz uslužbenskega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938). Verjetno je bil pri svojem opisu znanja tujih jezikov v uslužbenskem listu celo nekoliko skromen. Ušeničnik se je namreč odlikoval s prevajalskim delom in je obvladal latinščino, staro in novo grščino, italijanščino, nemščino, španščino, francoščino in angleščino, med slovanskimi jeziki pa ruščino in hrvaščino (Debeljak 2018, 38).

njeno pretežno sholastično usmerjenost. Ušeničnik je kot izrazit predstavnik katoliške novotomistične prenovе študente uvajal v sholastično filozofijo. To je posebej očitno pri temah seminarjev, ki jih navajamo zgoraj. Ušeničnik pa kot predstavnik novotomizma v svoji misli ni le posnemal starih Tomaževih nauk, ampak je s pomočjo tomističnega izročila pripravljaj um za spoznanje novih resnic (Petkovšek 2008, 37; 49). Iz seznamov naročene literature lahko ugotovimo, da je bil Ušeničnik na tekočem s tedanjo novosholastično mislijo. Glede na sezname naročenih publikacij lahko literaturo razdelimo v tri skupine: znanstvene revije, dela iz zgodovine filozofije, sodobna dela.

Ušeničnik je vsa leta naročal letnike znanih tujih revij z novosholastično usmeritvijo: *Revue Thomiste*, *Revue Neo-scholastique de philosophie*, *Divus Thomas* in *Philosophisches Jahrbuch* (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 13. novembra 1922; 16. junija 1924; 24. septembra 1928; 31. oktobra 1928; 27. junija 1929; 25. aprila 1930 idr. [revije]). Izhajanje tovrstnih revij, ki so v katoliški filozofiji in teologiji utrjevala tomistična načela, je spodbudila papeževa okrožnica *Aeterni Patris*, ki jo je leta 1879 objavil papež Leon XIII.⁷

V drugi skupini naročenega knjižnega gradiva so nekatera dela zgodovinsko pomembnih filozofov. Ušeničnik je tako naročil tedaj povsem novi slovenski prevod *O človeškem razumu* (John Locke, 1924), drugi zvezek zgodnjega novoveškega klasičnega tomističnega dela *Cursus philosophicus Thomisticus* (Joannis de St. Thomas, znova izdano 1883), Kantova predavanja *Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (Georg Simmel, prvič izdano 1904) ter pregledni deli *Geschichte der Alten Philosophie* (Hans Meyer, izdano 1925) in *Aristoteles – Lexikon* (Matthias Kappes, prvič izdano 1894). (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 22. decembra 1924; 1. septembra 1931; 16. januarja 1925; 29. marca 1926 [zgodovina filozofije]).

V tretjo skupino uvrščamo novejša dela, ki jih je Ušeničnik naročal kmalu po njihovem izidu in dokazujejo njegovo seznanjenost s pomembnimi avtorji in njihovimi aktualnimi deli. V obdobju 1923–30 je tako naročil mnogo sodobnih del, ki so izšla prav v istem obdobju (ali pa malo pred 1923). Nobeno naročeno delo ni bilo starejše od nekaj let. Omenimo naj le nekaj primerov: *Vom Umsturz der Werte* (Max Scheler, 1919), *System der Philosophie* (Heinrich Rickert, 1921), *Elemente zu einer Religionsphilosophie* (Otto Gründler, 1922), *Der proletarische Sozialismus* (Werner Sombart, 1924), *Katholisches und modernes Denken* (August Messer, 1924), *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII* (Johannes Haessle, 1924), *Der Sinn der Geschichte* (Nikolaj Berdjajev, 1925), *Saint-Thomas d'Aquin* (Edgar de Bruyne, 1928), *Vom Dasein Gottes* (Franz Brentano, 1929) (NŠAL, Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 12. junija 1923; 22. decembra 1924; 29. julija 1925; 21. novembra 1926; 7. avgusta 1930; 19. januarja 1928; 27. junija 1929 [sodobna dela]).

⁷ Francoska revija *Revue Thomiste* je izhajala od leta 1893 v Toulousu. Belgijska *Revue Neo-scholastique de philosophie* je izhajala od leta 1894 v Leuvenu. *Divus Thomas* (pod tem imenom od 1914) so od 1922 urejali dominikanci v Fribourgu. Revija *Philosophisches Jahrbuch* je izhajala v Freiburgu in Münchnu od leta 1888.

4. Sklep

Dr. Aleš Ušeničnik spada med najpomembnejše slovenske filozofe v prvi polovici 20. stoletja. Učiteljskemu delu na ljubljanskem bogoslovnem učilišču in na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je posvetil skoraj pol stoletja. V svoji dolgi akademski karieri je poleg učiteljskega poklica več let opravljal tudi vodstvene službe v upravi ljubljanske Univerze in Teološke fakultete. Ušeničnikove zasluge za napredek (slovenske) znanosti so bile potrjene z raznimi državnimi in cerkvenimi priznanji, ki jih je prejel v času svojega življenja; omenimo prejem reda Svetega Save v letih 1930 in 1938 ter članstvo v imenitni papeški rimski akademiji sv. Tomaža Akvinskega (1937). S svojim delom na področju slovenskega visokega šolstva je zapustil trajen pečat v zgodovini ljubljanske Univerze in univerzitetnega teološkega študija. Bil je eden od utemeljiteljev slovenskega filozofskega izrazoslovja. Ušeničnik je s svojo pisateljsko dejavnostjo, poučevanjem, odgovornimi upravnimi in cerkvenimi službami ter častnimi odlikovanji uspešno potrjeval ugled mlade ljubljanske Univerze in njene članice Teološke fakultete, ki je tako imela v svojem kadru vrhunskega izobraženca, »najučenejšega duhovnika ljubljanske škofije« (Ambrožič 2010, 74). Časopis *Slovenec* (12. 12. 1937, 3) je leta 1937 ob ustanovitvi Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani v predstavitvi svojih prvih članov o dr. Alešu Ušeničniku zapisal: »Prof. Aleš Ušeničnik je največji predstavnik krščanske filozofije med Slovenci, odličen polemik in publicist, ki ob vsaki dvomljivi stvari skuša razjasniti položaj s svojo avtoritativno besedo, ter izvrsten metodolog in vzgojitelj slovenskega bogoslovskega naraščaja«. Zdi se, da izbrane besede zrcalijo temeljne strokovne kvalitete dr. Ušeničnika, ki smo jih skušali predstaviti tudi v našem prispevku.

Kratice

AKBF – Arhiv Katolič kog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu.

ATF – Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

ZAMU – Zgodovinski arhiv in muzej Univerze v Ljubljani.

Reference

Arhivski viri

AKBF, Spisi 1919, št. 97 (98), Strokovna kvalifikacija vseučiliških profesorjev, 1919.

ATF, fascikel 36 (Spisi 1919–1923), Poročilo rednega profesorja dr. Aleša Ušeničnika za študijsko leto 1921/22, 19. junija 1922.

---, fascikel 36 (Spisi 1919–1923), Poročilo red. prof. filozofije na teološki fak. dr. Al. Ušeničnika za štud. l. 1922/23, 30. junija 1923.

---, fascikel 37 (Spisi 1924–1927), Poročilo prof. dr. Al. Ušeničnika v štud. l. 1926/27.

---, fascikel 37 (Spisi 1924–1927), Stroke in nastavniki na Teološki fakulteti, l. 1926–27.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo dr. Al. Ušeničnik–a, red. prof. za krščansko filozofijo v štud. l. 1927/28, 21. junija 1928.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Letno poročilo red. prof. dr. Ušeničnika Aleša o štud. l. 1928/29, 27. junija 1929.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1929/30, 1. junija 1930.

---, fascikel 39 (Spisi 1928–1931), Poročilo o filozofskem seminarju teološke fakultete 1930/31, 28. junija 1931.

NŠAL, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 13. novembra 1922; 16. junija 1924; 24. septembra 1928; 31. oktobra 1928; 27. junija 1929; 25. aprila 1930 idr. [revije].

---, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 22. decembra 1924; 1. septembra 1931; 16. januarja 1925; 29. marca 1926 [zgodovina filozofije].

---, Zapuščine, fascikel 55 (Ušeničnik A.), Filozofski seminar teološke fakultete v Ljubljani [račun], 12. junija 1923; 22. decembra 1924; 29. julija 1925; 21. novembra 1926; 7. avgusta 1930; 19. januarja 1928; 27. junija 1929 [sodobna dela].

---, Spisi V., fascikel 276 (Teološka fakulteta), mapa 1938, Tvarina predelana iz filozofije [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938.

---, Spisi V., fascikel 276 (Teološka fakulteta), mapa 1938, Seminarium philosophicum [dr. Ušeničnik Aleš], 6. junija 1938.

ZAMU, Seznam predavanj na univerzi v Ljubljani 1932–1944.

ZAMU IV – 69, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Maturitetna svedočba, 1888.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Doktorska diploma iz filozofije, 1891.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Doktorska diploma iz bogoslovja, 1895.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto kaplana v Stari Loki, 1895.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto stolnega vikarja v Ljubljani, 1896.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto suplenta na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1897.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani, 1900.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Prestolaslednikovo imenovanje Aleša Ušeničnika na mesto rednega profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, 1919.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Kraljevo imenovanje Aleša Ušeničnika za rednega

profesorja 2. skupine 1. kategorije, 1926.

---, personalna mapa Ušeničnik Aleš, Izpisek iz uslužbenškega lista dr. Aleša Ušeničnika, 8. marca 1938.

Časopisni viri

Slovenec. 12.12.1937, Prvi slovenski akademiki.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri (št. 30). Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Bobič, Pavlina. 2011. Jakob Missia. V: *Med domom in svetom*, 149–170. Življenje in dela 8; Biografske in bibliografske študije 5. Ur. Igor Grdina. Ljubljana: ZRC SAZU.

Debeljak, Majda. 2018. Na poti z rimskima profesorjema. V: *Iskalca resnice: Aleš Ušeničnik in njegov brat Franc*, 32–45. Ur. Majda Debeljak. Poljane nad Škofo Loko: Kulturno društvo dr. Ivan Tavčar Poljane; Ljubljana: Salve.

Juhant, Janez. 1990. Katedra za filozofijo. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1–2:46–53.

Kolar, Bogdan. 2009. Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. V: *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 58–75. Ur. Bogdan Kolar. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Lampe, Evgen. 1910. Dr. Aleš Ušeničnik: Sociologija. *Dom in svet* 23, št. 6:283–284.

Miklavčič, Maks, in Marijan Smolik. 1969. Teološka fakulteta. V: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani: 1919–1969*, 567–573. Ur. Roman Modic. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.

Petkovšek, Robert. 2008. Novotomizem na Slovenskem v službi kulture resnice. *Tretji dan* 37, št. 9–10:37–49.

Pirc, Jožko. 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.

Polec, Janko. 1929. *Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo*. V: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929*, 1–229.

Strle, Anton. 1968. Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika. *Bogoslovni vestnik* 28, št. 3–4:170–211.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,83—92

Besedilo prejeto/Received:04/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-248.46-27

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Palmisano>

Maria Carmela Palmisano

La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18

Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18

Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18

Riassunto: L'articolo discute il ruolo della testimonianza oculare all'interno della successione profetica, usando come testo esemplificativo quello della conclusione della missione profetica di Elia nel passo che narra del suo rapimento al cielo in un carro di fuoco (2 Re 2,1-18). Dopo aver presentato la struttura della pericope e una breve analisi delle singole unità, l'articolo considera alcuni punti di contatto tra il ciclo di Elia e le tradizioni mosaiche, quindi mette in luce l'aspetto della testimonianza oculare all'interno della successione profetica ponendo il testo in relazione con passi scelti del NT. Lo studio ribadisce l'importanza di tenere conto, nell'analisi lessicografica di un determinato campo semantico, di quei testi che, pur non utilizzando il vocabolario tipico di quell'area semantica, possono significativamente arricchirne la comprensione.

Parole chiave: ciclo di Elia, Eliseo, successione profetica, testimonianza oculare, trasfigurazione, risurrezione, ascensione al cielo, testimonianza della Chiesa

Povzetek: Članek obravnava vlogo očividnega pričevanja znotraj preroškega nasledstva, pri čemer kot referenčni primer uporablja besedilo o sklepu Elijevega preroškega poslanstva v odlomku, ki pripoveduje o njegovem vzetju v nebo na ognjenem vozu (2 Kr 2,1-18). Po predstavitvi strukture odlomka in po kratki analizi njegovih posameznih enot se članek posveča nekaterim povezavam med Elijevim ciklom in mozesovskimi izročili, s čimer osvetljuje vidik očividnega pričevanja znotraj preroškega nasledstva in s čimer obravnavano besedilo postavlja v razmerje z izbranimi novozaveznimi odlomki. Raziskava v okviru leksikografske analize določenega semantičnega polja poudarja pomembnost upoštevanja tistih besedil, ki, četudi v njih ni mogoče zaslediti značilnega izrazja tega semantičnega področja, lahko bistveno obogatijo razumevanje dane tematike.

Ključne besede: Elijev cikel, Elizej, preroško nasledstvo, očividno pričevanje, spremljanje, vstajenje, vnebovstaje, pričevanje Cerkve

Abstract: This article discusses the role of the ocular testimony within the prophetic succession by using the exemplary text on the conclusion of the prophetic mission of Elias as narrated in the passage about his rapture in heaven on the chariot of fire (2 Kings 2,1-18). After presenting the structure of the passage discussed and short analysis of its single units, this article addresses some meeting points between the cycle of Elias and Mosaic traditions, i.e. shedding the light on the aspect of the ocular testimony within the prophetic succession by relating the text discussed with the chosen passages from the New Testament. In the context of the lexicographic analysis of a determined semantic field, this study emphasizes the importance of these texts which can, although not using the vocabulary typical of the given semantic area, significantly enrich the comprehension of this subject.

Key words: cycle of Elias, Elisha, prophetic succession, ocular testimony, transfiguration, resurrection, assumption, testimony of the Church

1. Introduzione

Il presente contributo ha come finalità quella di illuminare il ruolo della testimonianza oculare all'interno della successione profetica, al termine della missione profetica di Elia (1 Re 2,1-18). Il testo non è stato preso in particolare considerazione da questo punto di vista negli studi dedicati al tema della testimonianza nell'AT. L'articolo non proporrà un'analisi dettagliata della pericope considerata, per la quale si rimanda ai numerosi lavori esistenti.¹ Esso presenterà la struttura della pericope e una breve analisi delle singole unità, quindi porrà in luce alcuni punti di contatto tra il ciclo di Elia e le tradizioni mosaiche, analizzando l'aspetto della testimonianza oculare all'interno della successione profetica e ponendo il testo in relazione con passi scelti del NT: la trasfigurazione di Gesù nei sinottici in Lc 9,28-36; Mc 9,2-10; Mt 17,1-9; la testimonianza di Giovanni il Battista in Gv 1,21; l'ascensione al cielo di Gesù in At 1,1-11.

2. Analisi del testo di 2 Re 2,1-18

Il testo di 2 Re 2,1-18 conclude il ciclo delle narrazioni dedicate al profeta Elia e apre quello delle narrazioni dedicate al profeta Eliseo.

Il capitolo è articolato in due unità: 1. i vv. 1-18 descrivono gli ultimi momenti della vita di Elia, la sua ascensione al cielo e l'incontro di Eliseo con i figli dei profeti al suo ritorno al Giordano; 2. i vv. 19-25 riportano i primi gesti e miracoli che

¹ Gli studi sul ciclo di Elia ed Eliseo sono molto numerosi; tra questi segnaliamo: Wallace 1957 (specialmente pagg. 79–88), Crüsemann 1997 (specialmente sulla pericope considerata, cfr. pagg. 134–148), Begerau 2008 (specialmente pagg. 163–169). Per un'analisi letteraria dei due cicli profetici, cfr. Garsiel 2014 (specialmente pagg. 161–174); per una lettura spirituale della pericope, cfr. Balzaretto 2002 (specialmente pagg. 148–159).

Dio compie attraverso Eliseo il quale continua l'opera profetica del maestro. Al centro del capitolo è situata l'ascensione al cielo di Elia in un carro di fuoco con cavalli di fuoco (vv. 11-12), fuori della terra promessa.

Nel capitolo inoltre ha una particolare funzione la geografia dei passaggi compiuti da Elia ed Eliseo. I due profeti infatti passano insieme da Gilgal a Betel (vv. 1-3), ritornano verso Gerico (vv. 4-5), quindi si incamminano verso il Giordano (vv. 7-8). Quando Eliseo, dopo la scomparsa di Elia, ritorna verso i figli dei profeti attraversa prima il Giordano (vv. 13-14), poi va a Gerico (vv. 15-22), quindi verso Betel (vv. 22-24) ripercorrendo a ritroso l'itinerario fatto con Elia.

Per quanto riguarda poi il contesto storico degli eventi narrati, in 2 Re 1,17-18 veniamo informati della morte del re Acazia e in 2 Re 3,1-3 viene narrata la successione al trono di Ioram, suo fratello, non avendo avuto il re Acazia figli. In questo contesto è situato il passo riguardante la successione di Elia:

¹Quando il Signore stava per far salire al cielo in un turbine Elia, questi partì da Gàlgala con Eliseo. ²Elia disse a Eliseo: «Rimani qui, perché il Signore mi manda fino a Betel». Eliseo rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò». Scesero a Betel. ³I figli dei profeti che erano a Betel andarono incontro a Eliseo e gli dissero: «Non *sai tu* che oggi il Signore porterà via il tuo signore al di sopra della tua testa?». Ed egli rispose: «*Lo so anch'io*; tacete!». ⁴Elia gli disse: «Eliseo, rimani qui, perché il Signore mi manda a Gerico». Egli rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò»; e andarono a Gerico. ⁵I figli dei profeti che erano a Gerico si avvicinarono a Eliseo e gli dissero: «Non *sai tu* che oggi il Signore porterà via il tuo signore al di sopra della tua testa?». Rispose: «*Lo so anch'io*; tacete!». ⁶Elia gli disse: «Rimani qui, perché il Signore mi manda al Giordano». Egli rispose: «Per la vita del Signore e per la tua stessa vita, non ti lascerò». E procedettero insieme.

⁷Cinquanta uomini, tra i figli dei profeti, li seguirono e si fermarono di fronte, a distanza; loro due si fermarono al Giordano.

⁸Elia prese il suo mantello, l'arrotolò e *percosse* le acque, che si *divisero* di qua e di là; *loro due passarono sull'asciutto*. ⁹Appena furono passati, Elia disse a Eliseo: «Domanda che cosa io debba fare per te, prima che sia portato via da te». Eliseo rispose: «Due terzi del tuo spirito siano in me». ¹⁰Egli soggiunse: «Tu pretendi una cosa difficile! Sia per te così, se mi *vedrai* quando sarò portato via da te; altrimenti non avverrà». ¹¹Mentre continuavano a camminare conversando, ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo. ¹²Eliseo *gridava* e gridava: «Padre mio, padre mio, carro d'Israele e suoi destrieri!». E non lo *vide* più. Allora *afferrò* le proprie vesti e le *lacerò* in due pezzi.

¹³Quindi *raccolse* il mantello, che era caduto a Elia, e tornò indietro, fermandosi sulla riva del Giordano.

¹⁴Prese il mantello, che era caduto a Elia, e *percosse* le acque, dicendo: »Dov'è il Signore, Dio di Elia?«. Quando anch'egli ebbe percosso le acque, queste si *divisero* di qua e di là, ed *Eliseo le attraversò*.

¹⁵Se lo *videro* di fronte, i figli dei profeti di Gerico, e dissero: »Lo spirito di Elia si è posato su Eliseo«. Gli andarono incontro e si prostrarono a terra davanti a lui. ¹⁶Gli dissero: »Ecco, fra i tuoi servi ci sono cinquanta uomini vigorosi; potrebbero andare a cercare il tuo signore nel caso che lo spirito del Signore l'abbia preso e gettato su qualche monte o in qualche valle«. Egli disse: »Non mandateli!«. ¹⁷Insistettero tanto con lui che egli disse: »Mandateli!«. Mandarono cinquanta uomini, che cercarono per tre giorni, ma non lo trovarono. ¹⁸Tornarono da Eliseo, che stava a Gerico. Egli disse loro: »Non vi avevo forse detto: »Non andate?«.

2.1 Struttura della pericope e delle sue unità

Suddividiamo la pericope che presenta una struttura concentrica in tre passi sulla base delle persone coinvolte nei dialoghi e di alcune indicazioni geografiche: i vv. 1-7; 8-14; 15-18. Tra i vv. 1-7 si intrecciano dialoghi tra Elia ed Eliseo e dialoghi dei figli dei profeti con Eliseo prima del rapimento al cielo di Elia; tra i vv. 15-18 si sviluppa un dialogo finale tra i figli dei profeti ed Eliseo dopo la scomparsa di Elia; tra i vv. 8-14, al centro del racconto, è situato il dialogo tra Elia ed Eliseo al momento della separazione del maestro.

Considerando gli elementi spaziali del racconto, tra i vv. 1-7 osserviamo il passaggio² di Elia ed Eliseo, seguiti sullo sfondo dai figli dei profeti, da Gàlgala³ a Betel,⁴ a Gerico⁵, fino al Giordano. Nel passo conclusivo, tra i vv. 15-18, seguiamo la richiesta dei figli dei profeti seguita dalla ricerca di Elia avente come punto geografico di partenza e di arrivo Gerico.

Al centro del racconto sono descritti i momenti finali della vita terrena di Elia presso il fiume Giordano, alla presenza di Eliseo.

² Sul valore teologico dell'itinerario geografico percorso da Elia ed Eliseo, che simbolicamente ripercorrono l'itinerario del popolo al momento dell'entrata nella Terra Promessa, cfr. Burnett 2010.

³ Gàlgala, nome frequente di luoghi biblici, si riferisce in questo momento probabilmente alla prima città in cui Israele si accampò entrando nella Terra Promessa, cfr. Costacurta 2009 (70–72).

⁴ Anche la città di Betel ha un ruolo importante nella storia di Israele, essendo legata alla storia dei patriarchi (Abramo vi aveva eretto un altare, cfr. Gen 13,3-4), soprattutto alla visione notturna di Giacobbe (Gen 28,10-22). Il luogo è menzionato all'interno dei racconti sulla conquista della terra (Gs 8,9-12; 12,16); nel tempo della monarchia fu scelto dal re Geroboamo come sede del tempio più importante del regno del nord (1 Re 12,28-29), dove fu collocato uno dei due vitelli d'oro voluti dal re per allontanare gli Israeliti dal frequentare il tempio di Gerusalemme, causa questa del »grande peccato« al quale rimase legata la storia del regno del nord.

⁵ Fu la prima città conquistata da Giosuè dopo il passaggio del Giordano (Gs 6).

Primo passo (vv. 1-7)

Nel primo versetto il narratore informa il lettore su ciò che sta per accadere, ovvero l'ascesa al cielo di Elia, evento atteso anche da tutti i personaggi implicati in questa prima scena.

Osserviamo anche il contrasto tra la richiesta ripetuta di Elia ad Eliseo perché rimanga e non lo segua nell'ultimo tratto del suo itinerario terreno, perché le loro strade si stanno separando, e l'insistenza di Eliseo che ogni volta rifiuta di abbandonare il suo maestro (vv. 2.4.6). Viene in tal modo ritratto il momento del congedo come difficile separazione tra il profeta Elia e colui che per comando divino egli ha stabilito come suo successore (2 Re 19,15).

Dal punto di vista sintattico e semantico osserviamo per quattro volte la ripetizione del verbo «sapere», nell'alternarsi di domanda e risposta tra Eliseo e i figli dei profeti: «Sai tu?» e «Lo so» (vv. 3.5).⁶ Il v. 7 traccia una netta linea di demarcazione tra l'esperienza dei figli dei profeti, che rimangono sullo sfondo, e quella di Eliseo che in questo momento si fa ancora più particolare.

Secondo passo (vv. 8-14)

Tra i vv. 8-15 viene descritto in modo simbolico il passaggio della missione profetica da Elia a Eliseo attraverso il motivo del mantello utilizzato da Elia al v. 8 per colpire le acque del Giordano e separarle, cosa che consente ai due di inoltrarsi nel fiume passando sulla terra asciutta fuori della terra promessa e, alla fine della scena, da parte di Eliseo per compiere in direzione contraria il passaggio da oltre il Giordano verso terra promessa.

In questo momento si può osservare come il vocabolario descriva un passaggio non più in linea orizzontale ma verticale per indicare in modo simbolico l'uscita di Elia dalla terra promessa e dalla vita terrena ed il suo passaggio verso l'alto, cioè verso il mondo di Dio. Il vocabolario utilizzato per descrivere il passaggio di Elia nel primo passo (ai vv. 2.3.5) a mo' di anticipazione come «portare via» (in hebr. לקח, *lqh*) (usato anche per descrivere il rapimento al cielo di Enoc in Gen 5,24 dove ha come soggetto Dio) viene espresso ora il «salire» di Elia nel carro di fuoco. In questo contesto assume un ruolo particolare l'esperienza di Eliseo che è presente e «vede» il passaggio di Elia, «vede il suo scomparire» (Walsh 1992, 465): egli è quindi l'unico testimone di questo momento particolare. Il verbo chiave che ricorre in questo passo è infatti il verbo «vedere» (in hebr. ראה, *r'h*) (ricorrente tre volte tra i vv. 10 e 12) avente come oggetto sempre Elia. La presenza di Eliseo, quando Elia sale verso il mondo di Dio, fa di lui un particolare testimone della sua

⁶ Possiamo osservare che nei racconti biblici l'esperienza diretta, spesso visiva, è descritta come fonte del sapere: ad es. nel libro del Deuteronomio Mosè ricorda al popolo che tutto ciò che ha udito e visto deve rimanere impresso nella sua mente e nel suo cuore: il vedere ispira la vita secondo la Legge e da questa condotta di vita deriva la sapienza di Israele, cfr. Dt 4,3-6. In questo passo invece viene invertito l'ordine degli elementi: al sapere fa seguito il vedere riservato in questo caso ad Eliseo. In questo caso il vedere non è tanto fonte del «sapere» ma piuttosto legittima l'autorità di Eliseo e può essere paragonato al momento dell'investitura profetica (cfr. ad es. la visione degli anziani d'Israele dopo la stipulazione dell'alleanza Sinaitica in Es 24,9-11).

»morte«. Inoltre, il grido delle sue parole »padre mio« ed il suo strapparsi le vesti indicano che in questo momento Eliseo compie un gesto di lutto (cfr. anche Gn 37,34), esprime il suo dolore per aver perso »il padre«, colui che, obbedendo a Dio, lo aveva chiamato a seguirlo (1 Re 19,16).⁷ Infine, il raccogliere il mantello di Elia e compiere i suoi gesti (v. 14), che nuovamente aprono le acque del Giordano, permette ad Eliseo di riprendere il suo cammino in direzione della terra promessa dove continuerà a svolgere la sua missione profetica.

Attraverso una ricca simbologia il passo centrale della pericope mostra che l'ascensione di Elia al cielo comporta una trasformazione nell'identità del suo successore. In Eliseo opera da questo momento lo Spirito di Dio in modo simile a quanto aveva operato in Elia.

Il terzo passo (vv. 15-18)

L'inizio del terzo passo descrive la conclusione della successione profetica. Significativamente, al v. 15 ricorre nuovamente il verbo »vedere« che questa volta ha per soggetto i figli dei profeti e per oggetto Eliseo, indicando così che lo Spirito di Dio agisce ora in Eliseo. Il suo primo dialogo con il gruppo dei figli dei profeti, mediante la discussione sulla ricerca di Elia, soprattutto nella parte conclusiva, rivela infatti la novità che ormai l'autorità di Elia è stata trasferita ad Eliseo.

2.2 Elementi di collegamento tra il ciclo di Elia ed Eliseo e le tradizioni mosaiche

Numerosi sono i richiami tra la narrazione del ciclo di Elia ed i testi biblici dedicati a Mosè.

Il motivo del mantello che divide le acque del Giordano ricorda il bastone di Mosè col quale egli divise il Mar Rosso ed indica elementi di stretta connessione tra Mosè ed Elia come nuovo Mosè (Collins 1993, 130-139).⁸ Il passaggio di Elia ed Eliseo attraverso il fiume Giordano ricorda quello del Mar Rosso che al suo aprirsi vide l'apparire della terra asciutta (הָרָבָה, ḥārāḇāḥ) (2 Re 2,8; cfr. Es 14,21 e Gs 3,17). Come Mosè (Es 3,1) così Elia ha incontrato Dio al monte Oreb (1 Re 19,8), anch'egli muore fuori della terra promessa (2 Re 2,12; cfr. Dt 34,1), anche di lui come di Mosè non conosciamo il sepolcro (Dt 34,6). Gli aspetti di parallelismo tra le narrazioni relative a Mosè ed Elia si ampliano fino ad includere i rispettivi successori. Come Giosuè proseguì, portando a compimento quanto Dio aveva

⁷ Il grido con il quale Eliseo si rivolge ad Elia al v. 12: »Padre mio, padre mio, carro d'Israele e suoi destrieri!« viene considerato in studi recenti l'applicazione retrospettica ad Elia, di un titolo inizialmente rivolto ad Eliseo, cfr. Weingart 2018 (soprattutto pagg. 258-264). Al di là della lettura diacronica del titolo, possiamo rilevarne il significato nella narrazione nel momento della trasformazione della relazione tra Eliseo ed Elia.

⁸ Sull'importanza dell'operazione ermeneutica presente nei testi biblici secondo la quale i profeti posteriori sono presentati come successori dei profeti anteriori così come Eliseo è descritto come successore di Elia e come tutti i profeti ricalcano tratti di Mosè, cfr. Collins (1993, 137); sulla funzione di sintesi interpretativa del ciclo di Elia ed Eliseo al termine della narrazione biblica presente da Genesi al Secondo libro dei Re, cfr. Brodie 2000.

iniziato in Mosè, guidando il popolo ad entrare nella terra promessa, compiendo così le promesse divine e liberandolo da tutti i nemici, così anche Eliseo dopo la scomparsa di Elia ripercorre la terra promessa in una sorta di riconquista del popolo, soprattutto del suo cuore perché ritorni a Dio, completando in tal modo quanto iniziato da Elia, difensore instancabile della fede nell'Unico Dio d'Israele in un contesto in cui il monoteismo⁹ era fortemente minacciato dal culto del dio Baal (Garsiel 2014, 175–186; Balzaretti 2002, 154).

2.3 Il significato della testimonianza nella successione profetica

Abbiamo potuto osservare che nel momento della successione profetica a Eliseo svolge un ruolo significativo l'esperienza del vedere, inteso come dimensione profonda dell'essere partecipe dell'esperienza unica del passaggio al mondo di Dio, unica non tanto perché esclusiva del profeta ma perché esprime la partecipazione di Eliseo alla relazione tra Dio e Elia per il suo popolo.¹⁰

3. Alcuni collegamenti con la figura di Elia nel NT (Mc 9) e l'elemento della testimonianza diretta nell'ascensione di Gesù e agli inizi della vita della Chiesa

3.1 Gesù ed Elia nel Nuovo Testamento

Numerosi sono i testi del NT che mettono in relazione la figura veterotestamentaria di Elia con Gesù (ad es. Mt 17,1-9; Mc 9,2-13; Lc 9,28-36).¹¹ Uno dei motivi più ricorrenti legati alla figura di Elia nei testi dei vangeli è quello dell'attesa del suo ritorno,¹² motivo presente nell'ambiente giudaico del tempo, che gli evangelisti rilessero in chiave cristologica, anche se differenziata nei singoli vangeli (Pagliara 2003, 267-340). Gesù applica a Giovanni Battista il motivo del ritorno di Elia (Mc 9,13; Mt 17,10-13), mentre questi nel vangelo di Giovanni, a differenza delle tradizioni sinottiche, rifiuta di identificarsi con Elia (Gv 1,21, cfr. Gunawan 1990, 1-3).¹³

⁹ Anche su questo aspetto della difesa del monoteismo da parte del profeta Elia esistono molti studi ed una vasta letteratura, ad es. cfr. Beck 1999.

¹⁰ La narrazione di Elia ed Eliseo è stata studiata dal punto di vista della testimonianza da Brueggemann 2001. L'autore rivolge la sua attenzione ad alcuni passi del ciclo profetico all'interno delle tradizioni monarchiche mettendo a fuoco il contrasto tra la testimonianza profetica ed il potere regale.

¹¹ La letteratura sul tema è molto vasta e variegata, rivestendo la figura di Elia in ogni vangelo un carattere particolare. Per una presentazione della figura di Elia nel NT, cfr. Öhler 1997. Sul tema della figura di Elia nei vangeli, cfr. Winn 2010, Pagliara 2003, Kloppenborg e Verheyden 2014, Rindoš 2010, Gunawan 1990, Brodie 2000. Inoltre, cfr. Weaver 2007. Sull'interpretazione della figura di Elia nelle lettere cattoliche, cfr. ad es. Bottini 1981.

¹² Sul motivo di Elia redivivo, presente in ambiente giudaico e sviluppatosi in ambiente cristiano e, nei secoli successivi, anche in ambiente islamico, cfr. Augustinovich 1971. Per una sintetica presentazione dell'influsso della figura di Elia sulle tradizioni giudaiche successive e nella letteratura giudaico-rabbinica, Wiener 1978.

¹³ Il titolo di Elia viene rifiutato da Giovanni il Battista nel contesto della discussione con i Giudei che interpretano il suo operare sulla base di tre titoli: profeta, Elia, Messia. Il rifiuto di Giovanni è spiegato dal fatto che nel quarto vangelo i tre titoli sono riservati unicamente alla persona di Gesù.

Se consideriamo in particolare la descrizione della trasfigurazione di Gesù nei vangeli sinottici ad esempio, si può osservare che essi presentano in maniera simile questo momento in cui appaiono Mosè ed Elia (anche se in Lc 9,28-36 non è riportata la discussione dei discepoli con Gesù proprio sull'attesa del ritorno di Elia come in Mc 9,2-10 e in Mt 17,1-9). Mosè ed Elia vengono riconosciuti dai tre discepoli, Pietro, Giacomo e Giovanni che erano con Gesù sul monte Tabor. Al centro di questa scena è nei sinottici la persona di Gesù che dialoga con Mosè ed Elia i quali rappresentano la Torah e la Profezia. La vita e la missione salvifica di Gesù sono poste in relazione con la figura di Mosè ed Elia in diversi momenti del racconto evangelico, quando Gesù sembra rivivere aspetti della vita e della missione di entrambi. Gesù, che ripercorre il cammino del popolo dall'Egitto, non è solo nuovo Mosè (chiamato appunto dall'Egitto secondo Mt 2,15) o nuovo Elia, in quanto la sua persona e la sua vita compiono le Scritture; in lui si possono riconoscere tratti che lo connettono anche con le figure bibliche che hanno proseguito l'opera di ciascuno dei due. Gesù, come Giosuè, dal momento del suo battesimo in poi ripercorre in un certo senso il cammino di Giosuè che aveva condotto il popolo ad entrare nella terra promessa. Gesù si presenta come colui che attraverso l'invito alla conversione fa entrare nella »terra promessa« che è il regno di Dio presente nella sua persona (Mc 1,15). Le sue parole e le opere da lui compiute, particolarmente nei sinottici, ricordano sia lo zelo di Elia (1 Re 18,20-40) che l'agire prodigioso di entrambi gli antichi profeti Elia ed Eliseo (1 Re 17,7-16.17-24; 2 Re 4; 5).

3.2 La testimonianza oculare all'inizio della vita della Chiesa

L'importanza della testimonianza nella successione profetica che abbiamo osservato in 2 Re 2,1-18 può essere accostata a quanto leggiamo in At 1,1-11. Al momento della separazione di Gesù dai discepoli nell'ascensione, viene sottolineato che egli diede loro le disposizioni necessarie (At 1,2) e che essi furono presenti al momento dell'ascensione. At 1,9 presenta un vocabolario simile a quello di 2 Re 2,11-18. Pur osservando importanti differenze di contesto (all'assunzione di Elia è presente solo Eliseo, all'assunzione di Gesù tutti gli apostoli), si noterà la duplice presenza del verbo »vedere« ed »essere sottratto alla loro vista« similmente a quanto si era notato in 2 Re 2,12. In entrambi i contesti all'assunzione al cielo segue la descrizione di quanto continua. Eliseo esprime il suo dolore per la separazione dal suo maestro e poi riprende il mantello di Elia continuando così in modo simbolico la missione profetica prima svolta dal suo maestro. Nel NT il dialogo degli angeli con gli apostoli ne orienta il cammino verso Gerusalemme ed il cenacolo dove sarebbero rimasti in attesa della discesa dello Spirito Santo. Gesù, dopo essere stato separato dai suoi, continua ad accompagnarne il cammino e, soprattutto, continua ad operare in essi. Al momento della scelta di colui che avrebbe sostituito Giuda Iscariota dopo il tradimento, all'indomani della Pentecoste, gli apostoli stabiliscono i criteri della scelta del candidato affermando che:

²¹Occorre dunque che uno tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo in cui dimorò tra noi il Signore Gesù, ²²cominciando dal battesimo

di Giovanni fino al giorno in cui fu di tra noi assunto al cielo, divenga testimoniaio con noi della sua risurrezione. (Acts 1:21-22)

Il criterio stabilito è quello della presenza ininterrotta del futuro discepolo dall'inizio alla fine del ministero di Gesù, il criterio cioè della testimonianza diretta.

I sinottici rileggono la figura di Elia in momenti precisi della vita di Gesù per interpretarla cristologicamente, come figura del Messia. Essi ci hanno trasmesso l'interpretazione di Gesù che ha riferito l'attesa del ritorno di Elia che, secondo alcune interpretazioni giudaiche sarebbe giunto prima del Messia, alla vita e al martirio di Giovanni il Battista (particolarmente in Matteo e Marco). Il quarto vangelo ha trasmesso la testimonianza di Giovanni Battista che rifiuta il titolo di Elia volendo indicare che Gesù è l'unico nel quale si compiono tutte le profezie e le attese dell'AT: è lui il profeta, il Messia ed Elia, come rispose a chi lo interrogava sulla sua identità (Gv 1,21).

4. Conclusione

All'inizio del Secondo libro dei Re leggiamo la descrizione del passaggio della missione profetica da Elia ad Eliseo. Abbiamo potuto osservare come il testo descrive la trasformazione di questa relazione attraverso passaggi profondi e si conclude con l'affermazione della trasformazione dell'identità di Eliseo che succede ad Elia come prosecutore dell'azione e dell'annuncio profetico iniziati dal suo maestro. Al termine del racconto in 2 Re 2,22 si afferma infatti che lo spirito di Elia si è posato su Eliseo.

Nel contesto della successione profetica abbiamo potuto osservare il ruolo svolto dalla testimonianza oculare («vedere»), ovvero dalla presenza di Eliseo nel momento del passaggio di Elia alla vita di Dio che corrisponde alla sua morte e alla conclusione della sua esperienza terrena.

L'analisi di alcuni passi neotestamentari in cui viene menzionato il profeta Elia ed il momento dell'ascensione di Gesù al cielo, al termine della sua vita terrena, possono essere accostati al passo considerato consentendoci di riconoscere come la testimonianza nell'AT e nel NT unisca fortemente il testimone alla realtà testimoniata e ne trasforma l'identità posta al servizio di Dio e della sua volontà di salvezza che continua a rivelarsi nei suoi testimoni.

Il passo costituisce anche un esempio di quanto alcuni testi biblici, pur non presentando il vocabolario lessicografico fondamentale della testimonianza, ne possa rivelare tratti significativi.

Riferimenti bibliografici

- Augustinovich, Augustino.** 1971. »El-Khader« e il profeta Elia. Gerusalemme: Tipografia dei PP. Francescani.
- Balzaretti, Claudio.** 2002. *I libri dei Re*. Guide spirituali dell'Antico Testamento. Roma: Città Nuova Editrice.
- Begerau, Gunnar.** 2008. *Elia vom Krit zum Jordan: Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Théologie; vol. 884. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Beck, Martin.** 1999. *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 281. Berlin: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110802276>
- Bottini, Giovanni Claudio.** 1981. *La preghiera di Elia in Giacomo 5,17-18: Studio della tradizione biblica e giudaica*. Jerusalem: Franciscan Printing Press. <https://doi.org/10.1163/157006384x00150>
- Brodie, Thomas L.** 2000. *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*. Collegeville (Minn.): Liturgical Press. <https://doi.org/10.1177/014610790003000406>
- Brueggemann, Walter.** 2001. *Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha*. St. Louis: Chalice Press.
- Burnett, Joel S.** 2010. Going Down to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History. *Journal of Biblical Literature* 129, num. 2: 281–297. <https://doi.org/10.2307/27821019>
- Collins, Terence.** 1993. *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books*. Melksham, Wiltshire: JSOT Press. <https://doi.org/10.1163/1568533962581729>
- Costacurta, Bruna.** 2009. *Il fuoco e l'acqua: Riflessioni bibliche sul profeta Elia*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Crüsemann, Frank.** 1997. *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes: Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17 – 2Kön 2)*. Kaiser Taschenbücher 154. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gunawan, Henricus Pidyarto.** 1990. *Jesus the new Elijah according to the Fourth Gospel: A logical consequence of John 1: 21*. Dissertatio ad lauream. Malang: s.n.
- Garsiel, Moshe.** 2014. *From earth to heaven: A literary study of Elijah stories in the Book of Kings*. Bethesda, Maryland: CDL Press. <https://doi.org/10.5508/jhs.2014.v14.r16>
- Kloppenborg, John S., e Joseph Verheyden.** 2014. *The Elijah-Elisha narrative in the composition of Luke*. Library of New Testament Studies 493. London: Bloomsbury.
- Öhler, Markus.** 1997. *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110815078>
- Pagliara, Cosimo.** 2003. *La figura di Elia nel Vangelo di Marco: Aspetti semantici e funzionali*. Tesi Gregoriana. Teologia, Vol. 97.
- Rindoš, Jaroslav.** 2010. *He of whom it is written: John the Baptist and Elijah in Luke*. Frankfurt am Main: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-00437-3>
- Wallace, Ronald S.** 1957. *Elijah and Elisha: Expositions from the Book of Kings*. Edinburg: Oliver and Boyd.
- Walsh, Jerome T.** 1992. Elijah. V: *Anchor Bible Dictionary* II, 463–466.
- Weaver, Joel A.** 2007. *Theodoret of Cyrus on Romans 11:26: recovering an early Christian Elijah Redivivus tradition*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Weingart, Kristin.** 2018. »My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses!« (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title? *Journal of Biblical Literature* 137, num. 2: 257–270. <https://doi.org/10.1353/jbl.2018.0015>
- Wiener, Aharon.** 1978. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winn, Adam.** 2010. *Mark and the Elijah-Elisha narrative: Considering the practice of Greco-Roman imitation in the search for Markan source material*. Eugene, Or.: Pickwick Publications.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,93–103

Besedilo prejeto/Received:08/2018; Sprejeto/Accepted:10/2018

UDK/UDC: 27-27-247.8

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Tatalovic>

Vladan Tatalović

Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study

Prednostna izbira sinhronega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera

Abstract: By noting the absence of the interaction between historical and literary analysis in the exegesis of the Johannine Son of Man, this study proposes prioritizing synchronic approach. When the methodological weaknesses of the historical-critical analysis in reaching a consistent explanation of the Johannine Son of Man is highlighted, its tendency to seek a common denominator within the complex Son of Man debate is noted. Along those lines, it is suggested that the Gospel narrative should take over that role. After considering the hermeneutical implications of such a move, the example of verse 1,51 is presented as a case study.

Key words: Fourth Gospel, Son of Man, synchronic approach, narrative

Povzetek: Pričujoča razprava – zavedajoč se odsotnosti sodelovanja med zgodovinsko in literarno analizo pri eksegezi janezovskega Sina človekovega – zagovarja prednostno izbiro sinhronega pristopa. Potem ko poudari metodološke slabosti zgodovinsko-kritične analize pri doseganju dosledne razlage janezovskega Sina človekovega, izpostavi težnjo po iskanju skupnega imenovalca, ki poteka znotraj večplastnih razprav o Sinu človekovem. V tem smislu predlaga, da bi osrednjo vlogo morala prevzeti sama evangelijska pripoved. Po opravljenem prikazu hermenevitičnih posledic tovrstnega premika, je vrstica Jn 1,51 predstavljena kot študija primera.

Ključne besede: četrti evangelij, Sin človekov, sinhroni pristop, pripoved

1. Introduction

The reason for the emergence of this study is the fact that the previous research of the term »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« in biblical literature has not interacted with the growing interest in its literary design. The reason for this is two-sided.

Firstly, the variability of the meaning of the term »Son of Man« has led to such an extensive debate that even the writing of its survey is also considered to be a contribution (Burkett 1999; Müller 2008; Tatalović 2014). In the domain of the Fourth Gospel, this debate had its own development. Since a connection between καταβαίνειν/ἀναβαίνειν motif (1,51; 3,13 etc) with some gnostic sources has been established (Bultmann 1925), »Son of Man« characteristics have been pointed out through more frequent correlations of the Gospel with first-century traditions (Odeberg 1929; Colpe 1964; Meeks 1967; 1972; Bühner 1977; Borgen 1977). In this way, series of studies devoted to the »Johannine Son of Man« were initiated (Schulz 1957; Schnackenburg 1964/65; Moloney 1978; Rhea 1990; Burkett 1991; Sasse 2000; Ellens 2010; Reynolds 2008; Ashton 2011) and it still leads to new ideas (Loader 2017). Secondly, the literary approach to biblical literature gained in importance in the meantime. After Alan R. Culpepper introduced scholars to the potentials of narrative criticism (1983), several works pointed to the anatomy of the story the Fourth Gospel tells about Jesus Christ (Stibbe 1993; Zumstein 2004; Thatcher and Moore 2008). None of them, however, pointed to the role »Son of Man« could have in this narrative, while the researches into biblical Christology was being conducted on purely historical grounds (Bousset 1970, 211–244; Cullmann 1963; Dunn 1989; Hurtado 2003, 349–426). The reason for the lack of interaction between the two domains lies in their difference regarding the point of analysis and methodology applied: while the synchronic approach remains within the literary world of the Gospel, the attempts to explain the Johannine Son of Man *logia* mostly operate with materials beyond it. Moreover, when it comes to the exegesis of the verses that in different variants read »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου«,¹ it becomes so closely associated with the issues of these verses' kinship with the various religious concepts that the storyline of the Gospel remains almost entirely neglected.

Thereupon, a challenging part of the following task lies in it being intersected between the ongoing researches in literary design and Christology of the Fourth Gospel. By assuming that this book operates with the compact and pragmatic narrative (20,30-31), the present study aims to propose a synchronic approach to the Son of Man *logia* by presuming their important (if not essential) role in perceiving the John's story about Jesus Christ. In this respect, the present study is divided in two parts. In the first part, the theoretical one, the grounds and hermeneutical implications of the synchronic approach to the Johannine Son of Man are discussed. Compared to the earlier dealings with the topic, the common denominator of verses that contain »Son of Man« is now being sought in the literary world of the Gospel, since it is assumed that the interpretation should begin with the John's narration about Jesus Christ. In the second part, the more practical one, the advocated priority of the synchronic approach will be demonstrated on the example of John 1,51. The choice of this verse for the case study assumes of its prototypical use of the investigated term in the Fourth Gospel.

¹ Jn 1,51; 3,13–14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31.

2. Quest for a common denominator

Among many recognizable readings of the Christological titles and designations in the modern scholarship, the questions about the origin and role of »Son of Man« are always followed by the most diverse responses. The main reason for this is the exclusive use of this term (apart from Jn 12,34 and Acts 7,56) without explanation, in the third person. Does Jesus speak of himself, about some (future) state of his? Such a question, which based on the existence of the term »im Munde des Herrn« initiated the quest for Jesus' self-understanding (Lietzmann 1896, 22; 30), proved to be methodologically wrong. It always led to a labyrinth of researcher's own understanding of Jesus' self-understanding (Holzmann 1865, 213), making the debate a priori unsolvable due to the abundance of scholarly milieus. Even when A. Schweitzer considered the issue solvable at one point (1913, 9), it was not the case (Higgins 1969; Hooker 1979), because every would-be solution (Casey 2008) implied objections and new ideas (Owen 2011).

2.1 In the previous research

Yet one has a feeling of reaching the solid ground by recognizing two distinctive though often mutually exclusive ways of solving the unsolvable: the term »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« was mostly being interpreted either in titular or non-titular manner. On the one hand, by putting the term in the light of the apocalyptic sources, in the center of which stands a pre-existent, heavenly and anthropomorphic figure, the titular interpretation operates with a stable fact, since »Son of Man« announcements of Parousia (Mk 14,62par) reflect the imagery of Dan 7,13. However, this does not come without the difficulties which are to be discerned from the inclusion of other inter-testamentary evidence (1 Enoch, 4 Ezra, 2 Baruch, 4Q246) to the hypothesis (Reynolds 2008). In the meantime, the non-titular approach came into existence through the work of G. Vermes and other scholars who argued that a first-person singular pronoun in Jesus' time – (א)שנ(א) – was mistranslated into a Christological title (1967). However, although this hypothesis claimed to be decisive (Casey 2008), it failed to explain how an ordinary Aramaic »I« became the definite Christological title.

This tendency of creating a system, or rather, this impulse of finding the common denominator in »Son of Man« sources and studies came across with vital predispositions by touching upon the Fourth Gospel. As R. Schackenburg pointed out, thirteen occurrences of the term reflect the existence of a theological stream within the Johannine milieu (1964/65, 123) which implies the possibility of being perceived independently from the literary structure it belongs to. The fact that the motifs of descent/ascent, lifting, and glorification are united in »Son of Man« verses encouraged the scholars to relate this isolated visionary appearance to the Second Temple traditions and other backgrounds. As one may observe, the research already commenced using this attitude (Bultmann 1925) still comprises the core of recent enterprises (Reynolds 2008).

The question is, however, whether any solid ground could be reached at all if common denominator is not to be deduced from the literary world of the Gospel. If one takes into consideration the essential role of refiguration has in the emerging process of a narrative (Ricoeur 1995, 128–136), then the verses in focus can neither be approached as isolated sayings nor can they be separately rooted in different traditions. At the most basic level, the refiguration is evident in the manner the author puts the aim of »this book« (20,30-31) which came into being through deliberate processes of selection and composition. But nonetheless, this basic level might be also the reason for understanding the term in a traditional way, without taking the literary qualities into consideration. The fact that the narrative is heavily dependent on the event of incarnation (1,14) fits well with the genealogical reading of the term by the Greek Fathers (Ign. Eph. 20,2), to what has been pointed in the scholarship: »The Johannine Son of Man is the human Jesus, the incarnate Logos; he has come to reveal God with a unique authority and in the acceptance or refusal of this revelation the world judges itself.« (Moloney 1978, 220) However, in the same manner the aim of the book is not exhausted by lining up the events one after the other, but is being achieved through the strategy of shaping the readers' faith (20,31), so is the synchronic approach to the Johannine Son of Man not exhausted by the systematic insight even when it ensues from the literary level, but rather by something more than that. Precisely this »more« comprises the focus of the present research which takes the literary level as the reference point.

2.2 In the present research

Following this idea, one should first ask what kind of a text the Fourth Gospel is. In that regard, a difference should be made between the story and the plot (Culpepper 1983, 77–98), the latter of which involves the communication axis (Segovia 1991, 23–26). Applying the definition given by the literary critics (Abrams 1971, 127), according to which plot refers to one narrative's order and affective power (Culpepper 1995, 348), the distinction becomes clear. The story recounts the Father's giving of the Son for the sake of those who believe in him (3,16), while the plot remains episodic and thematic due to the readers who are to gain belief in Christ by reading the story (20,30-31). This means, the storyline is episodically retold and thematically developed for the sake of the readers who learn from examples of belief and unbelief in Jesus Christ (Zumstein 2004b, 33–34). What is even more, if this is a literary work of drama (Hitchkok 1927; Culpepper 1995, 348–352) which includes the level of the community (Martyn 1968), then it could have a role of maintaining identity in the audience of probably ritual framework. The fact that dramas and theatres presupposed such a setting corresponds to Gospel being produced by a Christian community which was primarily understanding itself in this context (Krajnc 2014, 436–438). From here, the two basic characteristics of the Johannine Son of Man form the key of interpretation.

Firstly, the absence of explanation of the term is obvious. Following the proposed method, this absence does not need to be compensated by some external

factor, such as Jesus' self-understanding, apocalyptic and other traditions, but gives the opportunity to the narrative itself to delineate the contents of the term. In other words, although various concepts certainly gained meaning in Jesus, it is his actions which form the content of »Son of Man« and not the other way around (Luz 1992). At the level of the story, the term functions as a synonym for the whole of Jesus' path – from incarnation (3,13), through lifting (3,14-15; 8,28), glorification (12,23; 13,31-32), ascension to heaven (6,62), to the eschatological judgement (5,27). However, the term, at the same time, is such that demands a reader-oriented perspective: it is as if the images in which the vision of the Son of Man (1,51) is promised, refers to his food and drink (6,27.53), or to the faith in him (9,35) indicate the connection of this phenomenon with the process of reading a book. It cannot be proved with certainty that the reading process was accompanied by the presence of (resurrected) Jesus Christ as the Son of Man in the auditorium, as this would step out of the framework of literary analysis, but it can nevertheless point to such an experience.

Secondly, despite various solutions regarding the episodic structure of the Gospel (Segovia 1991, 35–46) one should not neglect the striking difference between two main thematic units (1,18–12,50; 13,1–20,31) which was highlighted already by Bultmann (1941, 56) and made spread by R. Brown (1966, 138–144). It seems that John's use of »Son of Man« (1–13) contributes to the distinction between Jesus' revelation to the world, in the first part, and to his own, in the second one. Although the irregularity in this makes the last appearance of the term at the beginning of the second part (13,31-32), it is nevertheless followed by division into two basic categories: it is located exactly between the world that will execute Jesus after one disciple steps into the night (13,30), and the disciples (τεκνία) that stay with Jesus (13,33). Since this is the most important and last of the crossroads for the disciples, in spite of subsequent oscillations (16,32), then the »glorification of the Son of Man« corresponds to their definite acceptance of Jesus' fate (Nielsen 2010, 364). In the communication axis with the auditorium, this crossroad is also crucial, because the readers understand that the appearance of the Son of Man is closely related to the separation from the world they should also experience. This is probably the reason for his appearance in the first part of the book, during which the reader is faced with the various examples of detachment from the world (9,35). Since the term does not appear after Jesus is alone with his own, it could have an introductory role.

For these reasons, it is herein assumed that the Gospel uses the phrase »[ὁ] υἱὸς [τοῦ] ἀνθρώπου« within a certain narrative range in order to affect the readers' faith. It does not intend to deal with the question »τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου« (12,34), since it assumes that its answer is already known by those who belong to Jesus, that is to say, the readers. On the contrary, it intends to relate the reader to the experience of the Son of Man's presence and thus bring him to the ultimate goal of reading (20,31). Since this assumption cannot be verified here with all the verses in which the term appears, it will be demonstrated on the case of its first appearance as a case study.

3. Son of Man in 1,51

In scholarship, the first appearance of »Son of Man« is located at the end of a literary unit, which is, due to the condensed listing of Christological expressions, called Testimonium (1,19-51). Stimulated by Jesus' supernatural ability (1,48), Nathanael confessed faith in him (1,49), after which the promise of the vision of the Son of Man (1,50-51) was given:

ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. 50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὅψη. 51 καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφνότες καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Apart from the vividness of the vision, the diversity of its interpretation was prompted by certain irregularities: the transition to plural (ὅψη – ὅψεσθε), the absence of the reaction of the interlocutor and the realization of that which has been promised (Brown 1966, 88–91; Theobald 2009, 195–198). The story continues with the wedding in Cana (2,1-12), and the promise falls into oblivion. However, the intertextuality of 1,51 with Gen 28,12 leads to the levels of metaphorical meaning, on which Jesus' revelatory role is interpreted with the image of the ladder, James, or Bethel stone (Loader 2017, 119–124). In recent scholarship, the verse is also understood in the light of apocalyptic sources (Reynolds 2008, 98; Loader 2017, 124–132), but without taking the reader-oriented perspective into serious consideration.

Perspective, however, is different if 1,51 is examined within the literary unit that ends with the Cana wedding (1,19–2,12). The reason for this is not only the coherence of this unit which sets the beginning of Jesus' mission in the seven-day series (1,19.29.35.43; 2,1), nor the function of introducing this »opening narrative«, to which the systematic implementation of the key (recurring) characters and the Christological titles indicates (Karakolis 2017, 17–19). The basis of a different perspective is the understanding of the special status of the first sign in John's story, which is already indicated by the appendix »τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ« (2,1). Considering the symbolic meanings of this text (Nicklas 2004, 244–246), at least four reasons are in support of his specific identities.

First, the characteristic way of formulating the theological expressions in Johannine context is well known. The Evangelist does it gradually (*ger. Stufenhermeneutik*), leading the readers from basic theological formulations to deeper ones (Martyn 1968, 129–130; Meeks 1972, 44; Culpepper 1983, 224–225; Theissen 2000, 257–272; Zumstein 2004b, 37). Thus, the Cana wedding stands as last and most authentic Johannine image in the »seven-day« flow that culminates with the revelation of glory (2,11) as a sign to the essential community experience (1,14). Secondly, this method does not only bring the readers to one authentic image, but also bridges the events of the past with the actual situation of the audience. This is not the only case in John's story. For example, the progress from

Thomas' absence (20,19-23, 24-25) to his presence in the gathering »μεθ' ἡμέρας ὀκτώ« (20,26) enables the actual paradigm of faith to be formulated (20,29). In the same way, the happening of the wedding »τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ« (2,1) signalizes the post-Easter age of the readers, but also keeps them rooted in the flow of the past events that are presented by »day after day« order. The author obviously relies on the intonated Genesis imagery (1,1) to tell about the beginning of Jesus' mission and to reflect upon the genesis of the community at the same time. Thirdly, the Cana episode uses the symbolic confrontation between water and wine to enable the readers recognize their own setting that came into being through the transformation of Jewish cult (1,17). But, since this narrative is positioned at the beginning of the story, it has to be built upon the prolepsis of the »hour« (2,4). Remembering Jesus' death (17,1), the readers also know the »hour« still needs to come in order for the transformation to make sense. Fourth, Cana is the center from where, through the circular journey of Jesus (2,1–4,54), relationships are established with various religious representatives in the surrounding (Smith 2007), whom the theme of the wedding also unites. Hence the first is also the principle (ἀρχὴν) of other signs (2,11), as it has been recently pointed to as well (Förster 2014).

But why was this text needed? It should not be confused with the prologue of the Gospel, the role of which is different. In the light of the introductory task of the opening narrative (1,19–2,12), Cana episode was probably supposed to link the readers' situation to Jesus' and thus provide them with a firm ground to reading the story. Because the readers, from there, as they were oriented in their own life context, could follow the development of Jesus' work which commences at the fifth chapter. There are more such sections: the episode of healing the man born blind (9), emphasized by Martyn (1968), should be accompanied by the first farewell discourse (13,31-14,31), crucifixion section (19), resurrection scenes (20-21), and possibly ἐγὼ εἶμι utterances. Viewed in such a context, the use of »Son of Man« in 1,51 goes beyond the usual categories of understanding. This expression is not only the correction of the Messianic »Son of God« expectations with the destiny of the Son of Man (Mk 8,31par), nor is it the expression of Jesus' revelatory role obtained by intertextuality of 1,15 and Gen 28,12, but it opens up to the presence of the Son of Man within the gathering that reads the book. Thus, the difficulties that follow the explanation of 1,51 need to be understood as part of the communication that the Gospel realizes with the audience, during which the vision of the »greater things« is promoted. However, although the methods of literary analysis cannot answer the question of how this experience was perceived in conjunction with the reading of the Gospel, it can still be pointed out to a certain degree. One of the ways which supports such a reading of verse 1,51 is the observation of striking parallels between the episodes with Nathanael (1,45-51) and Thomas (20,24-29).

Namely, in the literary approach to the Fourth Gospel an important part is the study of characters. Like other figures, Nathanael and Thomas represent paradigms of relationship with Jesus (Hunt et al. 2013, 189–201; 504–529). While Tho-

mas' role is clear in showing the readers' demand for the resurrection to be accepted based on physical evidence (including even those offered by the Gospel), Nathanael's character demands more discussion. Does this »Israelite in whom there is no deceit« (1,47) have adequate faith already at the beginning (1,49)? If the sitting under the fig tree (1,48) stands as a metaphor for the study of the Scriptures (Nicklas 2000), the answer is not necessarily positive, because faith originating from fascination with a miracle or even exegesis is not ideal. Only the beloved disciple possesses the true faith, without even knowing the Scriptures (20,9). The quality of Nathanael's reaction is revealed, however, in comparing the episode with the Thomas pericope.

Nathanael episode (1,45-51)	Thomas episode (20,24-29)
the last episode in a longer string (1,19-51)	the last episode in a longer string (20,1-29)
Nathanael is previously absent (1,43-46)	Thomas is previously absent (20,24)
Nathanael is told: »We have found« (1,45b)	Thomas is told: »We have seen« (20,25b)
Nathanael expresses doubt (1,46b)	Thomas expresses doubt (20,25d)
Nathanael is told: »Come and see« (1,46d)	Thomas is told: »Put... and see« (20,27b)
Jesus addresses Nathanael (1,47)	Jesus addresses Thomas (20,27)
Nathanael expresses faith (1,49)	Thomas expresses faith (20,28)
Jesus questions Nathanael's faith (1,50b)	Jesus questions Thomas' faith (20,29b)
Jesus promises seeing of »greater things« to Nathanael (1,50c)	Jesus promises blessedness to those »who did not see and yet believed« (20,29c)
disciples are promised the vision of the Son of Man (1,51)	readers are promised the life-giving faith in the Son of God (20,30-31)
Nathanael's reaction is missing	Thomas' reaction is missing
beginning of [all] signs (2,1-11)	reference to [all] signs (20,30-31)
disciples believe in Jesus (2,11)	readers to believe in Jesus Christ (20,31)

Table 1: *A comparison between the episodes with Nathanael (1,45-51) and Thomas (20,24-29)*

From the presented comparison, the conclusion is drawn about the structural closeness of two episodes. That is not by coincidence. If Nathanael's reaction, like that of Thomas, seeks correction, then Jesus' answer (1,50-51) is a critique of a model of faith which is typical of the readers: the critique of faith derived from the Scripture, probably from the listed and even precise testimonies in the opening narrative as well (1,19-49). But this is not the only conclusion. For the readers who recognize themselves in Nathanael, the reading process involves the presence of the Son of Man. This, on the one hand, is brought into line with the practice of the appearance of the expression in the moments of distance from the world, which in the initial setting (2,1-4,54) confirms the exclusive occurrence of the term in Nicodemus pericope (3,13-15). On the other hand, the episode is an indicator that the presence of the Son of Man plays a role in the process of reading: where the readers are promised the vision of the Son of Man (1,51), they are also promised life-giving faith in the Son of God (20,30-31). In this way, two episodes form the poles between which the repetitive process of presenting Jesus as Christ, the Son of God (20,30-31), joins the sublime reality with the Son of Man in the center (1,14).

Finally, the hypothesis leads to an important question: Why is the Gospel not intended for the seeing of the Son of Man but for the faith in the Son of God? The answer partly lies in the relationship of these terms in early Christianity, in which the messianic title »Son of God« is interpreted by the fate of the Son of Man (Mr 8,31). Nevertheless, although these two terms can be equated, which may also have been the case in inter-testamentary literature (4Q246), the book is nevertheless intended for faith in the Son of God, in which the performance of the Son of Man should contribute. Since it is about the post-Easter era, in which Jesus' appearance differs from the earthly one, this is a possibility. At the time of early Christianity there were groups that saw their salvation figures as the Sons of Man, testimony to the Similitudes of Enoch (39,6-9; 70-71), but even before – Revelation of John. Literary portrayal of the resurrected Jesus as the Son of Man fluctuated in the Churches of Asia Minor (Rev 1,9-20) and was closely related to the act of literary communication (Rev 1,11; 19,2-3) in the same area where the Gospel of John got finally shaped (Huber 2007, 74–217). Thus, the Son of Man in the Gospel of John plays an important introductory and revelatory role (Zumstein 2016, 112), standing in a certain sense as the emblem of the community itself.

4. Conclusion

With intention to make a breakthrough from previous research of Johannine Son of Man, this exegesis suggests the priority of synchronic approach. One first needs to understand the narrative and its principles, to arrive at precise frames of interpretation. As one might observe, this assumption proved to be of threefold hermeneutical importance. Firstly, although it keeps the researcher from the labyrinth of the world »behind the text«, it still leads him to the world »in front of the text«, which may also come in conjunction with different concepts and traditions. The main difference is that these connections are here determined by a narrative, and its pragmatics, and not predetermined by the methodological setting of the researcher. Secondly, the text appears as an open reality, capable of communicating with its auditorium. In such an analysis, there are certain boundaries, although it can indicate the performative activity of the text. Thirdly, the analysis shows that the text contains essential interpretive keys, which means that it must be allowed to speak during traditional approaches. This especially applies to the study of Johannine Son of Man: it is not only an expression for the embodied Logos, but a sign of the presence of the resurrected Jesus Christ in the strategically directed process of reading the book.

References

- Abrams, Meyer H. 1971 [1941]. *A Glossary of Literary Terms*. New York: Reinhart and Winston.
- Ashton, John. 2011. The Johannine Son of Man: A New Proposal. *New Testament Studies* 57:508–529. <https://doi.org/10.1017/s0028688511000178>

- Borgen, Peder.** 1977. Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3:13-14 and context). In: Martin De Jonge, ed. *L'Evangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, 243–258. Louvain: University Press; Gembloux: Duculot.
- Bousset, Wilhelm.** 1970. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville: Abingdon. <https://doi.org/10.1177/000842987100100316>
- Brown, Raymond E.** 1966. *The Gospel According to John I–XII*. Garden City: Doubleday.
- Bühner, Jan-Adolf.** 1977. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, Rudolf.** 1925. Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 24:100–146. <https://doi.org/10.1515/zntw.1925.24.1.100>
- . 1968 [1941]. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burkett, Delbert.** 1991. *Son of Man in the Gospel of John*. Sheffield: JSOT Press.
- . 1999. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Maurice.** 2009 [2008]. *The Solution to the 'Son of Man' Problem*. London: T&T Clark.
- Colpe, Carsten.** 1964. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In: Kittel, Bromiley and Friedrich 2006, 8:400–477.
- Cullmann, Oscar.** 1963 [1957]. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Culpepper, Alan R.** 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1995. The Plot of John's Story of Jesus. *Interpretation* 49:347–358.
- Dunn, James D.G.** 1989 [1980]. *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM.
- Ellens, Harold J.** 2010. *The Son of Man in the Gospel of John*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Förster, Hans.** 2014. Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel. *Novum Testamentum* 56:1–23. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341444>
- Higgins, Angus J.B.** 1969. Is the Son of Man Problem Insoluble? In: Edward Earle Ellis and Max Wilcox, eds. *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, 70–87. Edinburgh: T&T Clark.
- Hitchcock, Francis R.M.** 1927. Is the Fourth Gospel a Drama? *Theology* 7: 307–317.
- Holtzmann, Heinrich J.** 1865. Ueber den NTlichen Ausdruck 'Menschensohn'. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 8:212–237.
- Hooker, Morna D.** 1979. Is the Son of Man problem really insoluble?. In: Ernest Best and Robert McLachlan Wilson, eds. *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to M. Black*, 155–168. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, Konrad.** 2007. *Einer gleich einem Menschensohn: die Christusvisionen in Offb 1:9–20 und Offb 14:14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung*. Münster: Aschendorff.
- Hunt, Steven, Donald Francois Tolmie and Ruben Zimmermann.** 2013. *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-152785-2>
- Hurtado, Larry W.** 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans. <https://doi.org/10.1177/004057360506200221>
- Karakolis, Christos.** 2017. Recurring Characters in John 1:19–2:11: A Narrative-Critical and Reader-Oriented Approach. In: Robert Alan Culpepper and Jörg Frey, eds. *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, 17–38. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155663-0>
- Kittel, Gerhard, Geoffrey William Bromiley and Gerhard Friedrich, eds.** 1964. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans. <https://doi.org/10.1017/s0036930600031628>
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Mission. *Bogoslovni vestnik* 74 (2014), 435–448.
- Lietzmann, Hans.** 1896. *Der Menschensohn: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*. Freiburg i. B.: Mohr.
- Loader, William.** 2017. John 1:51 and Johannine Christology. In: Robert Alan Culpepper and Jörg Frey, eds. *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, 119–132. Tübingen: Mohr. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155663-0>
- Luz, Ulrich.** 1992. The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ. *Journal for the Study of the New Testament* 48:3–21.
- Martyn, Louis J.** 2003 [1968] *History and Theology of the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Meeks, Wayne A.** 1967. *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: Brill.

- . 1972. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. *Journal of Biblical Literature* 91:44–72. <https://doi.org/10.2307/3262920>
- Moloney, Francis J.** 1978. *The Johannine Son of Man*. Rome: Las.
- Müller, Mogens.** 2008. *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*. London: Equinox Pub.
- Neyrey, Jerome H.** 1982. The Jacob Allusions in John 1:51. *Catholic Biblical Quarterly* 44:586–605.
- Nicklas, Tobias.** 2000. 'Unter dem Feigenbaum': Die Rolle des Lesers im Dialog zwischen Jesus und Nathanael (Joh 1:45–50). *New Testament Studies* 46:193–203.
- . 2004. Biblische Texte als Texte der Bibel interpretiert: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2:1–11) in 'biblischer Auslegung'. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126:241–256.
- Nielsen, Jesper T.** 2010. The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel. *New Testament Studies* 56:343–366. <https://doi.org/10.1017/s0028688510000019>
- O'Neill, John C.** 2003. Son of Man, Stone of Blood (1:51). *Novum Testamentum* 45:374–381. <https://doi.org/10.1163/15685360322538767>
- Odeberg, Hugo.** 1929. *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Owen, Paul L.** 2011. Problems with Casey's 'Solution'. In: Larry W. Hurtado and Paul L. Owen, eds. *'Who Is This Son of Man?' The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, 28–49. London: T&T Clark.
- Reynolds, Benjamin E.** 2008. *Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Tübingen: Mohr.
- Rhea, Robert.** 1990. *The Johannine Son of Man*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Ricoeur, Paul.** 1995. *La critique et la conviction: Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Hachette. <https://doi.org/10.7202/401203ar>
- Sasse, Markus.** 2000. *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes*. Tübingen: Francke.
- Schnackenburg, Rudolf.** 1964/65. Der Menschensohn in Johannesevangelium. *New Testament Studies* 11:123–137.
- Schulz, Siegfried.** 1957. *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium: Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweitzer, Albert.** 1913. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr.
- Segovia, Fernando F.** 1991. The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel. *Semeia* 53:23–54.
- Smit, Peter-Ben.** 2007. Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee: a note on the structure of the Gospel of John. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98:143–149. <https://doi.org/10.1515/zntw.2007.008>
- Stibbe, Mark W.G., ed.** 1993. *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*. Leiden: Brill.
- Tatalović, Vladan.** 2014. The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology. *Philotheos* 14:35–45. <https://doi.org/10.5840/philotheos2014144>
- Thatcher, Tom, and Stephen D. Moore, eds.** 2008. *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel As Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Theissen, Gerd.** 2000. *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theobald, Michael.** 2009. *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Vermes, Géza.** 1967 [1946]. Appendix E: The Use of רב אשן / רב שן in Jewish Aramaic. In: Matthew Black, ed. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 310–330. Oxford: Clarendon Press.
- Zumstein, Jean.** 2004a. *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- . 2004b. Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens. In: Zumstein, 2004a. 31–45.
- . 2008. Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John. In: Tom Thatcher and Stephen D. Moore, eds. *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel As Literature*, 121–135. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 2016. *Das Johannesevangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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

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

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,105—114

Besedilo prejeto/Received:04/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-184Lubac Henri de

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Ferkolj>

Janez Ferkolj

Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu

Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac

Povzetek: V štirih poglavjih pričujočega besedila bralca vabimo k razmisleku o pomenu globoke vere in zakoreninjenosti v Jezusu Kristusu. To omogoča sinovsko ljubezen do Cerkve in ponižno zvestobo do njenega nauka, stkanega skozi stoletja. Cerkve nas skozi stiske časa po svojem učiteljstvu usmerja k živemu izročilu cerkvenih očetov, čistih izvirov iz katerih nam je kardinal Henri de Lubac zajel dediščino vsebin, s katerimi bomo mogli verovati Cerkve v današnjem času.

Ključne besede: Jezus Kristus, Cerkve, vera, sv. Ignacij Lojolski, evharistija, prijateljstvo, cerkveni očetje

Abstract: In four sections of this article we try to invite the reader at reflexion about the sense of deep faith and our rootage in Jesus Christ. This allows us a filial love towards the Church and a humble fidelity to its teaching, formed during the centuries. The Church leads us with her magisterium to a live testimony of Church's fathers and to the pure sources, from which the Cardinal Henri de Lubac took the heritage by which we may believe the Church nowadays.

Key words: Jesus Christ, Church, faith, St. Ignatius Loyola, Eucharist, friendship, Church's father

1. Uvod

Teologija ne živi v brezčasnem prostoru. V luči Razodetja, cerkvenega izročila in učiteljstva mora iskati in dati odgovor na žgoča vprašanja vsakokratnega časa. Cerkve preprosto bedi nad tem, da bi v vseh časih in v vseh krajih sprejeli Kristusovo luč, katere zakrament je. Danes je Cerkve v veliki nevarnosti, ker se ponekod pojavljajo razdiralni nagibi do cerkvenega izročila in učiteljstva, ki vso cerkveno zgodovino služita Svetemu pismu. V tem besedilu se bomo skozi oris življenjskih okoliščin francoskega kardinala Henrija de Lubaca poglobili v globine njegovih spoznanj, ki nagovarjajo k pristni ljubezni in zvestobi do Cerkve in njenega tisočletnega izročila, ki je poroštvo edinosti in katoliškosti tudi v prihodnje.

2. Henri de Lubac o pomenu prijateljstva

Morda bi si kdo mislil, da je bil kardinal Henri Sonier de Lubac (20. 2. 1896 – 4. 11. 1991), velikan teološkega znanja in dela v 20. stoletju, vedno zaprt vase, med knjigami in v knjižnicah. Imel je veliko prijateljev: Robert Hamel, Yves Montcheuil, Gaston Fessard, Charles Nicolet, Auguste Velensin, André Ravier, Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar ... Bili so mu bratje, opora in misleci, ki so ga spodbujali pri njegovem življenju iz vere in pri delu. Skupaj z njimi je tlakoval pota Boga. Znal se jim je zahvaliti za navzočnost in ji poklicati na pomoč: »Kako bi se vam lahko dovolj zahvalil za bratsko pomoč, ki mi jo že toliko let prinašate s tolikšno potrpežljivostjo in obzirnostjo. In kako naj se dovolj zahvalim Bogu za prijatelja, ki mi ga je podaril v vas? Šibek sem in tega pred vami ne skrivam. To veste že dolgo. Močno se zavedam svoje revščine v vseh pogledih. Dragi Robert, poglejte na križ in Gospoda prosite zame. Pomagajte mi zdržati.« (Chantraine 2009, 722) De Lubac je v ljudeh, ki jih je srečeval, videl Gospodove poslane. Prijateljstvo je med teološkimi razpravami danes skoraj povsem zamrlo. Prijateljstva ni cenil le med svojimi bližnjimi, ampak tudi v njegovi gostoljubnosti pri razmišljanju drugih ljudi, s svojo kritično budnostjo, zahtevnim dialogom. Vedno je znal sprejeti misel drugega, naj je bil še tako drugačen, ki jim je znal in hotel tudi odgovoriti: dokaz za to so njegova dela o ateizmu in budizmu. Tako nam je pokazal pot, kako naj krščanstvo ne bo nikoli protikultura. Noben kristjan se ne bi smel zadovoljiti s povsem odmaknjenim življenjem ali v popolnem nasprotju s svetom svojega časa. To bi pomenilo slabo poznavanje Božjega daru, ki se ne omejuje na vidne meje Cerkve. Veliko nevarnost bi predstavljalo ločevanje krščanstva od človeškega življenja, odrekanje njegove možnosti srečevanja z brati in sestrami. Neobhodna vsebina krščanskega poslanstva je prav prijateljstvo.

3. Duhovno življenje pri Henriju de Lubacu

Življenje Henrija de Lubaca je bilo vedno zaznamovano s preizkušnjami v trpljenju. Ko je bil star 20 let, je bil ranjen v uho med bitko pri Verdunu (1917). V letih, ko se vsakdo razcveti, se on ni mogel okleniti ne fizičnega ne intelektualnega dela. Svojo jezuitsko formacijo je preživel bolj v čutenju svojih slabosti kot moči, vse svoje veliko delo je napravil ob hudih bolečinah v glavi. Tako lahko bolje razumemo njegove osebne zapise, ki nikakor niso zgolj misli za lepši dan, ampak globoka izpoved vere pod bremenom križa. »Mislim, da je dobro, da se pogosto spominjamo, da smo neskončno bolj v Božjih rokah, kot bi to lahko razumeli; da smo njegovi ljubljene otroci, a tudi nekoristni služabniki, da se bodo njegovi nezmotni načrti končno uresničili mnogo bolje, kot jih lahko dojamemo naša najvišja pričakovanja, kajti če se na svoje želje še tako navezujemo, se ustavimo pri videzu, medtem ko Bog, ko se zdi, da jih zamori, v nas in po nas gradi božansko resničnost.« (Chantraine 2009, 588) Ob telesnih mejah se je srečeval tudi z duhovnimi mejami: »Pogum ni vedno velik; žal mi je, da nisem našel Boga in iščem ga tako malo in tako slabo! Sprejetje moje telesne nemoči je nekaj, s čimer moram začeti vsak dan; tako da ugotovim svoje malo delo in neuporabnost.« (247) Prekipevajoča intelektualna rodovitnost

de Lubacovega življenja vedno odstira isto korenino: vero, absolutno zaupanje v Boga, ki deluje navkljub vsemu. Ta gotovost, da je v Božjih rokah, namaka vse njegovo duhovno življenje in teološko delo: »Obrniti se na Boga, kakor da je vse odvisno od njega, delati, kakor da je vse odvisno od nas; ali še natančneje: moliti, kakor bi bilo vse odvisno od nas, delati, kakor bi od Boga ničesar ne pričakovali. To je bilo zelo ljubo načelo sv. Ignacija Lojolskega. V njem se izraža paradoks, ki je v temelju krščanskega življenja.« (de Lubac 2011, 35; 37–38)

Duhovne vaje sv. Ignacija so de Lubaca, ki je pripadal jezuitom, spremljale vse življenje. Začnejo se z razglabljanjem o Jezusu Kristusu. Osvojil ga je Kristus in na vsako stvar je gledal v luči nepresegljivega Božjega daru: Božja skrivnost, razodeta in dana v Jezusu Kristusu. Drugi temelj njegovega razmišljanja je skrivnost človeškega bitja, ustvarjenega za Boga. V Bogu je vse človeštvo poklicano k občestvu, »da bi bili eno«. Med de Lubacovimi značajskimi potezami izpostavimo njegovo razpoložljivost Božjemu delovanju. To ne pomeni umika, ampak pogumno potrditev velikega zaupanja v Boga: On je tisti, ki deluje, prvi. Umik od samega sebe se odraža v dialogu z bližnjim. Vse življenje se je brez strahu soočal z najrazličnejšimi mislimi in duhovnostmi. V svetu, ko ljudje, politični in verski režimi sramotijo skrivnost Boga in človeka, se je znal tudi trdo braniti. Njegovo upanje je bila Cerkev, njegov biotop. V njenem naročju se je spoprijemal z najostrejšimi nasprotovanji, a je tam našel tudi največje prijatelje. Človeške in duhovne vezi je sprejemal kot spodbudo pri služenju svoji poklicanosti biti človek, jezuit in teolog. Nenehno je bil povezan s Svetim pismom. Preko liturgije in izročila, še posebej Origenovega, je spoznaval, kako je Božja beseda oživljajoča. Koliko časa je posvetil poglobljanju evharistične vere ter kazal na tesno povezanost v različnostih Kristusovega telesa: zgodovinsko, zakramentalno, cerkveno telo. Opomnil je, da kristjan svojo glavno oporo najde v Cerkvi in je v pripravljenosti za Božje delovanje, ki človeštvo vleče k zadnji prihodnosti: Božjemu kraljestvu. Ob spoznavanju, kako velik je Bog se je spogledoval s mističnim hrepenenjem po transcendenci, tem vedno višjim in daljnim, odgovarjajoč z geslom svojega reda: Vse za večjo Božjo slavo. Bog, vedno onstran, in njegova vedno večja slava ... To ne pomeni Sifzovega preklestva, ko nikoli ne doseže vrha, temveč vedno znova porajajočo srečo, ko človek nenehno odkriva nove globine Božje ljubezni.

4. Henri de Lubac, zazrt v Kristusa

Med številnimi de Lubacovimi deli (več kot 40) ne najdemo nobenega, ki bi bilo neposredno posvečeno Jezusu Kristusu. A je bil kljub temu ves prežet z njim ter posebej občutljiv na Kristusovo novost. Lahko bi rekli, da je bil *leitmotiv* njegovih številnih navedkov sv. Irenej: »Kristus je s svojim učlovečenjem prinesel vso novost.« Ponavljajoče se začudenje odseva v zapisu: »Pred našimi očmi se neprestano dogaja čudež. Danes kakor nekoč Kristus prinaša v naše duše pomlad. Danes kakor nekoč po kreposti krščanstva vse stvari postanejo nove.« (2006b, 396) Po le nekaj mesecih predavanj na univerzi v Lyonu je mladega teologa de Lubaca dedkan prosil, če bi pripravil predavanje o zgodovini religij. Mladi profesor je delo

sprejel in se potopil v obsežne snovi o budizmu. Po nekaj letih je postal prvi poznavalec študij o budizmu na Zahodu, snovalec dialoga med budizmom in krščanstvom. Toda vedno znova se je vračal h Kristusovi podobi, ki je brez primerjave v zgodovini človeštva. Isti zanos odkrijemo pri študiju o zahodnem ateizmu. Z Jezusovim učlovečenjem se je zgodilo nekaj korenito novega, enkrat za vselej. Kakšna je ta novost? V kenozu Boga v človeško naravo. Kristus dušam, ki so se dušile v poganstvu in antičnem brezupu, podrejene neizprosni usodi, prinaša prihodnost: »Jez, ki preprečuje pretok valovom ljubezni, je porušen. Bog je ljubezen in v velikem dejanju Ljubezni prihaja prijet grešnega in bednega človeka. Človek in Bog se objemata v Kristusu.« (392–401)

Leta 1944 je izšlo de Lubacovo delo *Corpus mysticum*, najpomembnejša knjiga o evharistiji in Cerkvi v srednjem veku. Poudariti želi, da ima evharistija cilj: izgrajevati Cerkev, zbirati odrešeno človeštvo. V poudarjanju edinosti med Jezusovim zgodovinskim telesom, rojenim iz Device Marije in evharističnim telesom ne smemo prezreti, da je evharistija prehod, pot k Bogu. Noben zakrament ni samemu sebi namen, vsi so sijajne moči, ki vernike vlečejo k prihodnosti, k Bogu. »Kolikor traja ta svet, še vedno živimo v zakramentih, se pravi, kakor razlaga sv. Gregor Veliki, še ne v dokončnem bivališču, ampak na pol prekoračenem začetku, v prehodu vrat. Naša velika noč je Kristus, a je vedno prehod.« (2010, 221) Vsako telo nosi v sebi naslednje: Kristusovo telo je bilo na začetku gorčično zrno, samo. Sedaj, po smrti, raste na oltar in rodi sad ter dviga k sebi v nebeške žitnice rodovitno zemljo, v naročju katere je raslo. Preden je Cerkev institucionalna, je občestvena in sloni na moči Boga, ki deluje v evharistiji. Evharistija gradi Cerkev. Prav v slednjem je sidrišče teološke misli o Cerkvi. Cerkev je najprej evharistična, šele potem institucionalna. Zagotovo jo določa človeško delo, a je najprej in predvsem odeta z Božjo milostjo, z močjo, ki dviga zemljo k Stvarniku. Evharistija ni niti cilj niti stvar, saj verujočega spreminja z vero: »Evharistični kruh ni navaden kruh: v sebe preobraža tiste, ki jih hrani iz svoje snovi. Evharistični kruh je telo, od katerega tisti, ki ga uživajo, postanejo jed.« (79–80) Evharistija je popotnica za večno življenje: »Evharistija ni obrnjena k preteklosti, ampak v prihodnost in je zakrament upanja, vidno znamenje miru in edinosti, za katero je Kristus umrl in h kateri hrepenimo prežeti z njegovim Duhom.« (80) Evharistija je zakrament tistega, kar moramo postati. Vsi zakramenti, najprej pa evharistija, so uravnani na našo človeško naravo, ki se nahaja med vrati, se pravi še vedno v času in prostoru, toda na poti k večnosti. »Jez, sicer bo pot zate predolga« (1 Kr 19,7), je rekel angel preroku Eliju. Evharistija je kruh na poti k Bogu, hrana za pot življenja. Papež Benedikt XVI. je ta pogled obnovil v svoji posinodalni apostolski spodbudi: »Evharistija nas vodi v Jezusovo dejanje darovanja. Ne sprejemamo torej samo statično učlovečene Besede (Logosa), ampak nas zajame dinamika njegovega darovanja. On nas priteguje k sebi. Bistveno spremenjenje kruha in vina v njegovo telo in kri postavlja v stvarstvo načelo radikalne spremenitve kot nekakšne »jedrske cepitve«, če naj rabimo ta danes znan izraz, ki nas uvede v srčiko biti, to je spremenitve, ki naj prebudi proces preoblikovanja stvarnosti; zadnji cilj tega pa je prenovitev vsega stvarstva, vse do tega, da bo Bog vse v vsem (1 Kor 15,28).« (Benedikt XVI. 2007, 11)

Henri de Lubac v svojih delih, še posebej v *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, poudarja, da vsak človek sluti, kako ni samemu sebi namen, ampak je naravnán na Absolutno, k nečemu, kar ga povsem presega in se mu ne more odreči, ne da bi se izgubil. Bog vedno ostaja skrivnosten in nedoumljiv. Zavest, da Bog vedno presega človeško bitje in njegove zmožnosti, je prav tako v sozvočju s središčem krščanske vere. De Lubac nas svari pred besedami o poznavanju Boga. »Krščanstvo ni stvar, ki bi jo lahko držali v rokah: je skrivnost, pred katero smo vedno nevedni in nezadostni.« (de Lubac 1999, 26) Ne gre za to, da bi zanikali Božje razodetje v Jezusu Kristusu, ampak da bi razumeli, kako ta čezmerna svetloba istočasno odpira nesluteno globino. »Če si razumel, to ni Bog«, je zapisal že sv. Avguštin. Toda ali ne molijo kristjani že od vsega začetka in kličejo Boga za Očeta? To ime nedvomno predstavlja svetli del vere. A pri tem takoj dodajo: »... ki si v nebesih« in s tem zaznamujejo, kako Bog vedno presega človekovo življenje in besede. Bog je v nebesih, onstran. Onstran vsake podobe in misli. »Duha, ki se trudi razumeti Boga, se ne da primerjati s skopuhom, ki zbira kupe zlata, ampak je prej kakor plavalec, ki se zato, da se obdrži na valovih, poganja v ocean in pri vsakem zamahu odrine nov val. Vse bolj in bolj odstira vedno na novo nastajajoče predstave, dobro zavedajoč se, da ga nosijo, a da bi ustaviti se pomenilo umreti.« (2006a, 142)

Duhovno bogastvo v spisih cerkvenih očetov je velikega pomena za razumevanje Svetega pisma. Razodetje je bilo zaupano apostolom in se v celoti predaja njihovim naslednikom. Tako Cerkev gotovosti tega, kar je razodeto, ne zajema samo iz Svetega pisma, ampak tudi iz izročila cerkvenih očetov. Drugi vatikanski koncil je sprožil pastoralno in duhovno prenovo, pri čemer je velikega pomena študij cerkvenih očetov. Patristična misel je zorela ob stiku s problemi pastoralne službe, saj so bili cerkveni očetje večinoma škofje in redovniki. Posredovali so nam vzorce za katehezo, saj so nenehno poučevali katehumene in kristjane. Postavili so temelje krščanskemu izročilu ter nam oprli pot do vseh stopenj mistike, duhovnega življenja. Teologija cerkvenih očetov vidi na delu eno samo Kristusovo skrivnost, ki se tiče vse človeške zgodovine in ima v Kristusu svoj ključ, središče in cilj. De Lubac je posebej veliko sodeloval pri izdelavi dogmatične konstitucije o Božjem razodetju. Spada med poglobitve dele koncila in zasluži stalno pozornost pri poglobljanju katoliške misli. »Naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno Božjo besedo je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa. To učiteljstvo pa ni nad Božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno: po Božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, sveto čuva in zvesto razlaga; in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga v verovanje kot od Boga razodeto.« (BR, tč. 10) Aktualnost cerkvenih očetov ni aktualnost površja, ampak nečesa, kar daje rodovitnost. »Živeti s svojim časom: to ne pomeni pustiti se voziti na vozu dnevnih običajev in sodelovati pri strasteh množice. Samo tokovi v globini lahko razložijo premikanje površine, samo oni zaslužijo, da se jih lotevamo s širino.« (1999, 28) Kadar koli je v našem zahodnem svetu cvetela krščanska prenova tako v redu misli kakor v redu življenja, vselej je cvetela pod znamenjem cerkvenih očetov.

Vrstica 42. psalma daje glas vzajemnemu klicu Boga in človeka, glas, ki prihaja iz globine, ki ji ni gospodar. Od Boga k človeku in od človeka k Bogu, dve brezni, ki kličeta eno drugo. De Lubac globoko spoznava medsebojni klic teh dveh brezen in ta pogled zapoveduje nauk o človeku, ki ima svojo misel istočasno kot se njegova misel napreza, da bi se človek bolj zavedal tega dvogovora pred njim: »Brezno kliče brezno, glasu tvojih slapov« (Ps 42,8). Človek se takoj znajde v odnosu Boga z njim in njega z Bogom, ki ga v stvarjenju prehiteva. De Lubac mu želi s Cerkvijo povedati, da sta njegovo dostojanstvo in odrešenje iz tega krika narediti svoj osebni klic. Ko de Lubac pravi, da je človek skrivnost in da je ustvarjen po Božji podobi, uporabi jezik Cerkve. Jasno izpostavi, kar oba izraza pomenita o povezanosti med človekom in Bogom. Ko človek sprejme Boga, je njegovo dejanje najvišje in najbolj osebno in ima značaj odgovora in pokorščine. Človek se v resnici pozna samo kot skrivnost, toda ta skrivnost ga razsvetljuje. Brezno pomeni temo, neznano, celo nič. Božje in človekovo brezno nista istega reda. Ena in druga bi lahko razumeli pod krščansko kategorijo skrivnosti. Kajti brezno, ki je človek, je Božja podoba, podoba, ki neprestano stremi k svojemu upodobitelju. Človek je v sebi skrivnost, v svojem bistvu in v svoji naravi. Ne da bil bil v sebi neskončna polnost skrivnosti, ki se ga dotika in je neizčrpna; ampak ker je v svojem začetnem bistvu bitje naravnano na polnost. »Ni človekov duh prvi, ki se od sveta dviga k Bogu: Bog se preko sveta na neki način spusti do človeškega duha. Naj bo še tako neposreden, dokaz, ki si ga dajemo, pride šele potem. Naj bo še tako vnet, je le posledica. Medtem ko se v človeku izdeluje dokaz, mu to dovoli, povzroči znamenje pred njim, ki ga že vsebuje, ga strese in vedno preseže, ga podarja nekdo drug. Bog zares daje znamenje. Stvari mu služijo za prvi jezik, da govori z ljudmi. Ker je vsaka stvar ustvarjena po Besedi, nam beseda, ki prihaja od njega, govori o njem. Nanjo moramo biti pozorni in ji odgovoriti – a spodbuda ne prihaja od nas.« (2006a, 109–110)

V človeku Jezusu je Bog dokončno izrekel samega sebe: Jezus je njegova beseda in kot njegova oseba je on sam. Razodetje se ne končuje zato, ker bi ga Bog pozitivistično končal, temveč zato, ker je na cilju, kakor je rekel Karl Rahner: »Nič novega ni več povedano, ne kakor da bi ne moglo biti še mnogokaj povedanega, temveč ker je vse povedano, da, ker je vse dano v Sinu Ljubezni, v katerem sta Bog in svet postala eno.« (1999, 193) »V Kristusu je dosežen cilj razodetja in v njem cilj človeštva, ker se v njem dotikata in združujeta božanstvo in človečnost. Doseženi cilj ni toga meja, temveč odprt prostor. Kajti zedinjenje, do katerega je prišlo v Jezusu iz Nazareta, mora doseči celotno človeštvo, celotnega Adama in ga spremeniti v Kristusovo telo. Dokler ni pridobljena ta celota, dokler je ta popolnost omejena na eno točko, ostane to, kar se je v Kristusu zgodilo – obenem konec in začetek. Človeštvo ne more priti dlje in višje, kakor je Kristus; vsak navidezni napredek onkraj Kristusa je padec v prazno. Človeštvo Kristusa ne more preseči – zato je Kristus konec; toda človeštvo mora priti vanj – zato je šele on resničen začetek.« (193–194) »Kristusova bit je *actualitas*, prekoračenje samega sebe, *exodus*, izhod iz sebe; to ni v sebi temelječa bit, marveč dej poslanosti, sinovstva, služenja. In obratno: ta dejavnost ni samo dejavnost, marveč bit, dejavnost, ki sega v globino biti in sovпада z njo. Ta bit je *exodus*, preoblikovanje. Tako mora na tem mestu

pravilno umevajoča kristologija biti in inkarnacije preiti v teologijo križa, postati eno z njo; in narobe: dovršena teologija križa, ki se zaveda vse svoje obsežnosti, mora postati kristologija Sina in kristologija biti.« (168)

»Vse je odvisno od križa, in ni druge poti do življenja in do resničnega notranjega miru, razen poti svetega križa in vsakdanjega mrtvenja. Hodi, koder hočeš; išči, kar koli že hočeš: ne boš našel višje poti zgoraj in ne varnejše spodaj, kakor je pot svetega križa. Uravnaj in uredi vse, kakor veš in znaš, in videl boš, da boš moral vedno kaj trpeti, rad ali nerad, in tako boš vedno našel križ. Občutil boš namreč bodisi telesne bolečine, ali pa v duši doživljal duhovno stisko. Včasih te bo Bog zapustil, včasih bližnji gnjavil, dostikrat boš sam sebi nadležen (Job 7,20). Vendar se ne boš z nobeno močjo ali tolažbo mogel rešiti tega stanja ali si ga olajšati, ampak ga boš moral prenašati, dokler bo Bog hotel. /... / Beži, kamor hočeš, ubežati mu ne moreš, kajti kamor koli prideš, neseš sebe s sabo in vedno boš našel sam sebe. Obrni se gor, obrni se dol, obrni se ven in noter: povsod boš našel križ in povsod moraš biti potrpežljiv, če hočeš imeti notranji mir in si služiti večni venec (Lk 21,19; Heb 10,36).« (Kempčan 2011, 145–147)

»Ne glede na področje, kamor kristjana privede razmišljanje, se vedno kakor po naravni sili najde pri češčenju križa. Vsa Kristusova skrivnost je skrivnost vstajenja, a tudi skrivnost smrti. Eno ne more brez drugega in izraža jo ista beseda: Pasha – velika noč. Velika noč je prehod. Skrivnostna umetnost celotnega bitja, popolna ločitev od sebe, ki se ji nihče ne more izogniti. Naj bo uvid, ki navdihuje in usmerja človekovo dejavnost še tako pristen in čist, se mora, da postane resničen, najprej ugasiti. Pokriti ga mora velika senca križa. Za najdenje se je potrebno zgubiti. Duhovna tema, katere trdota se postavlja tako človeštvu kakor posamezniku, se pravi ljubezni do človeka in ljudi kakor tudi ljubezni do sebe. Takšna je vesoljna velika noč, ki pripravlja Božje mesto.« (de Lubac 2003a, 322–323)

»Ljudje so vedno iskali stike in nove možnosti za skupno delo. Gradili so obojestranske povezave na kulturnem, znanstvenem, gospodarskem, ekonomskem in socialnem področju. To brez dvoma velja tudi za teologijo. V dvatisočletnem teološkem izročilu so uresničili že veliko skupnih prizadevanj ... Nobenemu arhitektu ni potrebno pričeti pri točki nič, ker lahko vsak upošteva in tudi mora upoštevati pridobitve prejšnjih generacij. Tako je tudi teolog poklican, da ovrednoti, ohranja in nadaljuje vse, kar je veljavnega in živega v krščanskem izročilu. V iskanju odgovora na aktualna vprašanja časa se je potrebno ravnati po treh temeljnih načelih teologije. To so cerkvenost, znanstvenost ter praktično naravnana odprtost za vprašanja današnjega človeka ... Teologija ne živi v brezčasnem prostoru. V luči Razodetja, cerkvenega izročila in učiteljstva mora iskati in dati odgovor na žgoča vprašanja vsakokratnega časa. Vprašanja pravičnosti, miru in svobode so danes po-

stala skrajno aktualna ... Teologija je pot Boga k ljudem, sredstvo odrešenja, izžarevanje Božjega veličastva.« (Štrukelj 2000, 130–132)

»Nič se ne ohrani nepoškodovano brez napora. Ponavljanje obrazcev ne zagotavlja prenašanje misli. Razum, ki se zapre sam vase, naj je nabral še takšno bogastvo, svojega zaklada ne more ohraniti v celoti. Posuši se, izhlapi ali zgine. Vernik, ki meni, da bo enkrat za vselej ostal na določeni ravni v izražanju vere, preneha verovati in misliti z živo Cerkvijo ter se ne le oddalji od podrobnosti ali novih določb, ampak izgubi realnost, temelj vere.« (de Lubac 1999, 13, 75) Za ohranjanje vere ne zadošča zgolj ponavljanje že oblikovanih stavkov. Zaradi pomanjkanja teološke formacije se porajajo herezije. Študij je pomemben zaradi osebne rasti v veri in ker teološka poglobljanja tvorijo zanos evangelizacije. V tem je apostolsko poslanstvo študija. Učiti se, da bi lahko pomagali ljudem spoznavati pristno krščanstvo.

Nemški zgodovinar Aly Götz je za časopis Spiegel izjavil: »Preoblikovati moramo moralne standarde. Ljudje morajo postaviti meje svojim dejanjem in željam. V Svetem pismu je lepo in zelo radikalno opozorilo: Človek je ustvarjen po Božji podobi, ne glede na to, kako bolan, reven ali poškodovan je. To maksimo moramo prenesti v našo sekularno in ustavno samopodobo.« Zgodovina je polna tragičnih primerov, ki kažejo, kaj se zgodi, če ignoriramo to opozorilo. Kakšna napaka je odreči spoštovanje človeškega dostojanstva in se poskusiti igrati Boga. (Trontelj 2014, 102–103)

Tako za de Lubaca kot za celotno krščansko izročilo velja, da je nemogoče krščanstvo spustiti na moralne vrednote, naj bodo še tako vzvišene kot odpuščanje in bratska ljubezen do ubogih. Novost krščanstva ni utemeljena v nauku, ampak v učinkovitosti Kristusovega prihoda. Učlovečenje namreč ni dogodek iz preteklosti, mrtva stvar, o kateri bi kristjani ohranjali pobožen spomin. V veri se ponavlja v duši vernika. Po večni tišini, v katero je po Očetu večno izrečena Beseda, po tišini v Betlehemu, je sedaj tretja tišina, zbiranje teme v duši, ki mora sprejeti svojega Odrešenika. Zato se največje znamenje krščanstva po de Lubacu ne nahaja v teoloških globinah ali v veličastju liturgije, temveč v ponižnih pričevalcih, ki so pustili, da se je v njih Kristus ponovno učlovečil. »Bogovdanost je modrost, ogibati se hudega je vednost. Modrost se nanaša na zrenje, vednost pa na delovanje. Bogočastje pa je ljubezen do Boga, s katero zdaj hrepenimo po tem, da bi ga videli, in verujemo in upamo, da ga bomo gledali; in kolikor napredujemo, ga zdaj gledamo z ogledalom, v ugibanju, takrat pa očitno. To je namreč tisto, o čemer govori apostol Pavel: iz obličja v obličje.« (Avguštin 2014, 395–396)

5. Henri de Lubac, zazrt v Cerkev

»Tvoje upanje je Cerkev!« S temi besedami nas de Lubac v globoki veri naposled postavi pred skrivnost Cerkve; za razumevanje skoraj težja skrivnost kot tista o Bogu. Kdo ni v Cerkvi nikoli našel ali celo trpel zaradi ozkosrčnosti, preveč človeških želja, farizejstva, obsojanja, obrekovanja ... Vse to, kar najdemo v družini ali v družbi obstaja tudi pri kristjanih, laikih in klerikih. Kako potem govoriti o Cerkvi kot zatočišču in odrešenju?

Henri de Lubac še zdaleč ni bil teolog, ki bi bil deležen časti ali uglednih povabil. Prepovedali so mu poučevanje teologije in celo pisanje knjig. Prav iz tistega najtežjega obdobja so njegove slovita *Meditacija o Cerkvi*. Trpel je zaradi Cerkve, a je ni nikoli zanikal. »Ne loči se od Cerkve! Nobena sila nima svoje moči. Tvoje upanje je Cerkev. Tvoja rešitev je Cerkev. Tvoje zatočišče je Cerkev. Višja je od neba in širša od zemlje. Nikoli se ne postara: njen obstoj je večen.« (de Lubac 2003b, 185) Lahko bi ga imenovali preroka Cerkve. Prav omenjeno delo je pozneje doživelo velik razcvet in bilo prevedeno v vse svetovne jezike ter vplivalo na koncilske očete drugega vatikanskega koncila. Vrnil se je k izvirom, da bi pokazal na globoko edinost Cerkve. Ne le zemeljsko, ne le duhovno, temveč hkrati nebeško in zemeljsko, hierarhično in karizmatično, sveto in grešno, vidno in nevidno. Pokazal je na skrivnost ene Cerkve, kjer Božja milost potuje preko mesa in teme, paradoks, tako podoben največjemu paradoksu: učlovečenju. »Cerkev, vsa Cerkev, edina Cerkev, tista od včeraj in danes in jutri, je zakrament Jezusa Kristusa. V resnici ni nič drugega.« (184–185) Enaindvajseto stoletje je polno neuresničljivih sanj o popolni Cerkvi, individualističnih krivin, pastoralnih aktivizmov, obžalovanj in reformnih nepotrpežljivosti. Kristjani so v nevarnosti, da izgubijo izpred oči središče svoje vernosti: da je Cerkev skrivnost. To pomeni, da ni njihova, ampak da je del načrta Božje ljubezni. Bog bo preko svoje čudovite in pomilovanja vredne Cerkve vedno lahko obiskal in ozdravil človeštvo: »Ljudje se lahko odpovedo Svetemu Duhu, Sveti Duh pa se ne bo nikoli odpovedal Cerkvi. Vedno bo Kristusov zakrament. Vedno nam ga bo v resnici ponavzočevala. Ko se zdi, da daje znake utrujenosti, že nekje neopazno klije nova pomlad in kljub vsem oviram, bodo vedno rastle svetniki.« (203) To pomeni stavek: »Tvoje upanje je Cerkev.« Ne strastno občudovanje ali aroganca o vedno zmagovalni Cerkvi, ampak silno zaupanje v Boga, Gospoda in Rešitelja Cerkve. »Hvaljena bodi, Mati lepe Ljubezni, rešenjskega strahu, Božjega vedenja in svetega upanja! Živa ladja, vzhodna vrata! Čisto ogledalo delovanja Najvišjega! Ljubljenska Gospodarja vesoljstva, seznanjena z njegovimi skrivnostmi, ki nas učiš, kaj mu ugaja! Tvoj nadnaravni sijaj ne zbledi niti v najhuših časih! Ti si milost, v katero je naša noč obdana s svetlobo! Ti nam vsak dan daješ Tistega, ki je edini pot in resnica. Po tebi imamo vanj upanje za življenje. Sveta mati, enkratna in brezmadežna! Velika Mati! Sveta Cerkev, resnična Eva, edina prava Mati živih!« (239–240)

6. Zaključek: Na potih Boga

De Lubacovo delo *Sur les chemins de Dieu* je kakor široko nadaljevanje poti k Bogu, nakazanih pri sv. Tomažu Akvinskem. Obstoj Boga je mogoče dokazati po petih poteh. Prva pot je najbolj razvidna in izhaja iz gibanja. Druga pot temelji na tvornem vzroku, tretja na možnem in nujnem, četrta na stopnjah, ki jih najdemo v stvareh in peta pot, ki temelji na usmerjenosti stvarstva. (Akvinski 1999, 333–340) Pota Boga srečujemo v času, tej reki, ki srečuje prijatelje, brate in sestre. Eden največjih de Lubacovih prijateljev in prevajalcev njegovih del v nemščino, je bil kardinal Hans Urs von Balthasar. V knjigi *Srce sveta*, ki ji je de Lubac napisal predgovor, beremo: »Je nekaj, kar leti, se uravnava, skrivnostno odteka: čas. Nevidna

ladja, ki potuje od enega brega na drugega. Brez postanka od enega bivanja k drugemu. Pojdi, povzpni se nanj, čas se že dviga in te nosi, ne da bi vedel kam, niti kako, trdna tla pod tabo že nihajo in se tresejo, trda in mrzla pot postaja mehka in živa, začena teči kakor reka v milostne vijuge, bregovi se spreminjajo, eden za drugim si sledijo gozdovi, široka polja, mesta in tok je številen in spremenljiv – zdaj miren, zdaj divji ter neukročeno drvi, zdaj spet zbran in razprostrajoč se *kakor v prostranost morja*.« (Balthasar 2014, 22–23)

»Človek se izgrajuje v zgodovini in po zgodovini, zato se vsak rod dojema kot člen človeštva na poti. Toda potovanje človeštva ne bi imelo nobenega pomena oziroma človeštvo ne bi potovalo in ime samo, po katerem ga orisujemo bi bilo zgolj *flatus vocis*, če se ne bi v središču sveta nahajal privlačen kot Cilj, Večni, ki v vsakomur izmed nas pusti pečat svojega obraza in vsakemu podeli svojo neskrčljivo notranjost.« (de Lubac 2006a, 224–225)

Kardinal Henri de Lubac je izjemen učitelj in branitelj katoliškega nauka, ki zajema pri čistih izvirih očetov in njihovih spoznanj o Bogu. De Lubac je kljub težkim življenjskim preizkušnjam, ostal neomajno zvest Cerkvi in nas uči edinosti z izročilom in Božjo besedo. Te edinosti nobeno pristno učiteljstvo ne bo nikoli moglo prelomiti. V tej naravnosti se kaže tudi naša resnična ljubezen do Kristusa in Cerkve.

Kratika

BR – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980 [dogmatična konstitucija O Božjem razodetju].

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- Avrelij, Avguštín.** 2014. *O Trojici*. Ljubljana-Celje: Mohorjeva Družba.
- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Sacramentum Caritatis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- Chantraine, Georges.** 2009. *Henri de Lubac*. Zv. 2, *Les années de formation (1919–1929)*. Études lubaciennes 8. Pariz: Cerf.
- de Lubac, Henri.** 1999. *Paradoxes*. Pariz: Cerf.
- . 2003a. *Catholicisme*. Pariz: Cerf.
- . 2003b. *Méditation sur l'Église*. Pariz: Cerf.
- . 2006a. *Sur les chemins de Dieu*. Pariz: Cerf.
- . 2006b. *Affrontements mystiques*. Pariz: Cerf.
- . 2010. *Corpus mysticum*. Pariz: Cerf.
- . 2011. *Le rythme paradoxal*. V: *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*. Zv. 18. Pariz-Namur: s.n.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Ferkolj, Janez.** 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kempčan, Tomaž.** 2011. *Hoja za Kristusom*. Celje: Mohorjeva Družba.
- Strle, Anton.** 1998. *Teologi za prihodnost*. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- . 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.
- Trontelj, Jože.** 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: Inštitut za etiko in vrednote.
- Von Balthasar, Hans Urs.** 2014. *Le coeur du monde*. Pariz: Saint-Paul.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,115—126

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-18Strle A.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Kelvisar>

Miran Kelvišar

Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu

Theological Anthropology by Prof. Anton Strle

Povzetek: Teološka antropologija spada med mlajše teološke vede. Prispevek obravnava odnos prof. Strleta do teološke antropologije. Najprej podaja razumevanje njene definicije, ki izhaja iz biblično-kristološke osnove in na osnovi zadnjega cerkvenega zbora predstavlja pet Strletovih vidikov teološke antropologije. Prikazana je problematika teološke antropologije, ki obsega Strletov odnos do Bultmannove in Rahnerjeve zahteve po teologiji, ki naj bi bila bolj antropološka in transcendentna. V to problematiko je A. Strle vključeval tudi kritično obravnavani odnos med teološko antropologijo ter drugimi teološkimi in humanističnimi vedami. Prispevek izpostavlja, da je Strletova teološka antropologija kristocentrična, da je človek poklican v občestvo z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu.

Ključne besede: Anton Strle, človek, kristocentričnost, teološka antropologija, teologija

Abstract: Theological anthropology is one of the youngest theological sciences. The article deals with the relationship of Professor Strle to theological anthropology. It begins by first discussing the understanding of its definition, which derives from the biblical Christological basis, and, on the basis of the last church assembly, represents Strle's five aspects of theological anthropology. The problems of theological anthropology, which comprise Strle's relation to Bultmann and Rahner's demand for theology, which is supposed to be more anthropological and transcendent, are presented. Regarding this issue, Strle, as a responsible and moderate theologian, also included a critically considered relationship between theological anthropology and other theological and humanistic sciences. The article reveals that Strle's theological anthropology is Christocentric, that a person is called to commune with God and that the mystery of man is revealed in Christ, the last Adam.

Key words: Anton Strle, man, Christocentric, Theological anthropology, Theology

1. Uvod

Postmoderni človek se sooča z nevarnostjo uničenja zemlje, s problemom propadanja in neomejenega izčrpanja narave, pa tudi s problemom svetovne nepravičnosti (Frančišek 2015, 1–34). Usodno so ga zaznamovale totalitarne ideologije 20. stoletja, pojav in posledice globalizacije. Človek je bolj kot kadarkoli prej postal sredstvo izkoriščanja, objekt za doseganje določenih ekonomsko-političnih ciljev, potrošnik in potrošno blago. Vse to prispeva k razčlovečenju in uničevanju podobe človeka in njegove identitete. Zdi se, da je ravno neustrezno pojmovanje človeka ena najbolj očitnih slabosti današnje civilizacije (Janez Pavel II 1979, 9). Prispevek obravnava Strletove odnos do teološke antropologije in njene značilnosti, ki so povezane z njegovim pogledom na človeka. Avtor zagovarja tezo, da je teološki pogled na človeka v osnovi povezan z dialoškim razmerjem med teološko antropologijo in kristologijo, ki je njen glavni temelj in okvir, saj se skrivnost človeka v vsej polnosti razodeva samo v Kristusu. Pomemben pa je tudi dialoški odnos med teološko in filozofsko antropologijo, ki je ključna sogovornica prve pri razumevanju skrivnosti človeka v luči Božje besede in razodetja – tako prof. Strle meni, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo.

2. Strletovo razumevanje teološke antropologije

Prof. Strle umešča teološko antropologijo¹ na področje »sistematične teološke refleksije« (Strle 1971, 5; 1984, 1). Ima jo za novejšo znanost, ki v razodetju raziskuje izvor človeka in njegovo bistvo v luči Božje besede (Müller 1995, 106–107). To pomeni, da je teološka antropologija Božja misel o človeku (Pröpper 2012, 59), Božja antropologija, saj se sooča s pogledom na človeka od zgoraj. Zato Strle po Pavlovem zgledu razdelitve odrešenjske zgodovine na dva dela ter po vzoru M. Flicka in Z. Alszezhya (1973, 15–421) tudi teološko antropologijo deli na dva dela:

1. Človek v Adamu: govori o človekovi ustvarjenosti, bogopodobnosti in človekovi grešnosti. Človek živi pod znamenjem Adama, zato Strle ta del imenuje tudi »Človek v zaznamovanosti z Adamom« ali »Človek pod znamenjem Adama« (Strle 1984, 6; Flick in Alszezhya 1973, 15).
2. Človek v Kristusu: v drugi fazi odrešenjske zgodovine človek biva v zaznamovanosti s Kristusom, poslednjim Adamom. Gre za dopolnitev prvega dela, saj drugi del proučuje človekovo zedinjenje in občestvo z Bogom, ki je bilo pretrgano z grehom; po Kristusu, drugem Adamu, pa je bilo obnovljeno na višji ravni. Zato daje drugemu delu Strle naslov »Človek v zaznamovanosti s Kristusom« (Človek

¹ Izraz teološka antropologija ali nadnaravna antropologija se začne uporabljati v 19. stol. in zajema sistematično zbiranje teoloških trditev o človeku. Ta veda se je izoblikovala šele v zadnjih desetletjih 20. stoletja. V 19. stol. pa je že nastal t. i. traktat *De Deo creante et elevante*, ki je proučeval dovršitev Božjega stvarjenja v treh delih: svet, angeli in človek. Obravnaval je že človekovo duševno in telesno naravo, človekov nadnaravni cilj in človekovo padlo stanje po izvirnem grehu. (Scola, Marengo in Prades López 2003, 8–10)

pod znamenjem Kristusa) ali »Človek v Kristusu« (Strle 1984, 6; Flick in Alszegey 1973, 219). Tako Strle umeva teološko antropologijo v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki Kristusa pojmuje kot »novega Adama«, saj »samo v skrivnosti učlovečene Božje besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22).

Po biblični tipologiji »Adam - Kristus« se razodeva antropološka prvina kristologije in kristocentričnost teološke antropologije (MTK 1983, 321–322). Teološka antropologija proučuje človeka z bibličnega vidika, temelji na trditvah razodetja o stvarjenju, tuzemskem in eshatološkem stanju človeka. Ob tem Strle poudarja pomembno trojno vlogo Božje besede, ki: a) sporoča, da je človek ustvarjen od Boga, b) razodeva, kako se človek nahaja v stanju greha, c) govori, »da je človek kljub grehu poklican k občestvu z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu« (Strle 1971, 3; 1984, 6).

Pri teološki antropologiji gre za teološko gledanje in pričevanje o človeku, ki je dozorel v luči vere kot »subjekt, oseba, Božji partner in prejemnik Božjega samopriobčenja«.² Strle priznava, da v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih najdemo mnoge antropološke vsebine. Dalje Strle meni, da je sholastična teologija obravnavala človeka s kozmološkega vidika, novoveška filozofija pa z vidika filozofije avtonomnega subjekta.³ Filozofijo avtonomnega subjekta razume pozitivno, saj je človek v krščanski veri subjekt, ki ima svojo voljo, od katere je odvisna zgodovina odrešenja (Strle 1971, 5). Tudi H. Vorgrimler (2000, s. v. *Anthropologie*) izjavlja, da teološka antropologija ni neki zaprt traktat sistematične teologije, ampak jo, kakor Strle, povezuje z drugimi teološkimi področji: kristologijo, eshatologijo, naukom o milosti, biblično znanostjo, fundamentalno teologijo. To potrjuje Strletovo trditev, da naj bi bila antropološka misel navzoča v celotni teologiji (Strle 1984, 6). K. Rahner (1967, 43) temu pritrjuje, saj pravi, da so v teološko antropologijo vključena vsa druga teološka področja, vprašanja in odgovori o človeku. Prav zato naj bi teološka antropologija po Strletovem razmišljanju vsebovala najrazličnejše pomembne vidike.

3. Pet Strletovih vidikov teološke antropologije

Na osnovi 2. vatikanskega cerkvenega zbora Strle (1984, 2–5) poudarja, da naj bi današnja teološka antropologija upoštevala naslednjih pet neizogibnih vidikov:

1. Zgodovinskost: Po prepričanju Strleta je človek ves potopljen in vključen v zgodovino, Bog pa ponuja človeštvu in posameznikom odrešenje preko različnih dogodkov (2–3). Vse to povzema C. Sorč, ki zgodovino odrešenja pojmuje kot kategorijo, s katero razlagamo »celotni pojav človeka« (1999, 2).
2. Kristocentričnost: Strle razume človeško zgodovino kot odrešensko zgodovino,

² Tako razume bistvo človeka H. Vorgrimler (s. v. »*Anthropologie*«, v: NtW). To pojmovanje izhaja od K. Rahnerja (1976, 37–40, 42), ki gleda na človeka kot osebo in subjekt, poudarja personalni odnos do Boga in dialoško zgodovino odrešenja med Bogom in človekom.

³ Čeprav je bil prof. Strle bolj naklonjen neosholastični filozofiji in njenemu mislec A. Ušeničniku kot pa novoveški filozofiji, je bil z njo seznanjen in jo je spremljal. Tu Strle misli na Kantovo filozofijo, ki se sprašuje, kaj lahko kot človek vem, storim in upam. Ravno ta vprašanja razodevajo, kaj človek je (Juhant 2003, 21).

saj smo vsi ljudje poklicani k zedinjenju s križanim in vstalim Kristusom ter k udeležnosti pri velikonočni skrivnosti. To kristocentričnost antropologije vidi že v stvarjenju človeka, še posebej pa v novem stvarjenju. Pravi, da se oboje izvrši *po* in v *Kristusu* ter v naravnosti nanj (Kol 1,16). Vse to upošteva in osvetljuje Sorč, ki pravi, da se v Kristusu srečujeta Bog in (uresničeni) človek.

3. Dialoškost in svobodnost: Pri Strletu je odrešenjska zgodovina nenehni dialog med Bogom in človekom, ki vsebuje človekov svobodni odgovor na Božje vabilo in klic. Gre za »pogovor kot deležnost pri trinitaričnem Božjem dialogu« (1984, 4). Zanj je človek božji sogovornik in božji posinovljenec. Vse te elemente poučarja tudi C. Sorč, ki označuje človeka kot sad dialoga in Besede, ustvarjenega po »božjem pogovoru« (1999, 3).
4. Osebnost (personalnost): pomeni Strletu dopolnitev človekove dialoškosti, saj odrešenjsko zgodovino razlaga kot medosebnostno odločanje in oblikovanje stališča, s katerim se človek odpira ali zapira za občestvo z Bogom. V Kristusu, v njegovi polnosti in v sinovskem dialogu z Očetom, prepozna Strle človekovo rešitev in odrešenje, razvoj in uresničenje svojega osebnostnega bivanja, saj gre za bivanjski dialog med Očetom in človeško osebo v Jezusu Kristusu. Temu pri-trjuje C. Sorč, ki razume stvarjenje, odrešenje in poveličanje kot nekaj osebnega in enkratnega. Zanj pomeni stvarjenje poklicanost v bivanje, v lastno poslanstvo in odgovornost (Sorč 1999, 4–5).
5. Socialnost: Strle meni, da je Bog ustvaril človeka za skupno življenje, saj je želel narediti ljudstvo, ki bi ga priznavalo in mu služilo (CS 32, 1; Strle 1984, 5). Za Sorča se ta občestvenost uresničuje v ljubezni biblične *caritas*, ki predstavlja *communio* božjih oseb in je prostor človekovega delovanja, vzgoje in dozorevanja. Sorču je občestvo svete Trojice vzor in podlaga za zemeljska občestva, saj v njej pride do veljave vsak človek (1999, 5).

Da bi bil pogled na človeka čim bolj celovit in kompleksen, k tem petim Strletovim vidikom C. Sorč dodaja še dva:

– *pnevmatološkost*: Sveti Duh je obzorje in razsežnost teološke antropologije, saj človeka vedno »spominja našega dostojanstva /.../, naše odrešenosti in naše določenosti za zveličanje« (Sorč 1999, 2). Ima ga za pomembnega človekovega spremljevalca in svetovalca, ki mu na nov način daje razumeti samega sebe, lastno človeškost in mu osebno odkriva božji načrt.

– *trinitaričnost*: Človek je podoba svete Trojice (KKC 1702) in je deležen božjih milosti ter življenja sv. Trojice kot nedoumljive skrivnosti, v kateri spoznava resnico o sebi in o svojem poslanstvu (Sorč 1999, 2–3).

Tako C. Sorč upošteva, nadgrajuje in izpopolnjuje Strletovo antropološko misel, ki se je izkazala kot zelo dobra osnova za nadgrajevanje in oplemenitenje teološke antropologije v slovenskem prostoru. Strletova antropološka misel se kaže kot izrazito koncilski in kristocentrična, kot izredno aktualna, kot tista, ki je v vsem svojem bogastvu pomembna, vredna priznanja in upoštevanja, saj vsebuje tudi bogata spoznanja tujih teologov.

4. Pojmovanje teološke antropologije pri tujih teologih

Rahner (1975, 387) formulira teološko dimenzijo antropologije kot vprašanje človekove teološke dimenzije. Zato utemeljuje teološko antropologijo, kakor Strle, na Božjem razodetju, ki je izvor spoznanja o človeku (391). Za Rahnerja sta teologija in antropologija hkrati neločljivi in samostojni, saj je človek v svojem izkustvu in omejenosti za Boga neskončno odprt in nedoumljiv. Po Barthu pa se po drugi strani teologija in antropologija radikalno razlikujeta, saj se človek kot grešnik pred Bogom zapira, hkrati pa se poudarja absolutna drugačnost Boga in njegova nedosegljivost (Dirscherl, s. v. »Anthropologie, Theologische«, v: NLkD) ter sprejema luteranski nauk o opravičenju. Tudi E. Dirscherl razume teološko antropologijo kot racionalni govor o človeku, ki temelji na Svetem pismu in tradiciji Cerkve. Gre za celovit govor o človeku, ki je kot bitje odnosov poklicano k odgovornosti pred Bogom in do vsega ustvarjenega. Dirscherl s svojim traktatu upošteva filozofijo I. Kanta, nemških idealistov, eksistencialno filozofijo S. Kierkegarda in M. Heideggerja ter misel M. Schelerja. Vendar pa, kakor Strle (1971, 16; 18–21), opozarja na pomen medsebojne notranje povezave med teološko antropologijo in kristologijo, saj po njegovem gledanju ne moremo razmišljati o učlovečenju Besede brez antropološkega koncepta. Meni, da učlovečenje Besede teološko antropologijo na neki način odločilno določa (Dirscherl, s. v. Anthropologie, Theologische, v: NLkD). S tem je potrjena pravilnost Strletove misli, ki pravi, da je možnost človeka utemeljena v radikalni možnosti učlovečenja. Zato Strle kristologijo pojmuje kot najbolj radikalen primer teološke antropologije (Strle 1971, 19; Vorgrimler, s. v. Anthropologie, v: NtW). Tudi E. Dirscherl pravi, da je mogoče teološko antropologijo razlagati samo v kristološki luči, ker se šele v Jezusu Kristusu do konca razkriva, kdo je človek (CS 22). To je tudi Strletova misel – njegova teološka antropologija je kristološka in vsebuje bogate misli zadnjega cerkvenega zbora. Zaveda pa se njene problematike in pomembnosti njenega razmerja z drugimi znanstvenimi vedami.

5. Strle in problematika teološke antropologije

Strle vidi antropologijo kot problematično, kadar je le traktat med drugimi traktati, in problem v antropološki dimenziji teologije sploh. To svoje mnenje osvetljuje v luči Bultmannovih in Rahnerjevih stališč.

1. Zanj je Bultmann antropološko in antropocentrično⁴ najbolj izrazit protestantski teolog, saj teologijo razume kot znanstveno refleksijo o lastni eksistenci, določeni od Boga. Bultmann meni, da je najprej treba govoriti o človeku in njegovi eksistenci, če hočemo govoriti o Bogu (Bultmann 1993, 118; Strle 1972, 6, 8–9).

⁴ »Medtem ko so različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti hoteli in še hočejo teocentričnost in antropocentričnost ločevati ali ju celo postavljati v nasprotje, pa skuša Cerkve, ki sledi Kristusu, nasprotno zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše, v nauku zadnjega cerkvenega zbora«, pravi Janez Pavel II. (1981, 1; ²1999, 97). Zato Strle (1984, 2) meni, da naj bo vsaka krščanska teologija antropocentrična in teocentrična obenem.

Strle pripominja, da le toliko, »kolikor nas Bog nagovarja, deluje na nas in z nami« (1971, 6). Hkrati pa dodaja: »Tako mora teologija, če hoče govoriti o Bogu, govoriti o človeku, tj. o človekovi eksistenci kot od Boga določeni. Teološke trditve morajo iti skozi človeško eksistenco – in v tem smislu je mogoče reči, da Bultmann teologijo reducira na antropologijo« (8). Strle pri Bultmannu sviri pred nevarnostjo, da bi »Boga in božje realnosti preveč zreducirali na zgolj človekovo umevanje samega sebe« (8), kar bi po njegovi presoji vodilo teologijo v preveč individualistično in »zasebno« smer.

S katoliške strani Strle predstavlja K. Rahnerja kot tistega, ki je antropološki element v teologiji upošteval najbolj. Rahner meni, da je sprejemanje krščanstva pri današnjem človeku pogojeno s tem, kako lahko človek povezuje različne teološke trditve in verske resnice z umevanjem samega sebe. Zanj je Bog formalni objekt teologije (Rahner in Darlap 1967, s.v. Theologie) in teologiji daje antropološki značaj.

Čeprav Bultmann in Rahner zagovarjata pomembnost človekovega umevanja samega sebe in načelo, da »govoriti o Bogu pomeni govoriti o človeku« (Strle 1971, 9), pa Strle opozarja na različni izhodišči njunega zagovarjanja. Bultmann izhaja iz filozofskih kategorij mladostne Heideggerjeve miselnosti,⁵ Rahner pa iz metafizičnega spoznanja v svojih knjigah *Geist in Welt* in *Hörer des Wortes*.⁶ Strle pravi, da Rahner vidi potrebnost vključevanja transcendentalne antropološke dimenzije (10), saj se mora po njegovem prepričanju teologija spraševati po zadnjih razlogih oz. vzrokih, ker gre pri posameznih stvareh za njihov odnos do Boga Stvarnika, ki se razodeva. Zanj Bog »ni (poseben) predmet med drugimi predmeti« (Rahner 1976, 64), ampak »tisto, na kar se človek v svoji transcendenci nujno nanaša« (Rahner 1976, 64; Strle 1971, 10). V tem smislu naj bi bila zanj teologija transcendentalna antropologija. Strle (1971, 10–11; 14) skupaj z Rahnerjem (1976, 32; 67) pojmuje transcendenco kot bistvo in nujen pogoj za spoznavanje Boga in vsega tistega, kar je v odnosu do Boga.

Po drugi strani Strle pravi, da Rahner vidi v jedru razodetja Boga, ki samega sebe posreduje človeku. To jedro razodetja je sestavljeno iz skrivnosti troedinega Boga, »ki se navzven priobčuje v Kristusu in v milosti« (Strle 1971, 11). Zato Strle govori o milosti, učlovečenju in odrešenjski Trojici kot jedru razodetja in odrešenja ter vidi potrebnost antropološke dimenzije v teologiji, saj ravno v milosti prepozna: a) najbolj objektivno odrešenjsko realnost, ki je tudi najbolj subjektivna realnost, b) človekovo transcendentno neposredno naravnost na Boga, c) izvršitev človekove transcendentalnosti in posredovanje Boga človeku.

⁵ Bultmann, ki je šest let (1923–1929) tesno sodeloval s Heideggerjem v Marburgu, je v njegovi eksistencialni miselnosti odkrival človeka kot eksistenco, kot zgodovinskost in odprtost proti prihodnosti. Heidegger vidi bistvo *biti* ravno v tem, da biva oz. je v svoji eksistenci (Heidegger 2005, 70).

⁶ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, (Freiburg in Breisgau: Herder, 1971); Karl Rahner, *Geist in Welt*, (München: Kösel-Verlag, 1964). Tudi K. Rahner je študiral pri M. Heideggerju v Freiburgu im Briesgau. Na temelju vsega znanja, ki ga je pri njem pridobil, je napisal svoje delo *Geist in Welt* in to znanje uporabil v svojih teoloških refleksijah. Terminologijo M. Heideggerja prevzema in uporablja tudi v svoji knjigi *Grundkurs des Glaubens*.

Strle poudarja, da se H. U. von Balthasar ne strinja z Rahnerjevo antropološko interpretacijo razodetja, ker zagovarja teološko oz. teopragmatično interpretacijo razodetja, v kateri je norma Bog, ki hoče v Kristusu spregovoriti človeku.⁷ Razumljivo je, da je za Strleta antropološka interpretacija razodetja nesprejemljiva, saj postavlja človeka za merilo tistega, kar Bog sam lahko pove ali, nasprotno, ne more povedati (Balthasar 1963, 98; Strle 1971, 11). Vendar Strle poudarja, da je pri antropološkem značaju teologije treba upoštevati, da Bog v Kristusu sicer govori kot človek, obenem pa kot Bog v Kristusu govori človeku. Zaveda se, da razodetje govori o antropologiji, saj prikazuje »človeka v njegovi zavezi z Bogom« (13) ter mu razkriva, kdo in kakšen je. Zato Strle vidi teologijo samo v močni povezavi z Božjo besedo, ki o človeku in njegovem odnosu do sveta lahko pove marsikaj. Zanj ima teologija antropološki pečat sama po sebi, ker je Božja beseda tudi beseda odrešenja in beseda človeku. Hkrati pa se je Strle zavedal potrebnosti povezovanja teološke antropologije z drugimi znanostmi.

6. Razmerja med teološko antropologijo in drugimi vedami

Ogledali si bomo, kako Strle obravnava odnos teološke antropologije do kristologije, protologije, znanosti in filozofije ter izpostavili najpomembnejše poteze tega odnosa. Strle meni, da je teologija poklicana upoštevati znamenja časov, jih razlagati v luči evangelija in po smernicah 2. vatikanskega cerkvenega zbora (Strle 1984, 1). Pri njenem raziskovanju in študiju poudarja upoštevanje virov, poglobljanje in pravilno biblično umevanje antropoloških vsebin, razumevanje in poznavanje patrologije, upoštevanje dokumentov cerkvenega učiteljstva, spekulativni napor in vidik teologije (MTK 2012, 4–9; 21–32; 37–44).

6.1 Teološka antropologija in kristologija

Strle pravi, da kristologija razlaga, kaj je Kristus, vendar le ob predhodnem filozofskem in teološkem védenju, kaj je človek.⁸ Na osnovi tega razlikovanja je izdelana kristologija, »v kateri je pokazano, kaj sledi iz trditve, da je Kristus resnični človek in kakšne so razlike med stanjem človeka na splošno in Kristusom zaradi hipostatičnega zedinjenja« (Strle 1971, 17). Skupaj z Rahnerjem vidi v kristologiji »najbolj radikalni primer teološke antropologije, ker se v hipostatičnem zedinjenju človekova *potentia oboedientialis* kar najbolj aktualizira« (Strle 1971, 19; Rahner, s. v. Anthropologie, v: SM). Po Strletu je teološko antropologijo mogoče verodostojno razlagati samo v kristološki luči, ker se samo v Jezusu Kristusu skrivnost človeka

⁷ V zvezi s tem H. U. von Balthasar pravi: »Kaj hoče Bog v Kristusu povedati človeku, glede tega ni mogoče dobiti norme ne ob svetu v celoti ne ob človeku posebej. Tu gre brezpogojno za nekaj teološkega; bolje rečeno teopragmatičnega: za božje dejanje v smeri k človeku, za dejanje, ki razlaga samo sebe pred človekom in za človeka (in šele nato tako ob človeku in v človeku)« (Balthasar 1963, 5).

⁸ Tu se A. Strle podobno kakor K. Rahner razodeva kot filozof ter teolog-verniki. Zavedal se je, da ima filozofija pomembno vlogo pri umevanju Boga, človeka in vere (Janez Pavel II. 1999, 100).

razodeva do konca (CS 19,1). S pomočjo K. Bartha poudarja razliko med človekom in Kristusom, ki jo vidi v edinstvenem Jezusovem odnosu do Očeta,⁹ v Jezusovi brezgrešnosti in v tem, da je človeška narava v njem ohranjena v čistosti – kar govori o drugačnem stanju, ne pa o drugačni naravi v Jezusu.

Strle izpostavlja medsebojni odnos med teološko antropologijo in kristologijo, v kateri vidi težiščno točko, saj je posebnost teologije v tem, da je nauk o Bogu in človeku kristološko usmerjen. Kristus človeku ni samo posrednik zastonjske Božje ljubezni in odrešenja, ampak tudi izpolnitev njegovega poslanstva in Božje podobe, ki odraža Božjo slavo (Pröpper 2012, 65–67), kar nujno kaže na potrebo po kristološkem tako temelju kot tudi usmeritvi teološke antropologije. To mnenje Strle argumentira z dejstvom, da stvarjenje sveta in človeka kot tudi zgodovina odrešenja težijo h drugemu Kristusovemu prihodu, v katerem se razodeva končna resnica o človeku.

6.2 Teološka antropologija in protologija

Strle povezuje vprašanje, kaj je človek, z vprašanjema, od kod človek prihaja in kam gre. Zanj teološka antropologija vključuje vprašanja o človekovem začetku in njegovem cilju, torej tudi področji protologije in eshatologije, ki sta »notranje povezani« (Strle 1971, 21). Strle poudarja, da »moramo govoriti o človeku kot osebi, o njegovi svobodni volji, o enoti človeka, kolikor je duh v človeku itd.« (21). Pri tem ne pozablja izpostaviti bistvenega vprašanja o človekovem izvoru. V tem se skriva eksegetično-teološki problem, kako razlagati 1 Mz 1–3, saj zaradi velikega napredka znanosti in eksegeze nekaterih nekdanjih teorij ni več mogoče razlagati na dosednji način.¹⁰ Strle vidi rešitev v upoštevanju literarnih vrst teh besedil in opozarja, da je treba razlikovati med tem, kaj je želel hagiograf povedati in »med literarno obliko teh pripovedi« (Strle 1971, 21–22; VC 1997, 132–135). Zanj je bistveno vprašanje, od kod hagiograf jemlje svoje spoznanje o izvoru človeka in človeštva.

6.3 Teološka antropologija, znanost in filozofija

Strle meni, da mora teologija svetnim antropološkim znanostim priznavati kompetenco na področjih njihovega delovanja (MTK 2012, 72; 82), te pa so dolžne spoštovati postavljene meje, saj lahko zaradi nespoštovanja mej med teologijo in naravoslovnimi znanostmi pride do nasprotij. Zato zahteva od teologije in od cerkvenega učiteljstva odgovornost do zaklada vere ter iskrenost do svetnih znanosti.

Za Strleta je nesprejemljiva vsaka filozofska antropologija, ki nasprotuje trdi-

⁹ Balthasar (1986, 7) tu soglaša z Barthom in pravi: »Ko sem pokazal Kristusovo edinstvenost v primerjavi z vsemi religijami in tako razjasnil, da more vsaka filozofska antropologija imeti svoj višek samo v luči popolnega človeka Božjega Sina, ki nam omogoča, da iz svojega rojstva za smrt preidemo k novemu rojstvu za nesmrtno trinitarično božje življenje«.

¹⁰ Tu Strle misli na konkordizem (lat. concordia »sloga, skladnost«), ki je v 19. stol. za vsako ceno skušal najti skladnost med različnimi tedanjimi znanstvenimi dosežki in prvim bibličnim poročilom o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4a). Gre za poskus, pri katerem naj bi verski, razodeti nauk postal »samo skrito, šifrirano znanstveno védenje« (Stres 2018, s.v. Konkordizem).

tvam razodetja¹¹ ali ki bi želela »v zaprtem sistemu reči zadnjo besedo o človeku« (Strle 1971, 30), saj je zanj »študij Svetega pisma duša teologije« (MTK 2012, 21–23). Vendarle pa Strle priznava, da teološka antropologija sama v sebi predpostavlja neke vrste filozofsko antropologijo. S tem Strle potrjuje dialoški odnos med teologijo in filozofijo (Janez Pavel II. 1999, 77) ter dejstvo, da je filozofija ključna sogovornica teologije, saj ji pomaga pri razumevanju Božje besede in razodetja. Po zgledu sv. Tomaža Akvinskega razume filozofijo »kot nekakšno (miselno in izrazno) orodje, ki služi teologiji in teološkim znanostim« (Strle 2018, 171). Zato Strle pravi, da »mora filozofska antropologija človeka motriti predvsem kot duha v svetu, duha, ki stoji pred neizrekljivo skrivnostjo Boga – samo Bog more reči o človeku zadnjo besedo, in sicer besedo razodetja« (1971, 30–31). Strle tako torej svari pred nevarnostjo, da bi filozofska antropologija šla v smeri oblikovanja filozofske protologije in eshatologije, kar bi lahko pripeljalo v gnostično razmišljanje. Kot teolog se je zavedal, da bi bilo za avtonomijo in razvoj teološke antropologije škodljivo, če bi ji filozofska antropologija vsiljevala neke vrste svoje učiteljstvo, hkrati pa se je zavedal, da bi prehitro zlitje med teologijo in filozofijo lahko bilo vir verskih zmot (MTK 2012, 72; 81; 90). Prav zato se je Strle zelo dobro zavedal pomena Božjega razodetja, zvestobe apostolskemu izročilu, poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu in cerkvenemu nauku v teologiji (20–32; 38–44).

7. Cerkevni dokumenti o teološki antropologiji¹²

Čeprav koncilski odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora izrecno ne govorijo o teološki antropologiji, pa prinašajo njene vsebine¹³ v prvem delu in v začetku drugega dela pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu: nauk o človeku in o svetu, v katerega je postavljen ter o svojem razmerju do njiju, o dostojanstvu zakona in družine (CS 1–52) itd. V njih tako prepoznavamo antropološke vsebine, najdemo pa celo neimenovano definicijo teološke antropologije, ko zadnji cerkveni zbor izjavlja: »V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (3,1).

Mednarodna teološka komisija je spregovorila o antropoloških vsebinah v dokumentu o teologiji, kristologiji in antropologiji, kjer poudarja, da so spoznanja in zaključki kristologije pomembni »za izdelavo nauka o človeku« (MTK 1983, 316). Dokument kaže, da spadajo teološko-antropološke vsebine k temeljem in v okvir

¹¹ Prof. Strle je bil velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega. Zanj pravi: »Bil je tako zelo teolog, da so bila njegova filozofska prepričanja izdelana z oziranjem na razodetje in pred ozadjem razodetja« (Strle ²2018, 154). Po njem se je zgledoval in v tej luči lahko razumemo tudi zgornjo misel.

¹² Strle je prevedel in v svojih delih navajal mnogo cerkvenih dokumentov s teološko-antropološkimi vsebinami, ki so navzoči v njegovi knjigi Vera Cerkve, Koncilski odloki in v drugih cerkvenih dokumentih. Obstajajo tudi njegova skripta z naslovom: Anton Strle, Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva, drugi ponatis (Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, 1971), 1–32.

¹³ Tudi KKC govori o antropoloških vsebinah: že na začetku razlaga o človekovi transcendenci in o tem, da je človek »zmožen Boga«.

kristologije, opozarja pa: »Za svoj temelj in zgradbo je kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela antropologijo namesto teologije troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa v pobožanstvenju človeka. S tem premikom je kriza metafizike, ki je razjedala že filozofijo, hudo prizadela samo srce teologije« (321). Zato je omejena komisija zahtevala ponovno določitev razmerja med kristologijo in antropologijo ter posebno obravnavo problema pobožanstvenja človeka (323–324), ki ga ta dokument predstavlja z različnih vidikov: a) kot človekovo približevanje Bogu s spreobrnjenjem srca, b) kot Božjo milost, ki nas rešuje greha in smrti ter nam posreduje Božje življenje, c) kot idejo, vrh uresničitve katere je v učlovečenju Jezusa Kristusa, č) kot izpopolnitev človeške narave in najvišje »počlovečenje« človeka, ki se mu pobožanstvenje daje kot udu občestva svetnikov, d) kot polnost sadu, ki obrodi šele v gledanju Boga.

8. Sklep

Sámo 20. stoletje in čas po 2. vatikanskem cerkvenem zboru odkrivata množico novonastalih teoloških smeri, ki so bile upravičene in nujne, da so po eni strani odražale katoliškost Cerkve, teološki pluralizem in določene nove vidike; po drugi strani pa je tako stanje v teologiji povzročilo večjo potrebo po komunikaciji in enotnosti (MTK 2012, 1; 3; 77). V množici teh teologij je nastala tudi teološka antropologija. Obravnavane vsebine o teološki antropologiji razkrivajo, da je Strle stanje v teologiji poznal zelo dobro; enako velja za njene različne miselne tokove in različne teologe (K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, R. Bultmann, K. Barth idr.). Iz odnosa do teologije v njegovih delih je mogoče sklepati, da se je kot katoliški teolog zavedal, da dogmatika in z njo tudi teološka antropologija nista neodvisni znanosti, ampak sta tesno povezani s Cerkvijo, njenim naukom in izročilom ter šele tako pridobivata svoj poln pomen in smisel (Barth 1953, XI) – kar je odlika tudi celotne Strletove teologije in njegove kristocentrične antropologije.

Teologija je v Strletovem času tudi po Rahnerjevi zaslugi doživela t. i. antropološki obrat, s katerim je postala bolj antropološka in transcendentalna, kar po Strletovem prepričanju spada k enemu izmed vidikov teologije. Po njegovem zatrjevanju prežema teološki pogled na človeka celotno teologijo. Vendar se zaveda, da je njeno središče Bog in notranje Božje življenje, ki se človeku posreduje na dojemljiv način (Strle 1984, 2). Strletovo pojmovanje in definicija teološke antropologije sta še vedno sodobna, jasna in aktualna, saj vsebujeta pogled zadnjega cerkvenega zbora, ki razodeva, da je človek poklican k občestvu z Bogom in da se skrivnost človeka razodeva v Kristusu, poslednjem Adamu (CS 22, 1–6). Strle se zaveda odgovorne vloge in pristojnosti teološke antropologije, ki naj služi Cerkvi in človeku. V luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora je Strle poudarjal pomembnost sodelovanja teoloških znanosti z drugimi znanostmi. Zato se odgovorno in kritično loteva pomembne vloge teološke antropologije, ki naj bo na svojem področju avtonomna in vodilna, odprta za nova spoznanja o človeku v sodelovanju z ostalimi znanostmi,

vendar pa zvesta svojemu poslanstvu in nauku Cerkve ter cerkvenemu učiteljstvu. Strle različne antropologije sprejema in spoštuje njihovo avtonomijo, vendar pa v teološki antropologiji vidi njihovo dopolnitev, saj jim ta odkriva »najvišji in poslednji smisel in pomen« (Strle 1984, 25). Študij Svetega pisma zanj ni samo duša teologije, ampak tudi vir razodevanja človeka kot božje skrivnosti in božje podobe.

Tudi za prof. Strleta in njegovo teologijo, vključno s teološko antropologijo, po našem mnenju veljajo naslednje besede kardinala J. Ratzingerja (1998, 70–71; Štrukelj 2015, 19–20):

»Nikoli nisem skušal ustvariti kakega lastnega sistema, kake posebne teorije. /.../ hočem preprosto misliti skupaj z vero Cerkve in to pomeni misliti skupaj z velikimi misleci vere. To ni nikakršna izolirana, iz mene samega iztisnjena teologija, temveč teologija, ki se kar najbolj široko odpira v skupno miselno pot vere. Zato je bila zame eksegeza vedno zelo važna. Ne bi si mogel misliti nobene čisto filozofske teologije. Izhodišče je najprej beseda. Da verujemo Božji besedi, da jo skušamo spoznati in razumeti in potem misliti skupaj z velikimi mojstri vere. Od tod ima moja teologija neko liko bibličen pečat, pečat cerkvenih očetov, posebno Avguština. Seveda pa se ne poskušam ustaviti v stari Cerkvi, temveč skušam zajeti velike vrhunce mišljenja in hkrati pritegniti v pogovor sodobno mišljenje«.

Kratice in krajšave

- CS** – *Koncilski odloki* 2004 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu].
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008.
MTK – Mednarodna teološka komisija.
NLkD – Beinert in Stubenrauch 2012 [*Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*].
NtW – Vorgrimler 2008 [*Neues Theologisches Wörterbuch*].
SM – Rahner in Darlap 1967 [*Sacramentum mundi*].
VC – Strle 1997 [*Vera Cerkve*].

Reference

- Balthasar, von Hans Urs** 2000. *Glaubhaft ist nur die Liebe*. 6. ponatis. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- – –. 1986. *Živeti iz poslednjih globin*, Koper: Ognjišče.
- Barth, Karl**. 1953. *Kirchliche Dogmatik*. Zv. 1, del 1. Ženeva: Labor et Fides.
- Beinert, Wolfgang, in Bertram Stubenrauch**. 2012. *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bultmann, Rudolf**. 1993. *Glauben und verstehen*. Zv. 1. 6. ponatis. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Frančišek**. 2015. *Laudato.Si' / Hvaljen, moj Gospod*. okrožnica o skrbi za skupni dom. Cerkveni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Flick, Maurizio, in Alszegehy Zoltan**. 1973. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- Heidegger, Martin**. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Juhant, Janez**. 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Katekizem katoliške Cerkve**. 2008. Ljubljana: Družina.

- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 1983. Teologija, kristologija, antropologija. *Bogoslovni vestnik* 43:315–331.
- — —. 2012. *Teologija danes: pregledi, viri in merila*. Cerkevni dokumenti 136. Ljubljana: Družina.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 1995. *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Herder. <https://doi.org/10.5840/mayeutica2006327331>
- Janez Pavel II.** 1979. Papeževi govori v Mehiki. Cerkevni dokumenti 1. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- — —. 1981. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Cerkevni dokumenti 10. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- — —. 1999. Vera in razum. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- — —. 1999. Okrožnica o Božjem usmiljenju. Ponatis. V: *V znamenju Svete Trojice*, 95–163. Ljubljana: Družina.
- Pröpper, Thomas.** 2012. *Theologische Anthropologie* Zv. 1. 2. izdaja. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Rahner, Karl, in Adolf Darlap.** 1967. *Sacramentum mundi*. Zv 1. Freiburg in Briesgau: Herder.
- Rahner, Karl.** 1975. *Schriften zur Theologie*. Zv. 12. Zürich: Benzinger Verlag.
- — —. 1976. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Ratzinger, Joseph.** 1998. *Sol zemlje*. Ljubljana: Družina.
- Scola, Angelo, Gilfredo Marengo in Javier Prades López.** 2003. Čovjek kao osoba: Teološka antropologija, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sorč, Ciril.** 1999. Uvod v teološko antropologijo. V: Luis Ladaria. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Stres, Anton.** 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Strle, Anton.** 1971. Teološka antropologija. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev:.
- — —. 1971. Dodatek k skriptam »Teološka antropologija«: nauk cerkvenega učiteljstva. 2. ponatis. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- — —. 1984. Teološka antropologija I. Zv. 1. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- — —. 1997. *Vera Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2018. Pomembnost Tomaža Akvinskega za filozofijo in teologijo. 1. del. *Communio* 28:154–178.
- Štrukelj, Anton.** 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.
- Vorgrimler, Herbert.** 2008. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg in Breisgau: Herder.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,127—140

Besedilo prejeto/Received:01/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 27-312.47

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Pehar>

Marija Pehar

Immaculata-Doctrine and the New Evangelization

Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija

Abstract: This paper theologically articulates the Immaculata-doctrine of the Church and its dogmatic implications through Mariology and Ecclesiology. Moreover, the paper is following the soteriological relevance of the Christian dogmas, according to which they speak of revealed truth about affirmation of the human being. Accordingly, through theology we are able to get an insight to content significant for the Christian anthropology, which then also point back to theology as its authentic ground. It is primarily about the theological content of the dogma of Mary's Immaculate Conception, according to which Mary, mother of Jesus, is holy and immaculate (*sancta et immaculata*). Although the Immaculate-doctrine firstly concerns Mary, it was theologically accepted from a very early stage as a doctrine of the Church that had an emphasis in anthropological implications. This paper brings to question these anthropological implications as well, especially the contemporary relativization of sin and human sinfulness, where Immaculata-doctrine is seen, not in contrast to human nature, but as the one that deeply belongs to it. In that context, the old doctrine and its content can now be seen as precious and has a valuable meaning even in modern times, especially if accepted as the key of the new awoken evangelization.

Key words: Immaculata, Mary, Church, sin, holiness, humanity

Povzetek: Članek teološko naslavlja cerkveni nauk o Brezmadežni in njegove dogmatične implikacije v okviru mariologije in ekleziologije. Članek nadalje sledi prepričanju o odrešenjski relevantnosti krščanskih dogem, v skladu s katerim dogme govorijo o razodeti resnici glede potrditve vrednosti človeškega bitja. Na tak način lahko prek teologije dobimo vpogled v vsebine, ki so pomembne za krščansko antropologijo, ta pa v obratni smeri kaže na teologijo kot svojo pristno podlago. Tu gre predvsem za teološko vsebino dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju, po kateri je Marija, Jezusova mati, sveta in brezmadežna (*sancta et immaculata*). Čeprav nauk o Brezmadežni v prvi vrsti zadeva Marijo, je bil že v najzgodnejših časih teološko sprejet kot nauk Cerkve s poudarjeno antropološkimi implikacijami. Članek naslavlja tudi tovrstne antropološke implikacije, zlasti sodobno relativizacijo greha in človeške grešnosti, pri čemer nauk o Brezmadežni ni razumljen kot nasprotje človeške narave, temveč kot

nekaj, kar k njej najgloblje sodi. V tem kontekstu se lahko stari nauk in njegova vsebina izkažeta kot dragocena in pomembna tudi za sodobnost, zlasti če sta sprejeta kot ključ novo obujene evangelizacije.

Ključne besede: Brezmadežna, Marija, Cerkev, greh, svetost, človeštvo

1. Introduction

Deliberating about the content of the dogma of the Immaculate Conception, Karl Rahner has especially emphasized the soteriological relevance of the Christian dogmas, saying how neither of them is just any truth told by the Church, but the truth told to us and for our salvation. (Rahner 1967, 155). In Christian dogmas it is always about saying of what is accepted by faith as revealed truth about God and his relation to man, before all the truth of revelation of God's love to the man and by that also affirmation of the man and mankind in general. Soteriological dimension of Christian theology is in that way shown as an authentic anthropology and Christian anthropology is, according to this concept, directed to find its foundation and fulfillment in theology, direct doctrine of God. Since God, according to the Christian Creed, became man and by incarnating his Son stepped in the sphere of humanity, it is no longer possible to talk about God without seeing his relation to humanity. Since God stepped into the human history, we are only able to talk about that history as the history of salvation. We can only think of it as the history of God's relation to man and thus understand it within general human community and community of man with God, and finally within the universality of God's mercy over man.

This basic classification of the Christian dogmas is a starting point for revolving actuality of Christian speech of immaculacy, which is articulated principally as the speech of the Immaculate Virgin Mary and the dogma of Mary's Immaculate Conception. The content of this Marian dogma predicates the faith of the Church that the Virgin and Mother of God Mary was from the beginning of her life, by the salvific merits of her son Jesus Christ, given prevenient grace and was preserved free from the state called the original sin (which is understood as the lack of grace in every man caused by the first man's sin at the beginning of human history). Under the Immaculata-doctrine it is primarily thought that the Virgin Mary, unlike all other humans, from the beginning of her existence was captured by the divine graceful life, i.e. by the redeeming and consecrating God's love. Besides, the dogma of the Immaculate also pronounces the faith by which Mary had remained without sin during her entire life. So, she wasn't only preserved by the original sin but was also entirely and permanently preserved from any personal sin as well. She is holy and impeccable, *sancta et immaculata*.

Both of those aspects of the dogma of Mary's Immaculate Conception, although she is human, on the first glance separate her from other people because they point out the uniqueness and oneness of her person and the divine grace

given to her in relation to others. Indeed, according to the Christian belief, she was the only one of all people free from sin, while all others are born with an inheritance of sin which is called Adam's sin. She was the only who had not experienced any sin whatsoever, while all others are considered sinners by nature, often taking impurity as an excuse for our weaknesses (in a sense *errare humanum est*), also as a fundamental characteristic of humanity, as it was something distinctively human (in a sense of 1 Jn 1,8-10: »If we claim to be without sin, we deceive ourselves and the truth is not in us.«).

Unlike this opinion, according to which Mary is being observed as contraposition and opposition to the human race, Church, on the other hand, from the beginning accents the fact that Mary is the prototype of the Church and every man¹ and concrete presence of God's truth of every man and God's word directed for them. Rahner's thought of dogmas mentioned at the beginning of this paper can also be applied at this Marian dogma: no truth of Mary's life does not speak just to her and could not be applied only on her. Furthermore, the truth of Mary's life does not concern only her relation to God, nor is God's word pointed only to Mary. All Marian dogmas are understood as universal God's speech to man and about man. This can be seen with especial accuracy in the dogma of Immaculate Conception because in this dogma the Church accepts the content of exceptional soteriological importance for all the Church and every man. The strong connection between Mariology and theology is manifested exactly in this content and that link is reflected through correlation of Immaculata-Doctrine with Ecclesiology and Christian anthropology.

2. Immaculata-doctrine and ecclesiology

The biggest complaint about the dogma of Mary's Immaculate Conception and its theological content was the lack of its foundation in the Scripture, i.e. the New Testament. However, it cannot be said that the doctrine is lacking in the New Testament and the patristic texts entirely, but there that speech is not direct about Mary, but about the Church (Ratzinger 2008, 64). In Pauline and Deutero-Pauline opus, the purity and immaculacy are applied first on the Church and Christ's worshippers. They have been chosen before the genesis of the world to become »holy and immaculate« (*sancti et immaculati*) (Eph 1,4). The reconciliation had been given to them by Christ's death, so they could be governed to him »holy in his sight, without blemish« (*sanctos et immaculatos*). So it does not surprise when Paul writes to the believers in Corinth that he promised them to »one husband, to Christ, so that I might present you as a pure virgin to him« (2 Co 11,2). According to Paul, the Church is not seen here only in eschatological perspective as pure and immaculate, but as already free of sins (Ro 6,18), washed and sanctified (1

¹ About meaning of the Marian principle in the Church, under which the shaping of the Church and every Christian is thought, see especially Balthasar 2008, 65. About the close connection of Mary with the Church and Mary with every Christian, see also Štrukelj 2014, 661–670.

Co 6,11), sanctified in Jesus Christ (1,2). Certainly, it is not about the purity which is gained from the Church itself and its human credits, but bestowed purity and consecration that comes out from Christ's surrender for the Church, with a wish to present it to himself »glorious, not having spot, or wrinkle, or any such thing; but that it should be holy and without blemish« (Eph 5,27). Hence, Paul will accentuate that this purity the Church needs to keep until Christ's second coming. As reflected in the content of the Epistle of Ephesians, the Church has very early been called *ecclesia immaculata* in theological thought, which has also been enhanced by early patristic comments on Pauline Epistles and Old Testament Song of Songs, according to which the Church was identified as the bride, pure and holy. Therefrom the content of the »holy« Church appeared very early in the Christian symbol of faith: I believe (in) the holy Church² (Greshake 2014, 236–237).

Afterwards the content of this doctrine was transposed from Church to Mary as a person because she was represented as the beginning and impersonated reality of the Church. The early Christians, especially those from the first century, have cherished deep and true consciousness of holiness and immaculacy of the Church and they have, no matter what were the experiences of the real Church community, permanently kept in front of their eyes Christological founded brightness of the Church and her election as a virgin and a mother. Among Christians the need has arisen to look upon Mary as a pure image and archetype of the Church due to their own experience of weakness, insufficiency and sin, because she was the member of the Church who had been able to experience Church as holy and immaculate. As more the parallel Eve – Mary was being infiltrated, even more the contrast of Mary's immaculacy towards Eve's sinfulness and sinfulness of all other people and, of course, the Church in whole was being accentuated. As bigger the experience of one's weakness and sinfulness, as more the pure holiness was transferred and projected on Mary. Doing so, the doctrine of the Holy and Immaculate applied on Mary showed as »an expression of faith certainty for true existence of the holy Church – as a person and in person« (Ratzinger 2008, 67). It seemed that without this personal embodiment of perfect holiness of the Church in Mary, the holiness itself and belief in the holy Church would only remain unreached and abstract ideal (Greshake 2014, 238).

In the background we can identify the elements of an attitude, according to which the holiness is seen as the perfection of actualization, and is related to complete absence of sin, which theology of the Church never represented and with what in official doctrine did not relate to. According to the Church doctrine and theology, the Church, although holy, is not immaculate. Thus, the Christian faith in »the holy Church« does not exclude an open view on its sins and the real facing with its sinful side in the sense of acknowledging personal sins and human

² Believers' acknowledging the Church is expressed in the third pneumatological part of the Creed, i.e. together with expressing belief in the Holy Spirit. In so doing in some versions of the Creed and in the formal sense the distinction between believing in the Holy Spirit as a divine person and believers' acknowledge of the Church: *credo in Spiritum Sanctum*, but *credo sanctam Ecclesiam* (accusative without preposition »in«) wants to be underlined. This distinction is significant also in the context of our speech of the holiness of the Church.

sinfulness. Even more, within faith in God the man necessarily faces with a secret of sin, and doing so he is having a true insight into his own sin and sinful nature. Hence the confession of sin and sinfulness is only possible in purified faith in God. This kind of faith in God along with the human consciousness of sin has kept the Church in humility, separating it from any kind of puritanism and equalization with some ideal, perfect and pure community of the holy. The Church has never reckoned only the perfect, but her members were always been both holy and sinful (*ecclesia mixta*), who considered themselves, from the Christological point of view, holy although sinful.

So, in what way we may see the holiness of the Church when it is obvious that we cannot see it in its perfect immaculacy? It is clear that from the beginning it is about the category of holiness which is not some moral attribute of the Church or her certain members, although that also could be the case, but it is more an ontological designation that it is based upon the inseparable connection between the Church and the holy God and his Son Jesus Christ (Congar 1972, 463). The holiness in its origin is first of all and above all, the feature of God's being, in the meaning of his transcendence and sublimity, i.e. ontological detachment from the creatures in whole. God is Holy One of Israel (Is 12,6). Also, Jesus Christ, Son of God, of one Being with the Father, is the Holy One of God (Mr 1,24). The Church as the »holy nation« (1 P 2,9) by God's call and election belongs to the area that is primary God's, the area of holiness, and so becomes the participant of it. The Church is holy because she has been a participant in Christ's work of salvation through the sacrament of baptism which gives to its every member purity and consecration. The mercy of God is that which makes from imperfect and sinful the justified and consecrated ones. By this gift of holiness, the Church becomes the chosen one and special property, the area of God's ownership, the property of the holy. Surely, this separation does not mean, and it has never meant the exclusiveness of the Church from the world, but just the opposite – the mission of the Church in the world. The holiness of the Church is not there for itself, but because it has been sent to the world to be its yeast and to make the whole creature holy, i.e. God's ownership and God's residence. It is hence a holiness which has been given to the Church as a gift and a mission.

Holiness of the Church is the gift achieved through action of the Christ, who himself chose the holy nation that he permanently consecrates through words and sacraments and by the Holy Spirit who is the Spirit of sanctity (2 Co 2,13) and who is renewing the Church in sanctity by sending her the new members all the time. »The Church is holy because it is the salvific instrument of the Holy Spirit. For this reason, it is indestructible in professing God's saving deeds, in her faith, in her teaching, and in the sacraments that Christ instituted in it.« (Štrukelj 2018, 724) Still, by this divine strength that is the permanent source of the sanctity of the Church, the Church always needs to keep awareness of its human dimension that is the source of weakness and sin. It is about human-mundane and human-divine element in the Church. Hence, with right we can speak at the same time

of the holy Church that is sinful and the Church of the sinners.³ It stands as a permanently valid patristic statement that the Church is holy virgin and pure harlot (*casta meretrix*⁴). This expression in the Patristic time had not been used in the sense of later principle *simul iusta et peccatrix* (simultaneously righteous and sinful), but in the sense that the Church that was once a sinful harlot, by merits of Christ, became purified and consecrated for the pure bride. However, the expression can be used, and today it is the case, in the sense of permanent danger of turning the view from the Christ, the only bridegroom, and tendency to adultery with the world we are living in. The Second Vatican Council emphasized the ambiguity of human imperfection and sinfulness, on the one hand, and given holiness of the Church, on the other, when it has spoken of the Church as the »spotless spouse« (*sponsa immaculata*) (LG, 6), but also »in the weakness of the flesh she may not waver from perfect fidelity, but remain a bride worthy of her Lord, and moved by the Holy Spirit may never cease to renew herself« (*sancta simul et semper purificanda*) (LG, 8), whereat this duality is thought as a permanent tension of the existence of the Church.

Taking in consideration both dimensions of Christian life seriously, both saint and sinner, we are not surprised by the already mentioned Paul's statement in which he called Christians saints, in spite of their sins and imperfections, taking this name at the same time as a fundamental Christian disposition, and also as a goal and ideal for Christians to strive for. Holiness of the Church is not, hence, firm and permanent deposition of the Church itself, which would arise from its inner nature or efficiency of its work (not even if it concerns its holy work or holy individuals), but always and permanently a new gift that comes from *ab extra*, from God. By its fundamental determination the Church is an answer to God's self-revelation in history, the answer based on Jesus' work of redemption and enhanced by the Holy Spirit. Since by this answer the Church – spouse – participates in the love of Jesus for his Father and salvific love for all men, Jesus Christ is the one who loves it continuously and holds in gifted holiness. The Church is, hence, holy because Christ keeps pulling it to himself, watching it in his love, wash it and consecrate it for his pure bride and because in it is the permanently active winning strength of Holy Spirit's holiness (Kehl 2010, 21).

3. Actuality of the Immaculate-doctrine and the new evangelization

The connection to ecclesiology, the doctrine of sin and grace, Immaculata-doctrine aims on the concretization in Christian anthropology that observes a man in relation to God, within the presence of God the Father, Son and Holy Spirit.

³ Whether the Church of sinners can also be denoted as the sinful Church, see: Rahner 1965.

⁴ More about »casta meretrix« in Balthasar, 1961. An expression »casta meretrix« Balthasar took over from Ambrose (*Expositio evangelii secundum Lucam*, VI,23), who uses it within a quite difficult chapter in which he typologically interpreters an Old Testament text about the harlot Rahab (Jos 2).

3.1 Immaculata-doctrine in the context of the contemporary understanding of holiness and sin

Since Mary is an archetype of man in a fullness of grace, Mariology could and should be understood as a graceful-theological concretization of anthropology; it is developed within the doctrine of creation and history of salvation. In that way the content of the Immaculate dogma points the Church and every man to Jesus Christ and through him to the mystery of Triune God as a fundamental and central stronghold of human fulfillment. In attempt of actualization of dogmatic doctrine of the Immaculate, we are going to extract here especially the relationship of the contemporary man towards holiness and sin.

In Mary Immaculate we recognize the acceptance of communion with God as an expression of human freedom which is in faith fulfilled in love, as the fullness of humanity, i.e. human fulfillment.⁵ Every man with holiness can realize that primordial human longing of »being as God«, described on the first pages of the Bible (Gn 3,5). Looking at the Immaculate as a highlight of God's graceful realization of man, we are able to recognize in her the realization of God's longing for man and his full potential. God imagined and created a man »in our image, in our likeness« (Gn 1,26-27), so, he wanted for a man to be »like God«, to be holy and without sin as the true image of his Creator, which was finally implemented in Mary. God's plan with men and human longing for true realization and happiness is accomplished in Mary's graceful immaculacy.

If we turn back to biblical text from Genesis about human longing to become as God, then we see how that text point to father of lies, who uses this primordial human longing and tries to twist it and direct it wrongly. The man's longing, which is according to God's plan written in human being as true God's offer and call to man, father of lies turns by demonstrating God as enslaving man, as the one from whom a man needs to turn away so he could fully realize himself and his real happiness. False directing man that it is even possible to be »like God« without God – this offer precipitates him in sin that actually closes the opportunity for true realization. Entering sin and becoming sin, the man faces his nudity and emptiness as the only thing that belongs to him by nature and the only thing by nature he can call his own. He lost the given being »like God«, and was given diabolic emptiness of »being like gods«, which is the sign of all idols, signs of nothingness, signs of not-to-be. The Bible denotes how the consequences of original sin uncover this fraud to men. This perfidious fraud is not seen only in the original sin, but also in every human sin.

Unlike this trap of seduction of man, the doctrine of Immaculate shows that standing on God's side, deciding for God and accepting God's given holiness (»be like God«), denotes in a true sense the fullness of human realization. Mary Immaculate, therefore, shows what every man was intended to be by God's plan, and

⁵ The Second Vatican Council instructs to that in its dogmatic constitution on Church when said that by holiness as such a more human manner of living is promoted in this earthly society, *humanior vivendi modus promovetur* (LG, 40).

also what he is still able to become by God's grace: to be like God. Mary is the evidence of true God's plan with man, a plan he never gave up, not even because of human sin. Due to that plan of Creator's love, even after the fall and after human sin, we have a full access to the divine nature through Jesus Christ (2 P 1,4), so we could be able to fully realize our humanity in that sense of »be like God«. In Mary Immaculate we see that, unlike persistent attempts of »emancipation« of man from God, only agreeing with God and entering in dependence on God, denotes true affirmation of man. Being like God is possible if man enters in the area of God's holiness, and that means entering the dependence on God, entering under the aegis of God's closeness in Christ and in Holy Spirit.

Unfortunately, in our time and culture the holiness is not represented in the light of biblical and Christian understanding. On one side, it is represented as something unnatural to man, something stiffed and archaic, so the name »saint« has a quite negative sound and therefore people are trying not to be perceived as such. According to the widespread opinion, saints are not fun people, they are not social and do not have a sense of humor, they are inadaptible, unready for compromises, they contrast from a lot of things we consider necessary virtues of contemporary man. On the other hand, we see true holiness, even then when we intimately admire it, as something extremely difficult to achieve, for ordinary man it is almost impossible, as something for which extraordinary effort is needed and is reserved only for exceptionally strong personalities. (St. Mother Teresa of Calcutta said in her speech in 1988: »Holiness is not luxury of the few. It is a simple duty of you and for me.«)

It is understandable that this attitude towards holiness is connected today to present and growing relativization of sin and human sinfulness. Unlike biblical faith that clearly uncovers sin and faces its consequences, the practice of the contemporary world, according to which the existence of sin is denied or the speech of sin is twisted, is obvious. The sin is not called to its true name and does not show its true meaning in relation to both God and humanity. It is justified in the name of human freedom and described as desirable in the name of human happiness. Instead of clear uncovering of sin, we witness the speech about human errors and imperfections as something that is a part of human being that belongs to it, that is even inevitable and almost attractive. When sin is described in such a manner, it is logical that it does not ask for remorse, forgiveness or justification. Often just a superficial excuse is enough (Raguž 2016), while real remorse, the consciousness of insult and pain that is caused, especially retribution for sin, redemption and true justification are lacking entirely. Saying that it is human to make mistakes, moreover, we express human empathy and acceptance of sin as something that is inherent to a man, so in every possible way the man is being justified from inner and external responsibility for committed sin. As if holding eyes wide shut in front of the mystery of sin, contemporary man tries to avoid the queasy of its devastating consequences that he nevertheless feels within and in the ruined relationships to others. This insufficient consciousness about sin or superficial approach to it then leads to the lack or crisis of forgiveness as a wanted and

expected forgiveness from God, as well as that of others in the sense of a needed condition of life. The contemporary man does not see what all the history of salvation points to – that sin can disappear only by given forgiveness, by God's strength and action after one's confession and remorse.

In the atmosphere of holiness, we can truly uncover sin, and in such a way we may say the speech about holiness and sin are somewhat inseparable and complementary. It certainly does not mean that believers invented sin and as such resent it to others as collective neurosis and frustration, but it is the fact that only in realizing God's holiness and greatness of his love we can see our sinfulness and insufficiency that devalues that love. Facing God's holiness, man can see more clearly and purify his inner view to recognize his sin. It is about purified human conscious that is shaped by living with the holy God, and in doing so, man can easily notice sin and try to avoid it. Hence, the awareness of sin actually exists only within a believer's point of view on the reality of man and the world, showing how, for example, all saints' biographies point to the fact that the bigger holiness is connected to bigger sensitivity for sin. On the other hand, only in faith it is possible to experience the freedom from sin and redemption from its consequences because forgiveness of sin and justification of man is an exclusive act of God. Looking at God's love encourages man to confess his sin and ask for forgiveness. Christians, believing in Jesus Christ, believe in love of God-Father from which man was created to be holy, they believe in Jesus' love that redeemed men from sins for holiness in the faith of Holy Spirit, whose love permanently keeps men in consecration and integrity. They admit the existence of sin and acknowledge themselves as sinners, they believe in the power and strength of God's love that justifies and forgives sins (by baptism, Eucharist and the sacrament of reconciliation).

In modern times we are facing a growing relativization of sin and indifference to it. The holiness has lost its attraction, and the sin is being observed as an ontological determination of man and a reality for which we need to show understanding. The consequences of all this, even in Christian Europe, is an empty theism, indifference, apathy and clemency of the man today; the lack of existential meaning of faith, spiritual void, various forms of idolatry and secular religiousness and more intense and louder practical atheism. Therefore, a few last popes were strongly inviting the Church for a new turn and on a new evangelization of the Christian world that starts to rise harder under influence of the Second Vatican Council.

3.2 New evangelization and the Immaculata-doctrine

The Second Vatican Council recognizes evangelization of the world as the main task of the Church, which means rediscovering original God's plan together with the world and collaboration of Christians on that God's work. The decree *Ad gentes* is directly dedicated to the evangelization work, although all the Council documents are permeated with this topic. A request for the new evangelization is especially visible in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: »For it is the function of the Church, led by the Holy Spirit Who renews and puri-

fies her ceaselessly, to make God the Father and His Incarnate Son present and in a sense visible.» (GS, 21) Ten years after the Council the Pope Paul VI has convened the Synod that resulted with Apostolic letter *Evangelii nuntiandi*, in which Mary is recognized as »the Star of the evangelization« (EN, 82). Evangelization is here emphasized as a grace and a mission for the Church from Jesus Christ himself. The Pope John Paul II continued his work of encouraging for evangelization. His speech in Poland 1979 about the exhausted Christianity that needs to accept the new swing, is taken as a beginning of the discourse on the new evangelization. This pope, as a participant of the Council, strongly felt the theme of evangelization, exposing it from the perspective of the Dogmatic Constitution on the Church, in which the fundamental thought is the universal call to holiness (LG, chapter V)⁶. In his Apostolic Letter *Novo Millennio Inuente* from 2001, he directs pastoral guidelines to the Church among which the universal call for holiness is especially pointed out. In that letter the pope is completely aware, and he strongly points it out, that the Church as God's property must find the way to holiness again, which means belonging to God himself. On that Council line, the graceful character of the holiness of the Church is emphasized, but also very seriously the responsibility of the Christians and their collaboration with grace in endeavoring holiness is underlined. The same striving about the new evangelization as returning to holiness of the Church was clearly articulated by the Pope Benedict XVI as well. In his audiences and speeches, he gladly showed saints and their lives as role models for the contemporary Church's life. The highlight of the new evangelization is noticeable in today's Pope Francis and his Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, in which he sees the motivation for a new evangelization in the joy for belonging to the Lord and his Gospel. All these initiatives of the Church Magisterium have in common the content of the new evangelization that is recognized in the restoration of the Gospel in the Church and representing Christ and God's plan to the world. The new evangelization does not imply some new contents instead of the Gospel, but with the new strength and renewed glow to collaborate with God on the salvation of men and the world. Secondly, an important outcome of all these initiatives of the Magisterium is the call to the Church to be a participant and the first object of that new evangelization.

Where can we put the dogmatic content of the Immaculata—doctrine within this Church's strive around the new evangelization? We have seen that, according to the original Christian understanding of this doctrine, the Church itself is immaculate. As a chosen spouse it belongs to Christ, justified by him and as such is a part of God's salvific plan and area of Holy Spirit's activity. Its holiness consists in that, and that is also a natural state of every of its member. Therefore, being holy for the members of the Church should not have been an exception. Nevertheless,

⁶ In the commentaries of the Council ecclesiology, the most emphasized aspect is the communitarian character of the Church, which is, of course, a very important aspect. However, sometimes we get an impression that emphasizing the communitarian dimension (which is sometimes explicated in social categories and observed in contrast to the hierarchical system until the Council), we overlook the central and, it seems, the fundamental element of the council's constitution on the Church: the call for holiness as the Church' fundamental designation.

the fact that the Church is a human community implies that it is not once and for all purified, but it is always in a need of purification, and, according to the words of the Council, it needs to step on a journey of penance and restoration permanently (LG, 8). Although being Christ's spouse, it is permanently defined by the duality of its nature, it is a heavenly and earthly reality. It is washed and justified by Christ's blood, but cannot escape from the human element from which it is made of. This duality of nature is reflected in each member of the Church, but also in every man created from the earth that is at the same time bearer of God's spirit. The permanent and irrefutable ontological holiness of the Church, on the one hand, and soiled with sin, on the other, theology evokes with an image from the Song of Songs, when it observes that it is an image of the Church. In that text for the fiancée it is said to be »black, but beautiful«, *nigra sum sed Formosa* (Song of Songs 1:5) (more about this theme see in: Balthasar 1961.) The blackness is here the symbol of sin and beauty is a symbol of purity and holiness. The Church is, hence, sinful, but still holy, unlike Mary, personal role model of the Church, that has been called *tota pulchra*, »altogether beautiful« (Song of Songs 4:7) – because of her perfect holiness and complete immaculacy, according to the same image from the Song of Songs. Mary is completely holy and immaculate, while the Church is holy, although sinful.

Mary Immaculate in this image of the pure fiancée does not represent a higher and unreachable ideal, but a way of a possible itinerary of the Church and every man. Accepting God and trusting him about his revealed intention, the Church, like Mary, shows trust, not only in divine love but also in divine power that was manifested in her. What God's omnipotent love manifested in Mary, it is possible with every man. Marian dimension is not the one that only shapes the saints, but the one that should, as an open possibility for the commitment to Christ, be visible in the Church of the sinners as well (Balthasar 2005, 130). In conviction that for God nothing is impossible, holiness and life without sin is not an exception and unreachable dream, but a real human option and a logical consequence of opting for God. The new evangelization is an eye opener to the Church and the world in front of the call that this is an open possibility and a true offer for everyone. Each man was given freedom to decide for holiness and living without sin, or that sin can be despised and detested, and that we can pray for forgiveness and make decisions worthy of life. Human nature could not be determinate to that extent to define the power of God's love for man or to annihilate the freedom of choice and option for God. Human nature is sinful, but where the sin is being revealed and acknowledged, the grace of forgiveness and justification is even more present to release man from the burden of sin. This grace is manifested as a gift of freedom and strength for living holiness, especially through sacraments of baptism and Eucharist.

For the new evangelization of the Church is, therefore, extremely important to perseveringly lead the contemporary man to his wakening in front of the fake image of the world about sin. On the other hand, it needs to include witnessing and confirmation of the God's love and grace that overwhelm every sin which are the

only realities that are able to act liberating on man. It means that the new Gospel proclamation to today's man needs to support the ancient human longing for »being like God«, even though that longing is actually manifested in various wrong ways. Since that longing is a code written by the hand of Lord in the human being, contemporary man needs to see its genuine beauty and strength, but at the same time also all the false offers of its realization that the world offers need to be unmasked. This is possible by pointing our regard on holy and immaculate Mary. By watching her, it can be noticed how human longing for »being like God« is actually God's gift for man and completely achievable in community with God. Exactly this fundamental truth about man created in God's image and God's intention to the complete realization of this likeness Mary Immaculate shows and invites us on, should be the content of the new evangelization that Church calls to.

Mary Immaculate showed how man could enter in the area of the divine by serving and listening to God, in the area of holiness, the space of complete realization of its humanity. So, she became someone who exceeds every human thought about its own realization. She became a mother of God at his entering humanity. In her life all the greatness of God's love to man has been shown. It was clear that the claim of the father of lies is not true that God would hide his divinity and jealously keep it from human (Gn 3,5). Moreover, in his Son, born by Mary, God has clearly and openly showed his divinity, surrendering it in admirable exchange of love and gave it to men. It is obvious that belonging to God and dependence on him is not annihilation or limitation of the human freedom and potentials of humanity, nor God's fear that man would take his place. Moreover, belonging to God is the only real condition and realization of true sublimity, true divine life in man. As no branch can bear fruit by itself, it must remain in the tree (John 15, 4-5), so man can reach divinity only if he remains in God. Only with God Almighty people can become »gods and children of the most High« (Ps 82,6).

According to his fundamental determination that he has from the Creator, man is an image of God. However, fragility, weakness, inconsistency belong to his determination. To that points the creation from earth, material apt to pestle, waste and losing shape. Even in the realization of human existence this determination needs to be taken seriously. The man is not ontologically evil but is easily seduced and, in front of offers of the Evil, naïve. Mary Immaculata as realized existence of human embracing God is a clear and convincing example that directs man by his created nature to God, and from whose creating love he comes from and in whose salvific love he can reach highlight of his humanity.

4. Conclusion

We can see that Immaculata—doctrine as a primarily dogmatic doctrine of the Immaculate Virgin Mary has always been understood also as a doctrine of the Church with its anthropological consistencies, and in contemporary time is again precious if accepted as a key of the new awaken evangelization in the Church. The

content of this doctrine directs contemporary man, even when faced with sin, being born within sinfulness and a burden of the culture of sin, belonging to human race wounded with sin and his own tendency to sin (in a sense of: »Behold, I was shapen in iniquity; and in sin did my mother conceive me.« Ps 51,7). Man has and permanently keeps the gifted freedom (especially Christian by the strength of the sacraments of baptism, reconciliation and Eucharist) and decides over and over again for God, God's closeness and to choose life without sin (life of holiness) as a deeply humane option. As we say that err is human, which is the statement about the determination of the human inclination to sin, we can also, by watching Mary Immaculate, say that not to err is human. To the original human inclination understood as God's intention with man belongs life without sin, i.e. by God's grace the possibility of being a part of God's holiness. Biblical anthropology and the Church Immaculate-doctrine show how this option is the Creator's original intention, revealed as a content of God's will. God »wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth« (1 Ti 2,4).

A substantial content of the new evangelization that starts from renewing the faith of the Church is hidden in a renewed recognition of the connection between Immaculata-doctrine in contemporary ecclesiology and anthropology. This recognition becomes clear in the confidence in the original God's intention with man and God's grace during the realization of that intention. It is about faith and trust that, following Mary's example, for every man is salvific, possible and beautiful to be holy, and collaborating with God seriously we can stand up against the sin and fight it, resisting it without looking for excuses in our weaknesses. God's love for humanity opens the unthinkable space of freedom in which every man, according to the psalmist (Ps 51,7) could say: even though I was conceived by my mother in sin, the sin does not have to be my final destination, so I could freely decide for entering God's closeness and ask for his help not to give birth to my children in sin. Immaculata-doctrine exactly confirms, accepted as a prototype of all humanity, such a potential of the human dignity, according to which man is free to give up sin and accept holiness as entering God's presence, with a deep conviction that holiness is the most suitable option for the human nature. The content of the new evangelization first needs to be accepted by the Church, so it could, as the realization of the fullness of life, be able to offer it to the world.

Abbervations

- AG** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Ad gentes: Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve].
- EG** – Franjo 2013 [Evangelii gaudium].
- EN** – Pavao VI. 1976 [Evangelii nuntiandi].
- GS** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Gaudium et spes: Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu].
- LG** – Drugi Vatikanski koncil 2008 [Lumen gentium: Dogmatska konstitucija o Crkvi].
- NMI** – Ivan Pavao II. 2001 [Novo millennio ineunte].

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1961. *Casta meretrix*. In: *Sponsa Verbi*, 203–305. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- — —. 2005. Die marianische Prägung der Kirche. In: Joseph Cardinal Ratzinger and Hans Urs von Balthasar. *Maria, Kirche im Ursprung*, 112–130. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- — —. 2008. *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Congar, Yves.** 1972. Die Wesenseigenschaften der Kirche? In: Johannes Feiner and Magnus Löhrer. *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Vol. 4/1, 357–502. Einsiedeln: Benziger.
- Drugi Vatikanski koncil.** 2008. *Dokumenti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Franjo.** 2013. *Evangelii gaudium*. Apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernim laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Greshake, Gisbert.** 2014. *Maria-Ecclesia: Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Ivan Pavao II.** 2001. *Novo millennio ineunte*. Apostolsko pismo na završetku Velikoga jubileja godine. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kehl, Medard.** 2010. *Mit der Kirche fühlen*. Würzburg: Echter Verlag.
- Neuner, Josef, and Heinrich Roos.** 1971. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Pavao VI.** 1976. *Evangelii nuntiandi*. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Raguž, Ivica.** 2016. »Reknemo li da nismo zgriješili, pravimo ga lašcem i riječi njegove nema u nama« (1 Iv 1,10): O dostojanstvu čovjeka grešnika. *Diacovensia* 4:539–554.
- Rahner, Karl.** 1965. *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 6, 321–347. Einsiedeln: Benziger.
- — —. 1967. *Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit*. In: *Schriften zur Theologie*. Vol. 3, 155–167. Einsiedeln: Benziger.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *Kći sionska: Marijanska pobožnost u Crkvi*. Split: Verbum.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft, *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- — —. 2018. The Purification of Memory. *Bogoslovni vestnik* 78:721–727.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,141—152

Besedilo prejeto/Received:11/2018; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 272-74

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Jakubiak>

Tomasz Jakubiak

Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church

Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

Abstract: The nature of tasks facing godparents in the Catholic Church seems to substantiate the view that affiliation to a non-Catholic Church or community renders one incapable of being entrusted with the role of a godparent in the Catholic Church. Such possibility is not provided for in the Code of Canon Law. Considering numerous doubts concerning the matter, it is necessary to identify criteria to be used on the ecumenical plane when entrusting non-Catholics with the role of a witness or godparent. In view of the above, the goal of analyses performed for the purposes of this article was to identify norms in the legal system of the Catholic Church (in particular Latin Church) which provide for the possibility of Christians who are not members of the Catholic community to be admitted to the role of godparents or witnesses at baptism.

Key words: non-Catholics, godparent, Christian witnesses of baptism, ecumenism

Povzetek: Zdi se, da narava nalog, s katerimi se v katoliški Cerkvi soočajo botri, pogojuje pogled o neprimernosti vloge botra v katoliški Cerkvi pri tistih, ki pripadajo nekatoliški Cerkvi ali skupnosti. Te možnosti Zakonik kanonskega prava ne predvideva. Ob upoštevanju številnih zadržkov glede obravnavane zadeve je nujno potrebno prepoznati merila, ki naj se na ekumenski ravni uporabljajo pri zaupanju vloge priče ali botra nekatolikom. V luči omenjenega je cilj v tem članku opravljenih analiz prepoznanje norm znotraj pravnega sistema katoliške Cerkve (zlasti latinske Cerkve), ki dajejo kristjanom, ki niso pripadniki katoliške skupnosti, možnost oziroma dovoljenje za opravljanje vloge botra ali krstne priče.

Ključne besede: nekatoliki, boter, krščanska krstna priča, ekumenizem

In accordance with the ancient Church practice, the one who is to be baptized is accompanied by at least one sponsor. (Ecclesia catolica 1986a, No. 8) As a repre-

sentative of the community of faith, the godparent confirms the desire for ecclesial communion and faith in the baptismal candidate. In addition, the godparent also assumes responsibility for the Christian upbringing of the godchild. (Directorium 1993, No. 98)

Considering the nature of the tasks that lie before them, it is assumed that candidate godparents should be members of the Church or ecclesial community, in which baptism is celebrated. In the case of baptism performed in the Catholic Church, one of the basic conditions that must be met by candidates for this church function is belonging to the Catholic Church (Catholic Church 1994, No. 1650). In the current code of the Latin Church, this requirement was regulated by the legislator in c. 874§1 No. 3 CIC. We read in it, among other things: »To be permitted to take on the function of sponsor a person must be a Catholic /... /.« (Ecclesia catholica 1983, c. 874§1 No. 3)

Is this an absolute requirement? It turns out that it is not. Along with the development of ecumenism, the legislator allowed the possibility of dropping its observance.

1. A non-Catholic sponsor or witness of the baptism exercised in the Catholic Church

During the work of the Second Vatican Council, the special bond existing between the non-Catholic Eastern Churches (*Ecclesia orientalis*) and the Catholic Church was stressed. For this reason, in the Decree on Ecumenism of 1965, the Council Fathers made an ordinance that in appropriate circumstances, and with the consent of the ecclesiastical authority, the aforementioned Churches could participate in sacred rites (*communicatio in sacris*). (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. 1964, No. 15) We did not have to wait long for detailed indications. Two years later, the Secretariat for Promoting Christian Unity published a directory dedicated to the implementation of the decrees of the Council on Ecumenism. This document included, among others, the norm according to which members of the Eastern Churches (*Ecclesia orientalis*), which were not in full communion with the Catholic Church, could be admitted for a just cause to undertake sponsor duties in the Catholic Church together with a Catholic godfather or godmother. The condition for admission was to secure the Catholic education of the baptized person and the assurance that the non-Catholic candidate was fit to be a sponsor. For the Catholic education of the person to be baptized, the Catholic sponsor was supposed to be primarily responsible. (Directorium 1967, No. 48)

Considering the development of ecumenism and the fact that non-Catholics of the Eastern rites were admitted to the function of sponsor in the Catholic Church, the Secretariat of State established a »substitute« of the sponsor function for other non-Catholics. (Peters 2008, 94–98) In the Directorium 1967 (No. 57) there

was a norm permitting the admission of Christians who were not in full communion with the Catholic Church (with the exemption of members of the Eastern Churches, because it is they who were mentioned in No. 48 of this document) together with the Catholic sponsor to be a Christian witness of the baptism.¹ In this case, for the Catholic education of the baptized, only the Catholic sponsor was made responsible. The motives for this norm, as written in it, are »blood or friendship ties«. According to Cueno (1988, 84), the function of the »Christian witness«, referred to in the quoted norm, is a family rather than ecclesiastical function, although the participation of the non-Catholics in the belief in Christ is recognized.

In 1969, under the special order of the Holy Father, the Congregation for Divine Worship announced reformed rites of the baptism of infants. (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino* 1969) In the »General Introduction« to them, in No. 10.3 (*Ecclesia catholica* 1969a, No. 10), indications of the Fathers of the Second Vatican Council and the norms 48 and 57 of the *Directorium* 1967 on the role of non-Catholics in the Catholic baptism were included (*Secretariat for Christian Unity* 1970). The regulations explicitly allowed non-Catholics, if there was such a wish of their parents, to be a sponsor or witness of the baptism of those who were baptized in the Catholic Church. Detailed solutions were to be sought in the law regulating the principles of ecumenism.

By the way, it should be noted that in the second edition of the *Ordo baptismi parvulorum in Praenotanda Generalia*, No. 10 (Latin text) there was no mention that witnesses could be admitted to this role at the request of their parents. (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6) This condition cannot be found in the Ecumenical Directory of 1993. (*Directorium* 1993, No. 98) In spite of this liberalization of the regulations, the Polish Episcopate Conference in subsequent translations into the national language of the *Praenotanda Generalia* did not resign from this condition. (*Kościół katolicki* 1987, No. 10.6; 1994a, No. 10.6)

In 1983, Pope John Paul II promulgated the Code of Canon Law for the Latin Church. In c. 874§2 CIC, the norm was written: »A baptized person, who belongs to a non-Catholic ecclesial community, is not to participate except together with a Catholic sponsor and only as a witness of the baptism.« There was a lively discussion among canonists about the interpretation of the said norm. Some even thought that after the promulgation of the codex there was a regression in the ecumenical field, and that now in the Latin Church, the Eastern rite non-Catholics could no longer be sponsors, but only witnesses of the baptism (Cuneo 1988, 85–86). Confusion and doubts were created by a loophole in the Code of Canon Law. It did not make the distinction between ecclesial communities and the Eastern Churches, which was introduced in *Directorium* 1967 in No. 48 and 57. (Provoost 1985, 49) The proper interpretation of canon 874§2 CIC is facilitated by the

¹ There have been cases in Church history, when non-Catholics were witnessing at the baptismal ceremony. It seems, however, that the role of witness they could then perform was not the same as the function of Christian baptismal witness introduced after the Second Vatican Council. (*Sacra Congregatio Sancti Officii* 1763)

explanation given in the *Acta Commissionis*, which the Pontifical Council for Promoting Christian Unity refers to in footnote No. 98b to the *Directorium* 1993 (Pontificia Commissio ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici Recognoscendo 1983, 182). According to the information in it, the expression »ecclesial communities« recorded in c. 874§2 CIC does not include Eastern Churches. This means that the absence of reference in c. 874 CIC – to sponsors who are members of the Eastern non-Catholic Churches – does not close the possibility of their performing the sponsor function in the Catholic Church and that the norm laid down in the *Directorium* 1967, No. 48, is still binding. Explaining the doubts related to the interpretation of c. 874§2 CIC, it should be noted that its terminology indicates that the norm prescribed in it does not refer to the faithful of the Eastern non-Catholic Churches. This is because the term »ecclesial community« (*communitas ecclesialis*) is distinguished by the legislator from the term »Eastern Church« (*Ecclesia orientalis*) (Cuneo 1988, 86).

Ten years after the promulgation of the Code of Canon Law for the Latin Church, another Ecumenical Directory was proclaimed. The norms concerning non-Catholic sponsors or witnesses at the Catholic's baptism and the analogous role of Catholics in Churches and non-Catholic communities recorded in it did not differ significantly from the prevailing law. (*Directorium* 1993, No. 98)

Part of the norm recorded in the *Directorium* 1993, No. 98b – regarding the role of a non-Catholic Eastern Churches at the Catholic's baptism – was in the later published Code of Canons of the Eastern Churches. (*Ecclesia catholica*. 1990) In c. 685§3 CCEO was written: »For a just cause, it is permitted to admit the Christian faithful of another Eastern non-Catholic Church (*Ecclesia orientalis acatholica*) to the function of a sponsor, but always together with a Catholic sponsor«.

2. The conditions that a Christian baptismal witness must meet

If Christian non-Catholics can act as a baptismal witness or sponsor (if they belong to the Eastern rite), the question arises whether they also have to meet the requirements of c. 874 CIC. In order to answer this question, one should refer to the norms published in c. 874 CIC; *Directorium* 1967, No. 48; *Directorium* 1993, No. 98 and No. 10 of the »General Introduction« to the *Ordo Baptismi Parvulorum* (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10), in which the legislator allowed non-Catholics to take on the function of sponsor or witness.

Number 10 of the »General Introduction« consists of an introductory sentence (declaring who may be admitted to accept the task of sponsor) plus six points, in which the legislator sets out the conditions to be met by the candidates for sponsors. In the sixth point there is the permission for admitting non-Catholic Christians as baptismal witnesses. It contains also a reference to special regulations for the Eastern Churches, among others, *Directorium* 1993, No. 98b, where it is men-

tioned that the eastern rite non-Catholic may be sponsor in the Catholic Church. The manner of listing these six conditions (points) – if we adopt a broad interpretation of the norm enshrined in No. 10 of the »General Introduction« – allows one to conclude that witnesses are also obliged to meet the conditions listed therein as long as it is possible. Since that law restricts the free exercise of the rights of witnesses, according to c. 18 CIC, it cannot be interpreted broadly. Thus, it should be acknowledged that points 1-5 do not bind non-Catholic witnesses, because the permission for the selection of witnesses listed in section 6 is an exception to the norm laid down in No. 10.1–6, and not only in No. 10.6 of the »General Introduction«.

In the Polish translation of the Renewed Rite of Baptism for Children, the Polish Bishops' Conference added in No. 10.6 that baptismal witnesses should adhere to the faith in Christ (Kościół katolicki 1987a, No. 10.6; Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5), which was in accordance with the *Directorium* 1967, No. 57. By the way, it should be noted that in later translations of the rites into Polish this requirement was still repeated, although it was no longer included in *Directorium* 1993. (Kościół katolicki. 1994a, No. 10; 2001a, No. 10). In the second edition of the typical *Ordo Baptismi Parvulorum* it was then also omitted and replaced with the requirement of belonging to a non-Catholic community. (Ecclesia catholica 1986a, No. 10)

Returning to the interrupted train of thought, it should also be noted that in the pastoral instructions published by the Polish Bishops' Conference, after the translation of the Rite of Baptism for Infants into Polish, the Polish bishops noted in No. 5: »The conditions for admitting a baptismal witness are as mutatis mutandis when admitting Orthodox godparents«. Considering the norms set by the Polish Bishops' Conference, Christian baptismal witnesses should be admitted to this role if: a) the child's parents wish so for justified reasons, b) raising a child in the Catholic faith is assured, c) the first godparent is a Catholic (male or female), d) the candidate has been baptized in the Church or non-Catholic community whose faith (s)he professes, and has completed the 15th year of age. (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5)

In c. 874 of the CIC, the permission to be a witness at the non-Catholic Christians' baptism was placed in a separate paragraph (second), not referring to the first paragraph of that canon, in which the conditions to be met by sponsors were announced. The lack of reference is a clear sign that the legislator does not require from the witnesses mentioned in c. 874§2 CIC to meet the conditions referred to in c. 874§1 CIC. This is because the »Christian witness of baptism« is the »substitute« of the sponsor function. Because there are no duties on him/her, apart from possible witnessing to the baptism, (s)he does not have to have any other qualifications, apart from those necessary, so that (s)he can, if needs be, attest appropriately.

It is noteworthy that in the *Directorium* 1967, No. 48, 57 and *Directorium* 1993, No. 98, there was no requirement for candidates for Christian baptismal witnesses

to be able to perform this task. In the case of godparents coming from the non-Catholic Eastern Churches, the dicastery of the Roman Curia, responsible for ecumenical activity, made such a condition very clearly »de idoneitate patrini constet« (Directorium 1967, No. 48), »à condition qu'on ait suffisamment pourvu« (Directorium 1993, No. 98b).

Among the canonists, however, there are different opinions. As Peters (2008, 94–95) points out, one can find such scholars who – considering the principles of ecumenism and the *Directorium* 1993, No. 98a – demand a Christian witness to be bound by family or friendly ties with the person to be baptized or with his/her legal guardians and give a good example. While the first condition can be read out directly from ecumenical directories:

»Attamen, propter cognationis vel amicitiae rationes, Christianus diversae Communionis /... /« (Directorium 1967, No. 57),

»se basant sur le baptême commun, et à cause des liens de famille ou d'amitié, un baptisé qui appartient à une autre Communauté ecclésiale peut être admis comme témoin du baptême« (Directorium 1993, No. 98a),

the second – giving a good example – is no longer so obvious if the document of the Holy See is considered.

Concluding this part of the considerations, it should be noted that, although c. 874§1 of the CIC does not apply to the admission of persons to the role of Christian witnesses of baptism – which is mentioned in c. 874§2 CIC – however, considering other norms of canon law, applicable to persons admitted to this function, they must:

- Be properly designated by a competent person. In the current Polish translation of the »General Introduction«, No. 10.6 to the rite of baptism for children and adults, it has been written that the admission of a non-Catholic to the role of baptismal witness is made at the explicit request of the parents of the person to be baptized. This indication seems to have only a pastoral value, because otherwise it would deprive people mentioned in c. 874§1 No. 1 CIC of the right to designate a witness, namely the one to be baptized, those replacing parents, pastors or ministers (in the absence of parents or guardians of the person to be baptized). In *Praenotanda Generalia*, No. 10.6 (Latin text) there is no mention of the admission of a non-Catholic to the role of a baptismal witness at the explicit wish of parents (Ecclesia catolica 1986a, No. 10.6).
- Be admitted by a competent person (probably it means the one who has the power to allow sponsors to accept their commitments. (Ecclesia catolica 1986a, No. 10.6)
- Have appropriate qualifications so that, if necessary, they can certify that the baptism has taken place. Therefore, »children and people who are mentally insane or at the moment unconscious as well as deprived of both sight and hearing, cannot act as a witness«. Bearing in mind the pastoral reasons, it is fitting that in specifying the minimum age of the witness one is guided by the norms defining the age of godparents. (Góralski 2006, 239)

- Believe in Christ. This requirement was added by the Polish Bishops' Conference in the »General Introduction«, No. 10.6. It seems to be well founded in a pastoral way. Since, due to their baptism – based on the common baptism (Directorium 1993, No. 98a) – the non-Catholics are admitted to the role of baptismal witnesses, they should be guided by the duties resulting from their received baptism.
- Not be the father or mother of the person who receives baptism. Since the Christian witness is a kind of substitute for the sponsor function, this requirement, logically speaking, should also be applied to Christian baptismal witnesses.
- Be bound by family or friendship ties to the person to be baptized or his legal guardian. (Directorium 1993, No. 98a). It is difficult to see other reasons than those indicated in the Ecumenical Directories of 1967 and 1993, for which a non-Catholic would be a Christian witness to the baptism.

3. The conditions that a non-Catholic must meet to be a sponsor

After explaining the conditions to be met by Christian baptismal witnesses, it is time to consider what criteria Eastern rite non-Catholics must meet to be admitted to fulfil the function of sponsor in the Catholic Church. As has already been indicated earlier, the Code of Canon Law of 1983 does not contain any norms for the admission of these persons to the sponsor function. They were to be found in the Ecumenical Directories of 1967 and 1993 and in the »General Introduction« to the rites of baptism.

In the first edition of the *Ordo Baptismi Parvulorum* of 1969, in *Praenotanda Generalia*, No. 10.3, the legislator included a provision, according to which detailed solutions regarding the issue of non-Catholic baptismal witnesses and sponsors in the Catholic Church should be sought in the law established for ecumenism. (Ecclesia catholica 1969a, No. 10.3; Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam 1967, 597–599) This law was published two years earlier in the *Directorium* 1967. In the No. 48 of the document, issued by the Secretariat for Christian Unity, it was written that for a just cause it is allowed to admit members of Eastern Churches not being in full communion with the Catholic Church (*Ecclesiae orientalis*) to sponsor persons to be baptized in the Catholic Church. The condition was – apart from the existence of the above-mentioned »just cause« – that, besides the non-Catholic sponsor, the baptized person would also have a Catholic godparent, the Catholic education of this baptized person was secured, the non-Catholic candidate was suitable to be a godparent. (Directorium 1967, No. 48)

Additionally, it should be noted that in the *Directorium* 1967, No. 48, the requirement of consent by the non-Catholic from the child's parents in order to fulfil the function of a sponsor was not recorded. It was documented in *Praenotanda Generalia*, No. 10.3 *Ordo baptismi parvulorum* of 1969.

In the instruction of the Polish Bishops' Conference of 1975, to help priests implement the norms of universal law, the bishops wrote: »the faithful of the Orthodox Church may be designated a sponsor if: a) the child's parents wish so for justified reasons, b) raising the child in the Catholic faith is assured c) the first sponsor designated is a Catholic (a man or a woman), d) the candidate was baptized in the Orthodox Church, whose faith (s)he professes, and has completed the 15th year of age.« (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5)

The specification in point 5c of the Polish Bishops' Conference instruction that the first sponsor is to be a Catholic corresponds to the *Directorium* 1967, No. 48 and later the *Directorium* 1993, No. 98b, where it is written that the duty of watching over the Catholic education of the baptized person rests primarily with the Catholic godparent.

At this point it is worth mentioning that among canonists there are also those who believe that diocesan bishops, on the basis of authority granted to them in c. 87§1 CIC, can for the right reason dispense from the requirement in c. 874§1 No. 3 CIC, according to which both godparents should be Catholics, allowing both sponsors of the one to be baptized in the Latin Church to be members of the Eastern non-Catholic Churches. (Vere 2000, 95–96) Although the dispensation seems theoretically possible, it is difficult to imagine the existence of such a just cause or spiritual benefit for which it would be possible to grant a dispensation. Admitting one faithful of the Eastern non-Catholic Church to the function of sponsor, with the reservation that the other godparent is a Catholic, according to the Ecumenical Directory, is already done for a just cause (*Directorium*, No. 98b). In addition, the admission of two godparents from the Eastern non-Catholic Church may violate another condition enshrined in the Ecumenical Directory, namely that the Catholic education of the recipient of baptism must be protected. According to the will of the legislator, when the non-Catholic of the Eastern Church is admitted to fulfil the function of sponsor, watching over the Christian education rests primarily with the godfather (or godmother) who is a member of the Catholic Church. On the one hand, this provision protects the non-Catholics from obliging them to do something that would be against their convictions, and on the other hand – more importantly – secures the baptized person from the danger of proselytizing.

In the second edition of the *Ordo Baptismi Parvulorum* of 1986, number 10 of the »General Introduction« was rewritten, so that the matter concerning non-Catholic godparents and Christian witnesses of baptism was regulated in separate sentences. The sentence regarding sponsors in the Polish language version of the rites sounds similar to the Latin version: »As to the separated brethren of the Eastern Churches, special provisions for the Eastern Churches must be taken into consideration.« (Quoad orientales seiunctos, si casus ferat, attendatur ad peculiarem disciplinam pro Ecclesiis orientalibus) (Ecclesia catholica 1986a, No. 10.6) Special regulations, which were referred to before 1993, were to be found in the *Directorium* 1967, No. 48. Since the publication of the new Ecumenical Directory in 1993 by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, number

10 of the »General Introduction« refers already to the *Directorium* 1993, No. 98b. Analyzing the norm stipulated in the latter, we see that the conditions that must be met by members of the non-Catholic Eastern Churches (Églises orientales orthodoxes) in order to be admitted to take on the tasks of sponsors are the same as those prescribed in the *Directorium* 1967.

Noteworthy is the condition regarding the suitability, qualification, and hence, the suitability of a member of the Eastern Church to be admitted to accept sponsor's obligations in the Catholic Church. In the *Directorium* 1967, No. 48, the words »de idoneitate patrini constet« speak about it, and in a later document of 1993 (*Directorium* 1993, No. 98b): »que l'idonéité du parrain soit reconnue«. This condition is not very precise. Its fulfilment will certainly be determined by the person who designates and admits a sponsor to accept the obligations arising from the accepted function.

However, the question arises if the persons have to meet some other requirements besides the conditions laid down in the *Directorium* 1993, No. 98b? Considering the manner of recording the norm in No. 10 of the »General Introduction« to baptism rites and an analogous norm in c. 685 CCEO, one can come to the conclusion that non-Catholic sponsors must additionally meet the same conditions that are fulfilled by Catholic godparents; if it is possible in their case. The law regulating the possibility of choosing godparents among non-Catholics was written by the legislator as an exception to the part of the norm stipulating that sponsors must be Catholics (*Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6; CCEO, c. 685§1 No. 2), and not as an exception to the whole norm regulating the conditions that must be met by sponsors. The regulations so drafted suggest that in the case of members of the Eastern non-Catholic Churches applying for the function of sponsor in the Latin Church, they must:

- Be designated by the one receiving the baptism or by the parents, or someone who replaces them, and when they are not present, by the parish priest or the minister of baptism. (CIC, c. 874§1 No.1; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)
- Have the qualifications required for this. (CIC c. 874§1 No.1, *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1; *Directorium* 1993, No. 98b)
- Have the intention to perform this task. (CIC, c. 874§1 No.1; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)
- Have completed the 15th year of age (on the territory of the Polish Bishops' Conference); unless the parish priest or minister is of the opinion that a just cause recommends admitting an exception. (Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5; CIC, c. 874§1 No. 2; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.2)
- In the understanding of the Catholic Church, be a member of the Eastern non-Catholic Church. (CIC, c. 874§1 No. 3; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.6)
- Lead a life according to faith in Christ and corresponding to the function they are to perform. (CIC, c. 874§1 No. 3 CIC; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.3)
- Not to be the father or mother of the person to be baptized. (CIC, c. 874§1 No. 5; *Ecclesia catholica* 1986a, No. 10.1)

Moreover, there must:

- Be the assured upbringing of the baptized person in the Catholic faith. (Directorium 1993, No. 98b)
- Be a Catholic designated as the first sponsor – male or female. (Directorium 1993, No. 98b; Konferencja Episkopatu Polski 1975, No. 5e)
- Be the just cause. (Directorium 1993, No. 98b)

4. Conclusion

The admission by the highest legislator of non-Catholics to perform the function of a baptismal witness, and – in the case of the faithful of the Eastern non-Catholic Churches – to be a sponsor, is a major event at the level of ecumenical activity. Norms regulating this matter in the legal system of the Latin Church, enshrined in CIC, c. 874§2:

»A baptized person who belongs to a non-Catholic ecclesial community is not to participate except together with a Catholic sponsor and then only as a witness of the baptism«,

and in the *Directorium* 1993, No. 98b:

» /... / il est permis pour une juste raison d'admettre un fidèle oriental au rôle de parrain en même temps qu'un parrain catholique (ou une marraine catholique) au baptême d'un enfant ou d'un adulte catholique, à condition qu'on ait suffisamment pourvu à l'éducation du baptisé et que l'idonéité du parrain soit reconnue«,

should not be treated as an alternative to the general rule that the godparent may only be a Catholic, but as an exception to it. This means that the law written in them is subject to strict interpretation (CIC, c. 18). In its implementation, it is not allowed to put up a sign of equality between Catholics who do not fulfill the conditions to be admitted to the sponsor function and the non-Catholics. Thus, the former may not be allowed to perform the functions of a Christian baptismal witness or sponsor on the rights of members of non-Catholic communities, which were granted to them in the Catholic Church after the Second Vatican Council.

Abbreviations

AAS – Acta Apostolicae Sedis. 1909– /... /. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.

c. – canon

CCEC – Ecclesia catolica 1990 [Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium].

CIC – Ecclesia catolica 1983 [Codex Iuris Canonici].

Directorium 1967 – Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam. 1967. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. 14.05.1967. AAS 1967, No. 59:574–592.

Directorium 1993 – Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam. 1993. Directorium oecumenicum noviter compositum. 25.03.1993. AAS 1993, No. 85:1039–1119.

Reference

- Acta Apostolicae Sedis.** 1909–. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Catholic Church.** 1994. *Catechism of the Catholic Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Cuneo, J. James.** 1988. Canon 874: Members of Greek Orthodox Church as Sponsors at Catholic Baptism. In: William A. Schumacher and J. James Cuneo, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 83–86. Washington: Canon Law Society of America.
- Ecclesia catholica.** 1969a. Praenotanda Generalia. In: Ecclesia catholica. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, 7–13. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.
- . 1969b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum Editio typica*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- . 1983. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- . 1986a. Praenotanda Generalia. In: Ecclesia catholica. 1986b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*, 7–14. Editio Typica Altera 1986; Nova impressio 2003. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- . 1986b. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*. Editio Typica Altera 1986; Nova impressio 2003. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- . 1990. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Góralski, Wojciech.** 2006. *Kościelne prawo małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Konferencja Episkopatu Polski.** 1975. Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom z 1975 roku., as cited in: Czesław Krakowiak and Leszek Adamowicz, eds. *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1998*, 19–26. Lublin: Polihymnia.
- Kościół katolicki.** 1987a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 1987b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 2 poprawione, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 1987b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 2 poprawione, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 1994a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 1994b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 1994b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 2001a. Wprowadzenie ogólne. In: Kościół katolicki. 2001b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r., 9–18. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- . 2001b. Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, tłumaczenie zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dn. 25.03.1987 r. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Peters, Edward. N.** 2008. Canon 874§2: Responsibilities of Christian Witness at Baptism. In: Joseph. J. Koury, Rose McDermott and Siobhan M. Verbeek, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 94–95. Washington: Canon Law Society of America.
- Pontificia Commissio ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici Recognescendo.** 1983. Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a Secretaria et Consul-toribus datis. *Communicationes*, No. 15II:170–253.

- Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam.** 1993. Directorium oecumenicum noviter compositum, 25.03.1993. AAS 1993, No. 85:1039–1119.
- Provost, James H.** 1985. Canons 874 and 1247: Ecumenical Permissions with Orthodox. In: William A. Schumacher and J. James Cuneo, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 48–50. Washington: Canon Law Society of America.
- Sacra Congregatio pro Cultu Divino.** 1969. Decretum 15.05.1969, Prot. No. 50/69, as cited in: Ecclesia catolica. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ordo Baptismi Parvulorum*. Editio typica 5. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis .
- Sacra Congregatio Sancti Officii.** 1763. Instructio (ad Praef. Mission. Tripol.) ian.1763, as cited in: Petrus Gasparri, ed. *Codicis Iuris Canonici Fontes* 4, No. 812 (1926), 93. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II.** 1964. Decretum de Oecumenismo Unitatis reintegratio.
- Secretariat for Christian Unity.** 1970. Letter to bishop of Garzon, Non-Catholic Christians as Godparents, 03.12., as cited in: J. I. O'Connor, ed. *Canon Law Digest, Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1968–1972*. Vol. 7, 597–599. Chicago-Illinois: s.l., 1975.
- Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam.** 1967. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, 14.05.. AAS, No. 59:574–592.
- Vere, Peter J.** 2000. Canon 874: Orthodox Christians as Godparents in Catholic Church. In: Stephen Pedone and James I. Donlon, eds. *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 95–96. Washington: Canon Law Society of America.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,153—179

Besedilo prejeto/Received:12/2018; Sprejeto/Accepted:01/2019

UDK/UDC: 272-9(497.4) "1965/1975"

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Pacek>

Dejan Pacek

Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del)¹

Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)

Povzetek: Katoliška cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelnosti in dejavnega organiziranja ljudi. Članek obravnava odziv slovenske oblasti na pastoralno Katoliške cerkve med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: diakonije in koinonije. V zvezi s prvo je predstavljen odziv oblasti na organizirano karitativno dejavnost Cerkve, pri drugi pa je predstavljen odziv oblasti na pojav župnijskih pastoralnih svetov.

Ključne besede: Katoliška cerkev v Sloveniji, pastoralna, diakonija, karitativna dejavnost, Ognjišče, koinonia, župnijski pastoralni svet, Komisija za verska vprašanja

Abstract: : Slovenian Catholic Church has noticeably renewed and intensified its pastoral activities after 1965 due to the Second Vatican Council conclusions, more stable relations between Yugoslavia and the Holy See and the contemporary era of liberalism in the country. This situation led to a conflict with the communist government, as its monopoly over urbanism, educational system, charitableness and social organization was at risk. The article covers the government's response to pastoral work of the Catholic Church in Slovenia between 1965 and 1975, characterised by its two main activities: diakonia and koinonia. Considering diakonia, the article introduces the government's response to organised charitable work of the Catholic Church. Considering koinonia the article discusses the government's response to arising parish pastoral councils.

Key words: Catholic Church in Slovenia, pastoral, diakonia, charitable work, Ognjišče, koinonia, parish pastoral council, Office for Religious Affairs

¹ Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

1. Uvod

Katoliška cerkev (dalje: Cerkev) z razliko od pričakovanj slovenske komunistične oblasti v pogojih jugoslovanskega socializma ni »čez noč izginila« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 20), ampak je bila od sredine šestdesetih let naprej – po besedah predsednika republiške Komisije za verska vprašanja (bolj znane pod imenom verska komisija) Pavla Bojca – prav nasprotno »v renesansi, poletu« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). To je bila posledica uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki. Za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji je bila po sodbi omenjene komisije značilna »izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno presegajo tradicionalne okvire« ter težnja »po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (AS 1211, šk. 23, Kratak pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo se je odvijal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenjala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo, tj. na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti in organiziranja ljudi. Kot odgovor na to je oblast do leta 1975 sprejela ali pripravila vse najpomembnejše ukrepe, ki so naredili konec desetletje prej začetemu izhodu Cerkve iz zakristij.

2. Diakonija

2.1 2.1 Karitativna dejavnost Cerkve: »poseg klera na zunajcerkvena področja«

V študiji o posledicah komunizma za pastoralno dejavnost Cerkve v Sloveniji dr. Peter Kvaternik opozarja, da je bila v celotnem komunističnem obdobju »Cerkvi organizirana karitativna dejavnost povsem prepovedana« in se je lahko vršila »le osebno in naskrivaj« (2003, 375). Vendar so se že v drugi polovici šestdesetih let začele porajati – oblasti znane – »nekaterne konkretne pobude, da bi cerkev tudi institucionalno prevzemala določena dobrodelna in socialno-varstvena opravila (zametki otroških vrtcev pri župnijah, zbiranje prostovoljnih prispevkov za socialno šibke)« (AS 1211, šk. 23, Nekateri vidiki delovanja verskih skupnosti na območju Ljubljane in vloga komisij za verska vprašanja, 25. 10. 1968, 12). V zvezi s tem je predsednik Odbora Izvršnega sveta Socialistične republike Slovenije (SRS) za samoupravljanje in notranjo politiko Jožko Štrukelj na razgovoru o pravni oceni nekaterih dejavnosti Cerkve v Sloveniji aprila 1968 poudaril, da »v zadnjem času, ki ga karakterizira široka demokratizacija vsega našega družbenega življenja – kot odraz z ustavo in z zakoni zajamčenih svoboščin in pravic državljanov, posebno pa še po podpisu protokola med Jugoslavijo in Vatikanom v juniju 1966 – vse bolj oživlja aktivnost cerkve, ki po svojem značaju presega z normativnimi predpisi določene okvire« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). Izjavil je še, da na

področju sociale »obstajajo ob naši nedejavnosti oziroma premajhni dejavnosti in ob (pre)majhnih naših sredstvih na eni ter ob velikih sredstvih cerkve na drugi strani nove dileme. Postavlja se namreč vprašanje, ali je oportuno prepovedovati cerkvi karitativno dejavnost tam, kjer smo mi slabi.«² Vprašal se je tudi, »v kakšni obliki in s kakšnimi sredstvi mi to lahko preprečujemo, ko postane cerkev agresivnejša? Nastop je sklenil z oceno, da je konflikt med oblastjo in Cerkvijo »pripravljen«, saj je prva trdila, da je »človek osnovna skrb družbe«, druga pa poudarjala karitativnost »kot osnovo svoje dejavnosti« (4). Riko Kolenc, uslužbenec Službe državne varnosti (UDBA), je na obravnavanem razgovoru opozoril še na drugo težavo: »Mi kritiziramo dejavnosti cerkve, cerkev pa te razne aktivnosti smatra kot del svoje dejavnosti in stoji na stališču, da v smislu protokola vse to lahko dela« (5). Slovenska verska komisija je tedaj podobno ocenjevala, da vse bolj izrazita dejavnost Cerkve »povzroča neprestane konflikte v odnosih med družbo in Cerkvijo«. Slednja je namreč karitativno dejavnost, kakor tudi publicistične, kulturne, športne, zabavne in rekreativne dejavnosti, vrednotila kot »sredstvo verske vzgoje in zadovoljevanje potreb vernikov«, nasprotno pa je oblast sodila, da je »v socialistični družbi takšna dejavnost družbena skrb in je tako nismo pripravljeni deliti s Cerkvijo« (AS 1211, šk. 145, Obrazložitev k predosnutku republiškega zakona o verskih skupnostih, 30. 8. 1968, 2).

V drugi polovici šestdesetih let je bilo razumevanje karitativnega poslanstva Cerkve pri oblasteh še zelo ozko. Tajnik slovenske verske komisije Franek Sladič je na posvetu s predstavniki občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968 izjavil: »Esenciale cerkve je skrb za bližnjega, vendar je spet vprašanje, v kakšni obliki to skrb cerkev izvaja. Če se spušča na področje sociale, ki se ne nanaša na skrb za boljše stanje duhovnikov, potem to ni njeno področje« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2). Z drugimi besedami: oblast je dopuščala Cerkvi karitativno delovanje le »za interni krog med samimi duhovniki oziroma bogoslovci«, ker so bila po njem prepričanju vsa druga področja skrbi za bližnjega »tipično naša« (4). Na sočasnem posvetu občinskih verskih komisij z republiško versko komisijo v Mariboru je Bojc izrazil skepso ob udejstvovanju Cerkve na karitativnem področju, saj ta »v svojem končnem cilju zasleduje načela, med katerim je tudi materialna skrb za človeka (pomoč revežem, pomoč zapuščenim), ampak so verjetno ta načela tudi pogojena, kar morda cerkev danes bolj zakriva, s ciljem vpliva na mase« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 20. 2. 1968, 17).³

² Kaže, da se je oblast zavedla škodljivosti finančne podhranjenosti sociale, zdravstva, izobraževanja in kulture šele takrat, ko je njene naloge na navedenih družbenih področjih začela prevzemati Cerkev. Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana je marca 1970 mestno politiko opomnila, da je v zvezi s tem treba imeti pred očmi »verski moment, ki terja predvsem materialne osnove (moči) teh družbenih področij. Na ta način bi lažje sistematično odpravljali „praznine“, kamor nam večkrat predvsem zaradi materialne nemoči naših institucij in organizacij vdira s svojim materialno solidnim potencialom politizirana cerkev« (AS 1211, šk. 25, Nekateri vidiki delovanja verskih skupnosti in položaj komisij za verska vprašanja, 10. 3. 1970, 18).

³ Tovrstno vrednotenje karitativne dejavnosti verskih skupnosti je pri oblasti prevladovalo v celotnem obravnavanem obdobju. V razpravi na zvezni Socialistični zvezi leta 1975 je bila podana ocena, da je organizirana karitativna dejavnost verskih skupnosti, poleg dejavnosti na drugih družbenih področjih, v službi »boja za človeka od rojstva naprej«. Posebej v karitativni dejavnosti Cerkve je oblast videla »boj

V začetku sedemdesetih let je slovenska verska komisija do karitativne dejavnosti Cerkve zavzela tolerantnejše stališče: »Kolikor duhovniki organizirajo tako dejavnost za vernike, ki so vključeni v obstoječe cerkvene organizme (ministranti, cerkveni pevci, obiskovalci verouka, člani župnijskih svetov itd.), te dejavnosti načeloma ni mogoče označiti za nedovoljeno cerkveno dejavnost«. Navedena komisija je v letu 1971 ugotavljala, da je ta sprememba prispevala k temu, da so v primerjavi z letom 1969 občinske verske komisije tovrstno dejavnost ocenjevale »precej drugačno, lahko bi rekli objektivneje«. Od občin je pridobila »le skromne podatke o tej zvrsti aktivnosti«, vendar dovolj za ugotovitev, da v obravnavanem obdobju »ni bilo večjih razlik na tem področju« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 7). Zaznan je bil le porast aktivnosti Cerkve pri nudenju pomoči bolnikom, ostarelim in socialno ogroženim, katere nosilec so bile »predvsem redovnice kot »zasebnice«, ki so se razdajale »pomoči potrebnim, ne glede na svetovnonazorsko opredeljenost« (8). Republiška verska komisija je v zvezi s karitativno dejavnostjo Cerkve morala priznati, da »nismo dobili podatkov, ki bi potrjevali domnevo, da Cerkev z delovanjem na tem področju organizira nekakšne vzporedne strukture« (10).⁴

Podatki občinskih verskih komisij o organizirani karitativni dejavnosti Cerkve v Sloveniji – obravnavani na splošno kot »poseg klera na izven cerkvena področja« (AS 1211, šk. 26, Poročilo o nekaterih pojavih in stališčih klera Rimokatoliške verske skupnosti, 28. 4. 1971, 2) – sicer kažejo, da je bila ta najbolj razvejana in učinkovito izvajana v nekaterih ljubljanskih mestnih župnijah. V obravnavanem obdobju so šentjakovski, šempetrski in stolni župnik posameznim občanom nudili občasno pomoč v hrani in denarju, vendar cerkvena karitativna dejavnost nikjer v mestu »ni tako očitna kot pri frančiškanih«. V ta namen je bil v njihovem samostanu na Prešernovem trgu vsako sredo odprt poseben urad s uslužbenkama, ki sta vodili evidenco oseb in danih pomoči. Frančiškani so oblasti dali vedeti, da je karitativno delovanje »njihova absolutna pravica in dolžnost in ki jo tudi ne skrivajo« (3). Nekoliko starejše poročilo Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Ljubljana-Center prinaša podrobnejšo predstavitev karitativne dejavnosti v središču republiške prestolnice. Ugotovljeno je bilo, da se s karitativno dejavnostjo v obliki pomoči v denarju, hrani, obleki, obutvi ukvarjajo vse župnije v občini. »Pomoči so deležni skoraj vsi, ki zanje zaprosijo. Med prosilci je precej študentov, prav tako pa delomrznih, potepuhov, pijancev in nasilnežev«. Oblast je tudi izvedela, da o izdajanju pomoči župniki vodijo »posebno kartoteko z osebnimi in splošnimi podatki prosilcev ter obliko izdane pomoči« (AS 1211, šk. 27, Informacija, februar

za dušo revnejšega sveta in starcev na koncu življenja« (AS 1211, šk. 29, Stališča in mnenja o položaju in delovanju verskih skupnosti v političnem življenju države, 1975, 48).

⁴ Edini republiški verski komisiji znan primer organiziranja t. i. vzporednih struktur na področju karitativnosti je bila ustanovitev organizacije Rdečega križa v Zadvoru v občini Ljubljana-Moste-Polje, katere namen je bil legalizacija karitativne dejavnosti mladine in bogoslovcev. Ustanovitev je uspela, toda na zahtevo občinskega odbora Rdečega križa je morala obravnavana organizacija v kratkem času prenehati delovati (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 2, 12. 3. 1971, 18). Tamkajšnja občinska verska komisija je bila mnenja, da je župnija v Sostrem na ta način poskusila ustanoviti »cerkveno organizacijo Rdečega križa« oziroma »samaritansko družbo« (AS 1211, šk. 26, Osnutek poročila, 13. 5. 1971, 3).

1973, 33). Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana je o karitativni dejavnosti Cerkve, ki se je kazala v obliki skrbi za mladino, socialno šibke, nege bolnikov na domu ter otroškega varstva, sklenila, »da ne bo mogla tolerirati teh in podobnih želja cerkve, ker Cerkev za takšno dejavnost ni pooblaščen niti upravičena« (AS 1211, šk. 27, Delovanje mestnih in občinskih komisij, 1973, 38).⁵

2.2 Poštni predal dobrote in vzporedne strukture

Posebno pozornost zasluži primer Poštnega predala dobrote, s pomočjo katerega je hotelo uredništvo verskega mesečnika *Ognjišče* svoje bralce povezati s pomoči potrebnimi in jih spodbuditi h konkretni dobrodelnosti. Na spletni strani *Ognjišča* so predstavljeni začetki omenjene karitativne pobude:

»Na uredništvu Ognjišča smo od vsega začetka iskali primeren način, kako bi naše bralce spodbudili za »dobra dela«, brez katerih ni pravega krščanstva. Po vojni je bila vsaka organizirana dobrodelnost Cerkve strogo prepovedana. Pozneje je celo izšel poseben zakon o Pravnem položaju verskih skupnosti, ki je »verskim skupnostim« izrečno prepovedoval zbiranje denarnih sredstev in blaga za pomoči potrebne. V Ognjišču smo že septembra 1967 (tretje leto izhajanja) odprli Poštni predal dobrote. V njem smo spodbudili bralce, da bi si dopisovali z bolniki in invalidi, dajali svoj prispevek v Sklad škofa Antona Vovka in za tiste, ki si ne morejo plačati Ognjišča (misijonarji, bolniki, upokojenci). Objavljali smo pisma darovalcev in obdarovanih. Tako se je spletla vedno bolj gosta mreža dobrodelnosti.« (*Milijonari dobrote*)

Oblast – pričakovano – vznika prve povojne cerkvene karitativne organizacije ni spremljala neprizadeto. Zaradi »nespornega prekrška«, ki ga je predstavljalo zbiranje denarnih prispevkov brez dovoljenja »pristojnega občinskega organa«, je škofu Apostolske administrature Slovensko Primorje dr. Janezu Jenku zagrozila z zaplenbo zbranih sredstev in izrekom kazni organizatorjem (AS 1211, šk. 83, Pregled verskih skupnosti, 25. 12. 1967, 6). Ker grožnja ni zalegla, se je oblast poslužila sankcioniranja s (sebi v celoti podrejenim) pravosodnim sistemom. Sodnik za prekrške občin Koper in Izola je 14. junija 1968 Franca Boleta, glavnega in odgovornega urednika revije *Ognjišče*, ter dr. Bojana Ravbarja in Silvestra Čuka, sourednika in sodelavca omenjene revije, kaznoval z najvišjo zakonsko predpisano denarno kaznijo (200 dinarjev), ker »so od meseca septembra 1967 do 10. 5. 1968

⁵ Navedenemu stališču si je drznil oporekati dr. France Perko, profesor ljubljanske Teološke fakultete in član Komisije za koordinacijo odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi pri Republiški konferenci Socialistične zveze delovnega ljudstva (RK SZDL). Sledeč pozivu republiške verske komisije, naj vsi zainteresirani izrazijo svoje mnenje o osnutku novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji (Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih, 3), je v pismu omenjeni komisiji opozoril na pogostost očitkov, »da Cerkev s karitativno dejavnostjo posega na neversko področje. Dejansko je bila karitativna dejavnost sicer v različnih oblikah integralni del vsakega udejstvovanja krščanskih skupnosti od začetka krščanstva do danes. Spada torej ne k nekemu izvenverskemu delovanju Cerkve, ampak je bistven del njene verske dejavnosti, ki jo po ustavnih določilih Cerkev svobodno opravlja« (AS 1211, šk. 145, Ob pripravi novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, 25. 7. 1972, 6).

nabirali prostovoljne prispevke za Sklad Antona Vovka brez dovoljenja pristojnega upravnega organa skupščine občine Koper».⁶ Obsojeni so med sodnim procesom utemeljevali svoje delovanje s tem, »da se Cerkev, kljub temu, da ima družba nalogo in sredstva, da skrbi za javno blaginjo, ni nikoli odrekla svojemu poslanstvu, da pomaga bližnjemu, ki je v stiski«. Bole je sodišču pojasnil, da se je »misel o zbiranju prostovoljnih prispevkov v dobrodelne namene porodila v njemu samemu, na podlagi dopisovanja z bralci verskega glasila, saj se je dopisoval z ljudmi, ki so po eni strani pomoči potrebni, na drugi strani pa z ljudmi, ki bi radi pomagali z lastnimi sredstvi tistim, ki so pomoči potrebni«. Dopisovanje z bralci je potekalo preko rubrike Izberite naslov, ki pa so jo v bojazni, da ne bi bili objavljeni naslovi zlorabljeni, ukinili in septembra 1967 ustanovili novo rubriko Poštni predal dobrote. Drugi del rubrike je nosil ime Sklad Antona Vovka, kjer so se objavljala pisma tako pomoči potrebnih kot tistih, ki so želeli nuditi pomoč v denarju ali v kakšni drugi obliki. Prejeti denar in ostalo darovano blago je Bole dodeljeval osebam, ki so se mu zdeli do pomoči upravičeni. Bole je sodišču priznal, da zbiranje pomoči »ni imelo verskega namena, pač pa socialnega«, v isti sapi pa poudaril, da je »karitativno delo del duhovnikovega dela in je nerazdružno povezano z verskim delovanjem«. Opozoril je še, da sta tovrstne akcije, ne da bi bile obravnavane kot nezakonite, že izvajala hrvaški katoliški list *Glas koncila*⁷ in *Glasnik Srbske pravoslavne Cerkve*, pa tudi domača revija *Tovariš*. Tudi Ravbar in Čuk sta sodišču zatrnila, da »spada karitativno delo v program krščanstva vse od njegovega začetka in če bi se mu to delo odvzelo, bi ga okrnili«. Sodnik je bil nasprotno stališča, da

⁶ Zbiranje prostovoljnih prispevkov sta urejala Zakon o prekrških zoper javni red in mir (11. in 12. člen) in Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (drugi odstavek 12. člena). Prvi zakon je izdajo dovoljenja za zbiranje prostovoljnih prispevkov pogojeval s tem, da je pri prosilcu za dovoljenje zadostno izkazano, da se bodo sredstva porabila v določen splošno koristen namen. Drugi zakon je opredelil, da se smejo nabirati prispevki v verske namene v cerkvah, hramih in drugih prostorih, ki so za to določeni, brez dovoljenja upravnega organa, medtem ko se je smelo zunaj navedenih prostorov prispevke pobirati samo z dovoljenjem pristojnega občinskega upravnega organa. Prispevki za verske namene so se po mnenju Republiškega senata za prekrške v Ljubljani smeli porabiti za gradnjo cerkva, vzdrževanje duhovnikov ipd. Omenjeni senat je zavzel stališče, da je bil z zbiranjem sredstev za Poštni predal dobrote preokorčen legalen delokrog Cerkve, saj je ta zgolj »upravičena, da navaja svoje pripadnike k dobrodelnosti in jih opozarja na moralne obveznosti do sočloveka in podobno« (AS 1211, šk. 23, Št. Sp/5-64/2-68, 19. 4. 1968, 2–3).

⁷ Bole je sodil, da je bila uvedba dobrodelne rubrike v *Glasu koncila* Tko je moj bližnji? (Karitativno delo pri nas, 180) leta 1965, ki je bila po mnenju dolgoletnega glavnega urednika tega osrednjega hrvaškega verskega časopisa Ivana Miklenića »jedro obnove karitas pri nas« (2013, 215), znamenje »ponovnega prebujanja karitativne zavesti ali njegova posledica«. Če slednje velja predvsem za Hrvaško, se je v Sloveniji po prepričanju uredništva *Ognjišča* šele s Poštnim predalom dobrote »začelo buditi zanimanje za karitativno delo, ki je nujno povezano z resničnim krščanstvom« (Ognjišče, 16). Med obema rubrikama je mogoče vleči vzporednice le v njunih začetkih. V letih, ki so sledila ustanovitvi, Poštni predal dobrote ni prestopil okvirov *Ognjišča*, delo pomoči potrebnim preko rubrike Tko je moj bližnji? pa se je razširilo in razvilo do mere, da je iz nje leta 1968 nastal Karitas zagrebške nadškofije, ki so ga, da bi se izognili težavam z oblastjo, poimenovali Urad za zvezo Jugoslovanske škofovske konference z Mednarodnim Caritas (Povijesni dio). In če je leta 1971 Dobrodelna pisarna Poštnega predala dobrote začela gostovati v ljubljanskem stolnem župnišču, kjer ji je župnik Anton Smerkolj dvakrat na teden dal za nekaj ur na razpolago veroučno sobo (kasneje je bila odprta pisarna Poštnega predala dobrote v pritličju ljubljanske Teološke fakultete), je Karitas zagrebške nadškofije tedaj že imela več zaposlenih, na Kaptolu pa svoje uradne prostore in skladišča (Karitativno delo pri nas, 180). Uredništvo *Ognjišča* je moralo priznati: »V primerjavi z brati Hrvati smo zelo v zaostanku, saj so oni npr. samo za veliko noč /1971/ razposlali okrog 20 ton blaga v paketih po 15 do 20 kg« (Poštni predal dobrote, 44).

taka akcija spada »v pristojnost določenih javnih služb in družbenih organizacij, katerih naloga in dolžnost je med drugim tudi izvajanje karitativne dejavnosti«. Zato je obsojenim, brez posluha za njihove argumente, pripisal, da so »v korist svojih osebnih ambicij z nabiranjem prostovoljnih prispevkov brez dovoljenja posegli v področje družbenega življenja in izvajali akcijo, ki nima značaja verske dejavnosti« (AS 1211, šk. 23, Odločba, 14. 6. 1968, 1–2).

V »prvi načelni razpravi o karitativni dejavnosti RKC« na republiški verski komisiji junija 1972 se je razvila razprava o vprašanju, kdaj nekatere oblike karitativne dejavnosti postanejo do te mere organizirane in institucionalizirane, da dobijo »značaj vzporednih struktur« in tudi »politični prizvok«. Člani komisije so se poenotili v ugotovitvi, da to ne velja za vsako obliko cerkvene karitativnosti, treba pa je paziti, da pri zakonskem urejanju te problematike – v teku so že bile priprave na objavo osnutka novega republiškega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti – ne bodo ostale pravne praznine. V razpravi je bilo izraženo stališče, da je treba verne in duhovnike kot občane usmerjati, da bodo karitativno delovali v Rdečem križu in drugih tovrstnih družbenih organizacijah. Pri tem »je potrebno v teh organizacijah ustvarjati takšno vzdušje, da se verni ne bodo počutili zapostavljeni« (AS 1211, šk. 6, Zapisnik 7. seje Komisije SRS za verska vprašanja, 6. 6. 1972, 4). Pojasnilo, kakšne namene je imela oblast pri pozivanju slovenskih katoličanov, da se odpovedo lastnim organizacijam in se vključijo v obstoječe družbene organizacije, najdemo v informaciji o 69. seji sekretariata Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije v januarju 1971, ki je bila posvečena vprašanju politike do Cerkve:

»Uveljavljanje politike socialističnih sil do religije in cerkve je odvisna od večih činiteljev. Med drugim od razmerja političnih sil na Slovenskem, kjer nesocialistične sile v ne povsem premaganih klerikalnih ambicijah lahko dobe zaveznike v težjih političnih in družbenih situacijah. Dalje od /.../ spoznanja, da religioznost ljudi ni sama po sebi ovira za njihovo sodelovanje pri graditvi socialističnih samoupravnih družbenih odnosov, ampak je njihovo sodelovanje pogoj za zmago socializma pri nas, kot je bilo to v času OF. To spoznanje sprošča ustvarjalne moči naše družbe. Na drugi strani pa je pomembno spoznanje, da je je družbena aktivnost vernikov in njihovo organiziranje v demokratičnih ustanovah naše družbe najboljša garancija za preseganje političnih ambicij hierarhije rimokatoliške cerkve, za preprečevanje politične zlorabe verskega prepričanja in je ovira ambicijam in usmerjenosti rimokatoliške cerkve, ki je še vedno nepomirljiva s socialističnim značajem slovenske družbe. Perspektiva rimokatoliške cerkve je v sprejemanju mesta, ki cerkvi gre kot privatni instituciji vernih ljudi v naši družbi. /.../ Predvsem pa je potrebno poudariti, da je demokratizacija socialistične zveze hkrati tudi pogoj za uspešnost te politike. Demokratičnost in uspešnost socialistične zveze sta pogoj za to, da bo odvečna sleherni potreba za politično aktivizacijo ljudi izven njenih okvirov.« (AS 1211, šk. 26, Informacija št. 2, 1971, 17–18)⁸

⁸ V luči navedenega postane razumljivo, zakaj je slovenska SZDL, katere del je bil tudi republiški Rdeči križ,

Razgovor Bojca z Jenkom in Boletom maja 1972 se je sukal okoli omenjenih dveh problemov: nastajanja samoupravnim organizacijam vzporednih cerkvenih struktur in vključitve katoličanov v republiški Rdeči križ (RK). Bojc je izrazil stališče, da organiziranje Poštne predala dobrote »objektivno« pomeni organiziranje vzporednih struktur (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1), še posebno zato, ker »že obstoji mnogo družbenih organizacij in ustanov za karitativno področje«. Bole mu je odgovoril, da je »karitativno delo bistveno delo RKC, saj vera ni le katekizem, ampak tudi življenje po veri. Odsekati Cerkev to, kar je skozi celo zgodovino delala, pomeni biti ozek. Poglejte koliko je svobodnejša RKC na Hrvaškem, kjer je celo oddelek »Caritas«, v Sloveniji pa želite zaostriži«. Bojc je vztrajal, da »ni smotno na tem področju deliti sil« in sogovornikoma zastavil vprašanje, »zakaj se ne bi vključili v že obstoječe organizacije, kot npr. v RK«. Jenko mu je na to odgovoril, da je v Rdečem križu »vzdušje tako, da verni niso zaželeni«.⁹ V prid vzpostavitvi cerkvene karitativne organizacije je po njegovem govorilo dejstvo, »RK ni povsod v vsaki vasi in uslužbenci RK nimajo vedno najboljšega pristopa ob delitvi (delijo počasi, delijo nepravim, se ne znajo približati človeku ipd.)«. Pojasnil je še, da znotraj Cerkve v Sloveniji na karitativno delovanje obstajata dva pogleda: »Čeprav je karitativno delovanje eno od bistvenih poslanstev cerkve, ni nikjer določeno, kako naj se to izvaja. Zato so eni zagovarjali naj ima cerkev svoje organizacije in ustanove, drugi pa so menili, da mora cerkev predvsem učiti in pozivati vernike, da dobrodelno delujejo« (2).¹⁰ V razgovoru med Jenkom in predsednikom

leta 1973 v svojem novem statutu opredelila sektaški odnos do duhovnikov in še posebej do vernikov za enako škodljiv kot nasprotovanje socializmu in samoupravljanju. Vendar tovrstna deklarativna obsodba sektaštva, ki »ne loči med vero in klerikalizmom kot pojavom, ki verovanju ni imanenten, marveč vsiljen in pogojen s povsem neduhovnimi cilji cerkvene organizacije« (Somrak bogov, 2), nadejanega pozitivnega vpliva na odnose med komunisti in katoličani v največji karitativni organizaciji pri nas ni imela. Član slovenske verske komisije Tone Fajfar je novembra 1978 ugotavljal: »Poseben problem predstavlja karitativna dejavnost. Glede na prepoved ločenega in organiziranega opravljanja te dejavnosti s strani verskih skupnosti je tem treba omogočiti karitativno dejavnost v okviru obstoječih družbenih institucij, žal pa te, zlasti Rdeči križ, ne kažejo potrebnega razumevanja za sodelovanje, njihov odnos pa je pogosto izrazito sektaški« (AS 1211, šk. 156, Zapisnik 2. seje komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi, 20. 11. 1978, 2–3). »Nikoli in nikjer pa oblast ni dopustila, da bi aktivni verniki prišli v vodstvene organe te dobrodelne organizacije, niti na krajevni ravni ne.« In to kljub dejstvu, da so slovenski katoličani »navadno dejavno sodelovali pri akcijah, ki jih je organiziral Rdeči križ« (Kvaternik 2003, 305).

⁹ Član uredništva *Družine* dr. Drago Klemenčič si je dovolil še večjo mero kritičnosti, ko je v enem od razgovorov na republiški verski komisiji izjavil, da so slovenski katoličani v republiškem Rdečem križu »izigrani« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 14. 11. 1973). Slednje ni veljalo za evangeličansko cerkveno občino v Ljubljani, ki je preko republiškega Rdečega križa prejela materialno pomoč mednarodne Caritas in jo enkrat mesečno delila svojim članom (AS 1211, šk. 26, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 4).

¹⁰ Dr. Stanko Cajncar, profesor na ljubljanski Teološki fakulteti in vodilni član oblasti lojalnega CMD, je na posvetovanju o odnosih med samoupravo družbo in Cerkvijo v Sloveniji oktobra 1970 v okviru razlage pojava klerikalizma podal sodbo, da vzroki »za pojave klerikalizma niso v neki težnji po klerikalizmu, ampak v tem, ker se verni občani počutijo v društvih in drugih oblikah organiziranja in zbiranja občanov odtujene«, nato pa zahteve po lastni karitativni dejavnosti (kakor tudi lastnem šolstvu) ocenil za »potencialni klerikalizem, ki se lahko razvije v pravi klerikalizem«. Odgovornost zanj je pripisal duhovnikom, ki »ne razumejo sedanjega časa, da se premalo ukvarjajo in razmišljajo o tem, kaj je to samoupravna družba, ki je za nas danes najvišja oblika demokracije« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 2). Nasprotno je uredništvo *Družine* februarja 1972 izrazilo podporo predlogu enega od bralcev, ki je – spodbujen z novico, da sta na Štajerskem dva onemogla moška živela v skrajni revščini, pri čemer so po njegovem mnenju odpovedali tako »nekateri forumi« kot verniki tistega območja – predlagal, »da bi v vsaki fari

Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Koper dr. Svetozarjem Poličem septembra istega leta je slednji Poštni predal dobrote ocenil kot »sporen« in kot »politično zelo občutljivo vprašanje« ter »da bi tudi v tem primeru kazalo dobro razmisliti in proučiti, ali se ne ustvarja neka vzporedna organizacija, nekakšen vzporeden Rdeči križ«. Jenko mu je zatrdil, da gre v tem primeru »za karitativno dejavnost Cerkve, ki jo je ta vedno vršila in se ji ne more odreči«, po njegovem mnenju pa v tem primeru niti »ni šlo za ustanavljanje neke vzporedne karitativne organizacije« (AS 1211, šk. 27, Zapis, 21. 9. 1972, 6).

Iz analize odnosov med oblastjo in Cerkvijo v Sloveniji, ki je z oznako »zaupno« ugledala luč sveta januarja 1974, je razvidno, da se je odločen nastop oblasti proti vse večji prisotnosti Cerkve v družbi odvijal v okvirih uveljavitve »interesov delavskega razreda in vodilne vloge ZK«, kar je evfemizem za obračun z liberalnim krilom znotraj Zveze komunistov Jugoslavije (kot njegov najvidnejši predstavnik v Sloveniji je bil predsednik republiškega Izvršnega sveta Stane Kavčič primoran ta položaj zapustiti oktobra 1972) ter hkratno ponovno vzpostavitev monopola komunistov in njihove ideologije nad vsemi vidiki družbenega življenja.¹¹ Po oceni republiške verske komisije je Cerkev v Sloveniji osemletno obdobje od podpisa Beograjskega protokola »izbrabila za svojo notranjo konsolidacijo,« obenem pa se je Cerkev

»kot organizacija skušala pojaviti v različnih pollegalnih oblikah na mnogih področjih, kjer so bila družbena prizadevanja ter delovanje pristojnih služb in organizacij nezadostna ali neučinkovita ter s tem hotela ustvarjati samoupravnim socialističnim dejavnikom vzporedne strukture. Odločen nastop zavestnih političnih sil za ponovno uveljavitev interesov delavskega razreda in vodilne vloge ZK ter dosledno izvajanje te politike v vsakodnevni praksi sta ogrozila omenjeno strategijo in taktiko cerkvenega vodstva, katerega končni cilj je bil brez dvoma utrjevanje in razvijanje lastnih struktur, katere bi v danem momentu lahko uporabila tudi za politične cilje« (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 2).

Politične razsežnosti cerkvenih vzporednih struktur (četudi ne dejanske, ampak zgolj potencialne) se je v največji meri zavedala nova oblastna garnitura, ki je bila izredno pozorna na vse, kar bi utegnilo njen nadzor nad slovensko družbo ogroziti ali ga celo povsem onemogočiti. Zato je o običajnih dejavnostih Cerkve, kot so zbiranje materialnih sredstev, povečana pastoralna dejavnost, organizacija vero-

deloval odbor, sestavljen in zastopnikov vseh delov fare, ki bi odkrivali primere revščine in jim pomagali« (Pomoč našim revnim – tudi skrb Cerkve, 14).

¹¹ Prizadevanje za uresničitev tovrstnega monopola je dobilo svoj značilen izraz v komentarju Janka Tedeška v glasilu Zveze socialistične mladine Slovenije *Mladina* iz februarja 1976 o t. i. šoli za življenje, ki sta jo v obravnavanem obdobju kot obliko priprave na zakonsko in družinsko življenje izvajali pod istim imenom – toda z različnih ideoloških izhodišč – Cerkev in omenjena mladinska organizacija: »Naša družba ustvarja svojo moralo – samoupravno socialistično moralo. Dveh moral ni in ne more biti. Ne more biti dveh humanizmov! Vsakdo ima pravico izražati religiozna čustva in ta čustva tudi gojiti. Toda ustvarjanje dveh kategorij državljanov – vernih in nevernih –, dveh načinov obnašanja v družbenih situacijah je našemu družbenemu razvoju škodljivo« (Šola za življenje v dveh izvedbah, 5).

učnih skupin in njihovo medsebojno povezovanje, širjenje verskega tiska, uveljavljanje laičnega apostolata, odpiranje novih predvsem ženskih redovnih hiš, dobrodelna dejavnost ter posebna skrb za zdomce ipd. menila, da te »ne služijo samo verski vzgoji in zadovoljevanju vernikov po liturgičnem udejstvovanju, ampak nosijo v sebi tudi klice preštevovanja in organiziranja vernikov. Trenutno ti poskusi lastnega organiziranja še nimajo zaznavnih oblik odtujevanja vernikov od načel in prakse samoupravnega socializma, jih pa ob naši nebudnosti in nedejavnosti v določenih pogojih in v določenem času lahko dobe« (3). Ena od sklepnih ugotovitev obravnavane analize, ki se med drugim nanaša na organizirano cerkveno karitativnost, se glasi:

»Z odločnimi nastopi proti kakršnikoli politizaciji cerkve in proti širjenju vpliva na necerkvena področja so bile samo spodrezane korenine za razne špekulacije cerkvenega vodstva, da se lahko v določenih okoliščinah naši družbi vsili kot pomemben partner. Te špekulacije niso dokončno in za vedno utišane in se lahko ponovijo, vendar cerkveno vodstvo trenutno z njimi javno ne more nastopati. Odločnost, da bomo z vsemi sredstvi zadržali cerkev v njenih verskih okvirih, je bila izražena v bližnji preteklosti tudi v javnih govorih tovarišev Popita, Dolanca in Šetinca, ter ponovljena na razgovorih s škofi ter ob drugih prilikah.« (18)

2.3 Zapolnjevanje »zakonske praznine« na področju karitativnosti verskih skupnosti

RK SZDL je marca 1968 sprejela sklepe o delovanju Cerkve z vidika vloge in nalog te organizacije. Izhodišče za oblikovanje sklepov je bilo prepričanje oblasti, da se je Cerkev z Beograjskim protokolom, ki je v celoti pritrdil jugoslovanski ustavni in zakonski ureditvi delovanja verskih skupnosti, dokončno odrekla dejavnostim, ki niso strogo verskega in cerkvenega značaja.¹² Izhajajoč iz tega »nevarnost klerikalizma obstaja vse dotlej, dokler se v kakršnikoli obliki javljajo težnje po posebnem organiziranju vernikov za zadeve splošno človeškega pomena izven religioznega področja«. Tako tudi ni presenetljiv sklep, da je v družbenih organizacijah »po načelu neposredne demokracije široko polje dela za vse zavzete ljudi, zato niso dopustne posebne, na verski osnovi organizirane ustanove ali akcije, ki so v naspro-

¹² »Sveta Stolica potrjuje načelno stališče, da se mora dejavnost katoliških duhovnikov pri opravljanju njihovih duhovniških dolžnosti odvijati v verskih in cerkvenih okvirih in da v skladu s tem ne morejo zlorabiti verske in cerkvene funkcije v namene, ki bi dejansko imeli politični značaj« (AS 1211, šk. 136, Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike Jugoslavije in predstavniki Svete Stolice, 25. 6. 1966, 2). Beseda »dejansko« je bila v besedilo Beograjskega protokola vnesena na pobudo vatikanskega diplomata Agostina Casarolija. V svojih spominih na obdobje »mučeništva potrpežljivosti« Svetega sedeža v odnosih z evropskimi komunističnimi državami v letih 1963–1989 in v okviru tega na težavno pogajanja o vsebini omenjenega protokola je zapisal: »Sveti sedež s svoje strani ni imel težav ponovno potrditi načelo nevmešavanja Cerkve in s tem duhovnikov kot takih v dejavnosti političnega značaja; toda samo, če so dejansko političnega značaja«. Sveti sedež je namreč želel preprečiti, da bi jugoslovanska oblast popolnoma običajno pastoralno dejavnost Cerkve, torej kadar gre za »uveljavljanje in spodbujanje moralnih vrednot v zvezi z osebo, družino, družbo« še naprej obravnavala kot »neprimerno ali celo nedopustno vmešavanje v politično področje, ali jo v skrajnem primeru razglasila za pregonljivo kaznivo krivično dejanje« (2001, 333–334).

tju z ustavnim redom in zakoni ter z uveljavljeno dolgoletno prakso in ki uvajajo pritisk na človekovo vest» (AS 1211, šk. 23, Št. Sp/5-64/2-68, 19. 4. 1968, 3). Karitativno delovanje Cerkve je bilo torej razumljeno kot neskladno z jugoslovanskim ustavnim redom in zakonodajo, pri čemer pa se oblast ni mogla sklicevati na nobeno konkretno zakonsko določilo, ki bi verskim skupnostim organizirano dobrodelnost prepovedalo.¹³ Vir nesporazumov je bilo nesoglasje med oblastjo in Cerkvijo, kaj je verska oziroma cerkvena dejavnost, katere svobodo so jamčile vse jugoslovanske ustave, in ali k tej sodi karitativna dejavnost, monopol nad katero si je lastila t. i. samoupravna socialistična družba.

Ustavni amandmaji iz leta 1971 so urejanje odnosov z verskimi skupnostmi v celoti prenesli iz jugoslovanske federacije na republike in avtonomni pokrajini. Slovenski oblasti je bilo s tem omogočeno, da je urejanje področja karitativne dejavnosti verskih skupnosti uredila v skladu s strategijo, katere bistvo je bila »sistematična in dosledna politika uokvirjanja verskih skupnosti v z ustavo in zakoni določene okvire« kot sredstvo boja »proti poskusom oživljanja klerikalizma in neoklerikalizma v Sloveniji« (AS 1211, šk. 6, 1. seja Komisije SRS za verska vprašanja, 27. 2. 1974, 5). Zvezni zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 je v skladu z omenjenimi ustavnimi amandmaji prenehal veljati s koncem leta 1971. Vendar je ta zvezni predpis veljal kot republiški zakon do leta 1976, ko ga je nadomestil namenski Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. Slovenska verska komisija je njegovo sprejetje utemeljevala na sledeč način:

»V naši in vseh drugih republikah je odločno prevladalo mnenje (izjema je le SR Hrvaške, ki svojega republiškega zakona ne namerava sprejeti), da je republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti potreben in nujen, saj bi v nasprotnem primeru ostala cela vrsta vprašanj, ki zadevajo položaj verskih skupnosti, nedefinirana. To bi imelo za posledico na eni strani motnje v odnosih med verskimi skupnostmi in državo oziroma družbo, na drugi pa neomejeno težnjo zlasti nekaterih verskih skupnosti po »vstopanju v družbo« z organiziranjem takoimenovanih vzporednih struktur po nazorski pripadnosti.« (AS 1211, šk. 146, Utemeljitev, 16. 2. 1973, 2)

Da bi slednje bilo onemogočeno, je bil v prvem osnutku tez za novi republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz februarja 1973 deležen dopolnitve 5. člen tedaj veljavnega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupno-

¹³ Sladič je na posvetu z nekaterimi dolenjskimi občinskimi verskimi komisijami januarja 1968 podal oceno, da je bila Cerkev v Sloveniji po drugem vatikanskem koncilu in podpisu Beograjskega protokola »v veliki ofenzivi«, nadalje, da je »nedvomno izkoristila našo pasivnost in nepripravljenost« ter da svojo dejavnost vrši »v svobodni razgibanosti«. »Tu pridemo do najtežjega vprašanja, da često ne vemo, ali je cerkev pri teh spremembah svoje dejavnosti še ostala v okviru tistega, o čemer menimo, da sme delovati, ali je okvire že presegla. Današnje oblike cerkvene dejavnosti v praksi so namreč take, da včasih, če še tako „obračaš“ našo zakonodajo, ne veš, ali je nekaj cerkvi dovoljeno ali ni. Zato tudi ni naključje, da zato, ker stvari ne poznamo, ne ukrepamo. Cerkev pa to razume tako, da je sedaj nova doba taka, da je cerkvi pač več dovoljeno. Ker mi ne reagiramo, potrjuje njeno domnevo, da je dovoljeno in je zato toliko bolj aktivna« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2–3). Tako je utemeljena sodba, da so se pri organizirani karitativni dejavnosti Cerkve »kazali na pol ilegalni poskusi« (Kvaternik 2003, 375), ki jih oblast vse do sredine sedemdesetih let ni mogla nedvoumno opredeliti za nezakonite.

sti. Slovenska verska komisija je predlagala, da bi se njegov dodatni četrti odstavek glasil: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti (ali njenih organov) ustanavljati take organizme, ki bi s svojim delovanjem posegli na področja, ki so po ustavi in zakonu splošnega družbenega pomena«. Navedeni odstavek je po sodbi slovenske verske komisije predstavljal »pomembno novost«. Določena mu je bila namreč naloga, da »pokrije sedanjo zakonsko praznino v smislu preprečevanja vzporednih struktur kot oblik nastajanja političnega klerikalizma¹⁴ (neverska dejavnost cerkve, socialna, kulturna in druga, klub Ognjišča, Poštni predal dobrote)« (AS 1211, šk. 146, Prvi osnutek tez za republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, 16. 2. 1973, 6). Eden od ključnih ciljev, ki ga je oblast zasledovala pri pisanju novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, je bil preprečiti nastanek obstoječim javnim ustanovam vzporednih organizacij verskih skupnosti:

»Hočemo namreč jasno povedati, da ne dovoljujemo nikakih posebnih dejavnosti na verski podlagi v zadevah splošnega in posebnega družbenega pomena, saj se lahko verniki kot občani enakopravno vključujejo v obstoječa društva samoupravne organizacije, interesne skupnosti in druge organizacije.« (AS 1211, šk. 146, Obrazložitev tez za novi republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, 24. 9. 1973, 5)

Sekretariat Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije je v mnenju o osnutku tez za novi Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, pod katerega se je podpisal Milan Kučan, opozoril: »Državna politika mora na osnovi sprejete politične ocene jasneje načrtovati z zakonom določene meje in okvire za delo verskih skupnosti« (AS 1211, šk. 146, Št. 02-9894, 19. 4. 1973, 1). V dejavnosti pokoncilske Cerkve na različnih družbenih področjih je oblast videla ne pastoralno, ampak politično dejavnost, zato je bil v obravnavano mnenje vključen leitmotiv iz sočasnih ocen njenega delovanja: »Interesno združevanje na verski osnovi za opravljanje družbenih aktivnosti pa pomeni dejansko politično organiziranje, a to je politični klerikalizem«. Glede teze četrtega odstavka 5. člena obravnavanega zakona je bil navedeni sekretariat mnenja, da je treba v bodoče preprečiti ne samo organizacijske oblike vzporednih struktur, ampak tudi vsakršno dejavnost verskih skupnosti na področjih, ki si jih je lastila po imenu samoupravna, v resnici pa partijsko vodena družba:

»Ob tej tezi je kaže posebej razmisliti, ali je naš smoter, da prepovedujemo le organizme, ki bi posegali na področja splošnega družbenega pomena, ali takšno dejavnost verskih skupnosti nasploh. Mislimo, da gre za slednje in da so tu organizmi le sredstvo oz. oblika že organizirane tovrstne dejavnosti. In dalje, da kaže izpustiti iz drugega odstavka te teze formulacije, ki

¹⁴ Kako velik pomen je oblast pripisovala t. i. (političnemu) klerikalizmu, je mogoče razbrati iz govora predsednika RK SZDL Mitje Ribičiča na seji zvezne konference SZDL januarja 1976: »V Sloveniji smo že velikokrat rekli, da grozita naši revoluciji dve nevarnosti, informbirojevski dogmatizem in klerikalizem kot edina neposredna možnost reakcionarnega angažiranja religioznih množic v protikomunistično dejavnost« (Skozi umetni prah propagandnih laži se v svet prebija resnica o nas, 5).

so po ustavi in zakonu splošnega družbenega pomena. S takšno formulacijo so torej kot taka obravnavana le področja, ki jih zakon izrecno navaja, s tem pa ostaja realna možnost, da zakon nekaterih področij ne bo mogel nikoli dovolj podrobno opredeljevati.« (2)¹⁵

Mnenje sekretariata se zaključuje z izrazom polne podpore sprejetju novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, katerega pglavitni namen je bil – kar se s tem potrjuje še enkrat – preprečiti Cerkvi delovanje izven ozkih verskih okvirov in tako ohraniti nadzor komunistične partije nad vsemi vidiki javnega življenja: »Razumljivo je, da zakon sam ne mogel rešiti vseh zadev, za spreminjanje odnosov bo zelo važna nadaljnja politična akcija subjektivnih političnih sil. Zakon naj bi dal osnovo, da se brez omahovanj in hitreje rešujejo nekateri vprašanja, ki so bila v preteklosti kamen sporov in tudi oblika poizkusov predvsem rimokatoliške cerkve, da se uveljavi kot politična sila.« (3)

V poročilu o sestanku, ki ga je o obravnavanemu zakonskemu osnutku aprila 1975 imel Koordinacijski odbor za urejanje odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi pri RK SZDL, je po poročanju *Ljubljanskega dnevnika* Ribičič dejal, »da predstavlja osnutek zakona – in pa seveda ustava – edini možni okvir delovanja verskih skupnosti. Vsakršno preseganje te jasno določene črte ločnice med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi – mislil pa je na dejavnost verskih skupnosti – lahko izzove le polemičen odgovor organiziranih socialističnih sil, vendar pa bo dobil ustrezen odgovor tudi tisti, ki bo oviral delovanje verskih skupnosti, če se le-te držijo meja ustave in zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v naši republiki.« (Usklajevanje z ustavo, 2) Svoje stališče sta oktobra 1975 podalo tudi Predsedstvo RK SZDL in Družbenopolitični zbor Skupščine SR Slovenije. V prvem primeru je bila poudarjena nedorečenost obstoječega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti: »Dopolnitve v nekaterih njegovih postavkah, predvsem tistih, ki so bile doslej kdaj pa kdaj predmet nesporazumov prav zaradi premajhne določnosti in jasnosti, so bile vnesene zato, da bo moč z novim zakonom še dosledneje urejati odnose med verskimi skupnostmi in državo.« (AS 1211, šk. 147, Št. 0512/37, 3. 10. 1975, 1)¹⁶ V drugem primeru je bilo ponovljeno stališče oblasti, da je treba z novim Zakonom o pravnem polo-

¹⁵ Predstavljeno stališče slovenskega partijskega vrha je bilo skladno s prizadevanjem, da se z novim Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji »poda v čim bolj natančni obliki meje dovoljenega delovanja verskih skupnosti« (AS 1211, šk. 147, Ekspoze k osnutku zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (Osnutek), 1975, 7). V primerjavi s prvotnim osnutkom končna verzija četrtega odstavka 5. člena ni vsebovala zgolj prepovedi organizacijskih oblik, temveč vsakršne dejavnost na t. i. zunajcerkvenem področju: »Prepovedano je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov organizirati ali opravljati dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljuje kot dejavnosti splošnega družbenega pomena oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena ali ustanavljati organizme za takšne dejavnosti« (Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, str. 794).

¹⁶ Ob tem je Kučan kot novoimenovani sekretar Predsedstva RK SZDL opozoril, »da se objektivno vzeto nahajajo tudi verske skupnosti v SR Sloveniji v položaju, ko morajo računati z občutljivim položajem Jugoslavije in z občutljivostjo dejavnikov socialističnega samoupravljanja, ko gre za poizkuse rušenja ali zoperstavljanja našemu skupnemu z ustavo opredeljenemu razvoju« (3).

žaju verskih skupnosti v SR Sloveniji »dosledno izpeljati načelo, da so verske skupnosti zasebno-pravne skupnosti in mora biti zato njihova dejavnost ločena od kakršnihkoli oblik družbenega, samoupravnega in javnega delovanja občanov oz. da dejavnosti verskih skupnosti ne opravljajo dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnosti posebnega družbenega pomena« (AS 1211, šk. 6, Stališče družbenopolitičnega zbora Skupščine SR Slovenije, 8. 10. 1975, 1). O karitativni dejavnosti verskih skupnosti je sicer oblast najjasneje spregovorila v uradni obrazložitvi četrtega odstavka 5. člena osnutka zakona o pravnem položaju verskih skupnosti s strani republiške verske komisije:

»Po naših zakonih in načelih medsebojne solidarnosti ima tudi organizirana karitativna dejavnost splošen družbeni pomen in cerkev ne more ustanavljati za to vrsto delovanja posebnih organov ali takoiimenovanih vzporednih struktur. Zavedamo se, da je dobrodelnost ena od bistvenih značilnosti večine cerkva in verskega delovanja. Vendar v naših razmerah humanitarne akcije, ki jih organizirajo družbene institucije, nimajo nikakršnega ozko ideološkega obeležja, ampak je njihov edini cilj človeška solidarnost, ki je tudi ena od vrednot socialističnih načel. Zato je sodelovanje verujočih v teh akcijah samoupravne socialistične družbe ne le možno, ampak prav zaželeno. Človekoljubje vernikov pa naj se kaže predvsem v neposrednem odnosu do tistih, ki so pomoči potrebni. Zato naj na tem mestu poudarimo, da smo in bomo proti javnemu nastopanju verskih skupnosti v organizirani karitativni dejavnosti, ki je enostranska in meji na politično propagando.« (AS 1211, šk. 147, Ekspoze k osnutku zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, 1975, 6)

Najverjetneje je bila vrsta »špekulacij in dezinformacij« med sprejemanjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 3) razlog, da je podpredsednik republiške verske komisije Tone Poljšak septembra 1975 v intervjuju za uredništvo *Nedeljskega dnevnika* slovenski (katoliški) javnosti pojasnil, da v vsebinskem pogledu glede na veljavni pravni položaj verskih skupnosti edino večjo novost predstavlja četrti odstavek 5. člena omenjenega zakona:

»Tu je z generalno klavzulo postavljena meja tako imenovanem prodoru verske skupnosti na razna področja družbenega dogajanja in vplivu, ki se mu del cerkve in cerkvenih krogov pri nas še ni ali pa ni povsem odrekel. Za področje splošnega ali posebnega družbenega pomena so z zakonom opredeljene naslednje pomembnejše družbene dejavnosti: organizacija osnovnega, srednjega in visokega šolstva ter izobraževanja na delovnem mestu, kulturne dejavnosti, zdravstveno in socialno varstvo, komunalne usluge in določene gospodarske in druge dejavnosti.«

Poljšak je priznal, da je karitativna dejavnost »eminentna za večino verskih skupnosti«, obenem pa naglasil, da »zanjo verske skupnosti ne smejo ustanavljati posebne organizme, službe in podobno«. Najpomembnejši del intervjuja predsta-

vlja neke vrste deklarativna izjava oblasti o (ne)dovoljeni dobrodelnosti vernikov in verskih skupnosti: »Nihče pa ne bo preprečeval dobrodelnega delovanja vernikov, ki se lahko pokaže predvsem v vseh javnih akcijah solidarnosti, pa tudi v intimnem odnosu do tistih, ki so pomoči potrebni. Do sedaj nas je motilo in tudi v bodoče družba ne bo dopustila takšnih oblik karitativne dejavnosti verskih skupnosti, ki je z javnim nastopanjem po svojih oblikah in enostranski usmerjenosti izgubljala svoj temeljni namen in že mejila na politično propagando« (Nihče ne prepoveduje verovanja, 3).

Na razgovoru s predstavniki republiške verske komisije, skupščine in izvršnega sveta o osnutku Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji oktobra 1975 so slovenski škofje zahtevali dodatna pojasnila oziroma predstavili svoje razumevanje zakonskih novosti s področja delovanja verskih skupnosti v Sloveniji.¹⁷ Dan pred obravnavanim sestankom se je mariborsko-lavantinski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič sestal s Poljšakom in mu »brez posebnega poziva« med drugim zaupal, »da škofje glede karitativne dejavnosti pričakujejo pojasnilo, da individualna karitativna dejavnost in karitativna dejavnost občestva nista prepovedani, ampak je v nasprotju z zakonom le vzpostavljanje takoimenovanih vzporednih struktur, to je cerkvenih oziroma katoliških organizacij za dobrodelne namene (n. pr. CARITAS)« (AS 1211, šk. 150, Št. 5/1975-26, 31. 10. 1975, 2). Naslednji dan je v prisotnosti preostalih slovenskih škofov Grmič prvi komentiral določilo četrtega odstavka 5. člena obravnavanega zakonskega osnutka. Dejal je, »da škofje to določilo razumejo tako, da posamezniki v župniji ali versko občestvo, ki ga v praksi predstavlja župnijski ali pastoralni svet, lahko spodbuja in vodi nekatere oblike dobrodelnosti za vse tiste vernike, ki so tega potrebni«. Posebej je poudaril, »da v kolikor bi cerkvi prepovedali ali onemogočili prvi dve obliki dobrodelnosti, kjer so subjekti te dejavnosti posamezniki ali takoimenovano »farno občestvo«, bi to pomenilo, da se cerkev odpoveduje veri in evangeljskim načelom«. K temu je Jenko pripomnil,

»da je pri tolmačenju te določbe potrebno upoštevati, da je praksa RKC v Sloveniji že uveljavila tudi nekatere oblike dobrodelnosti, ki presegajo župnijske meje in se izvajajo v okviru dekanij ali posameznih škofij. Organ, ki le v nekem smislu skrbi za vodenje in usmerjanje take dejavnosti, po navadi imenujemo »svet dobrodelnosti«, da pa seveda škofje ocenjujejo, da v teh primerih ne gre za vzporedne strukture, ter da je to zato tako, ker pač vsaka dejavnost vendar zahteva določeno stopnjo organiziranosti oziroma je potrebno v okviru navedenih internih cerkvenih organizmov določiti osebe, ki so za to odgovorne.«

¹⁷ Ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič je nekaj mesecev prej slovenski verski komisiji posredoval lastne pripombe k osnutku Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. Svoje stališče je strnil v izjavi, da je zakon »v glavnem v redu, zato kakih bistvenih pripomb ne bi mogel dati«. V zvezi z četrtrim odstavkom 5. člena je dal sledečo pripombo: »Karitas je integralni del cerkvene dejavnosti, ki se ji Cerkev ne more odreči. Naj se dostavi: Spontana karitas se dopušča (podčrtal S. L.)« (AS 1211, šk. 147, Št. 14/1975-2, 17. 7. 1975).

Nazadnje sta Jenko in Lenič to določbo komentirala z besedami, »da jo škofje razumejo tako, da se na njeni osnovi ne bo prepovedovalo nudenje pomoči bolnikom na domu, za kar skrb pri nas nekatere ženske redovne skupnosti« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 31. 10. 1975, 2).

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je bil sprejet na seji Zbora občin Skupščine SR Slovenije dne 26. maja 1976, pri čemer je Slovenija to storila kot prva izmed jugoslovanskih republik. V hramu samoupravnne socialistične demokracije je bilo podano pojasnilo, da je Cerkvi po novem »dovoljena karitativna dejavnost v okviru nekega verskega občestva (n. pr. župnije) za njegove člane, ni pa dovoljeno organizirati cerkvenih ali katoliških dobrodelnih organizacij, ki bi bile formirane kot samostojne pravne osebe (n. pr. »Caritas«, kot je sedaj organiziran na Hrvaškem, ter prvotna forma delovanja sklada »Lačni otrok«)¹⁸» (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 4).¹⁹ Slovensko duhovniško društvo (v kar se je leta 1970 preimenoval CMD) je še istega leta obravnavani zakon izdalo v obliki knjižice in v zvezi z njim v spremni besedi nekritično ponovilo stališče oblasti, da ta »niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel o verskih svoboščinah pri nas, ampak s svojimi določili le bolj natančno postavlja meje med verskim in verskim delovanjem verskih skupnosti – torej med tistim, kar je po ustavi dovoljeno, ter tistim, kar po ustavi ni dovoljeno« (Zakon, 9). V tem smislu se je na vztrajno Jenkovo enačenje vere in dobrodelnosti med razgovorom slovenskih škofov z republiško versko komisijo decembra 1976 njen tajnik Peter Kastelic odzval z lakonično izjavo, da je za oblast po sprejetju nove zakonodaje »to vprašanje razčiščeno« (AS 1211, šk. 33, Zapisnik o razgovoru o izvajanju zakona o verskih skupnostih, 28. 12. 1976, 10).

¹⁸ Mednarodni sklad »Lačni otrok« je leta 1969 ustanovil Hrvat Vladimir Paleček z namenom reševati življenje umirajočih od lakote. *Družina* je o delovanju sklada obveščala od njegovih začetkov in obenem pozivala k darovanju vanj. Med njenimi bralci je ta altruistična pobuda »naletela na izredno širok odmev« (uredništvo je redno objavljalo sezname darovalcev) in sam Paleček je leta 1971 zatrdil, da so »bralci Družine najbolj velikodušni darovalci« (S skladom »Lačni otrok« je vse v redu, 7). Iz Slovenije so darovi v sklad pritekali vse dokler ni Republiški sekretariat za notranje zadeve z odlokom dne 3. oktobra 1973 prepovedal skladu zbiranja prostovoljnih prispevkov na območju Slovenije. Prepoved je bila pospremljena z utemeljitvijo, »da je v naši republiki dovoljeno zbiranje prispevkov samo z dovoljenjem pristojnega organa« in »da si »Lačni otrok« tega dovoljenja za nobeno občino v SRS ni oskrbel« (Prepoved zbiranja za sklad »Lačni otrok«, 5). Povedno je, da je bila prepoved izdana teden dni zatem, ko je Organizacija združenih narodov Palečku sporočila, da prispevek sklada zelo ceni ter da njen generalni sekretar dr. Kurt Waldheim »trdno upa, da boste svoje delo nadaljevali in razširili« (OZN podpira sklad »Lačni otrok«, 1). Znamenje tihega kljubovanja uredništva *Družine* temu ukrepu slovenske oblasti je bila hkratna objava nasprotujočih si novic, saj je bila v luči pozitivne vsebine ene v polnosti razvidna negativnost druge. Obenem je bil z vestjo, da bodo s podporo Sveta Evrope »krščanske karitativne organizacije lahko pomagale pri sestavljanju boljše evropske socialne zakonodaje« (Evropa krščanske dobrodelnosti, 16), za pozornega bralca še dodatno osvetljen nezavidljiv položaj diakonije pri nas.

¹⁹ Zaradi tovrstnega tolmačenja je tudi po začetku veljavnosti Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji junija 1976 smel zakonito nadaljevati z delom Poštni predal dobrote oziroma ga slovenske oblasti niso prepovedale na način, kot so Mednarodni sklad »Lačni otrok«. Naslednji mesec je bil tako bralec *Ognjišča* kot običajno seznanjen z imeni darovalcev, ki so prispevali svoje darove za najrazličnejše potrebe Cerkve: romanje bolnikov na Brezje, pokritje naročnine *Ognjišča*; obnovo cerkva in revne župnije; župnije s potresnega področja na Tolminskem: cerkev sv. Jerneja v Seči pri Portorožu; za stolnico v Skopju; lačne otroke v misijonih; organizacijo misijonov; vzdrževanje katehistov. Poleg tega so številni darovali v razne namene namesto pogrebnih vencev in zahval, še največ pa se jih je odločilo postati t. i. Milijonarji dobrote in v tej vlogi prispevati za Poštni predal dobrote vsak mesec vsaj 30 dinarjev (Poštni predal, 43–45).

Postavlja se vprašanje, zakaj slovenski škofje ordinariji (ljubljski, mariborsko-lavantinski in koprski) niso uresničili pobude Jugoslovanske škofovske konference iz aprila 1971, »naj v svojih škofijah ustanove podružnice zagrebške mednarodne Caritas, ker je karitativno delo nujna prvina verskega življenja« (Tudi naši duhovniki bodo povedali svoje mnenje, 2). Na osnovi obravnavanih virov je mogoče podati odgovor, da je to po eni strani izhajalo iz odločenosti slovenske oblasti, da bo uveljavitev Cerkve na družbenih področjih, ki si jih je lastila, preprečila z vsemi (pravnimi) sredstvi, po drugi strani pa iz umanjkanja konsenza v vrstah Cerkve, na kakšen način naj v pogojih socialistične družbene ureditve uresniči sebi lastno karitativno poslanstvo. V zvezi s tem je povedna primerjava odnosa slovenskih škofov ordinarijev do organizirane karitativnosti Cerkve. Jenku ni mogoče očitati pomanjkanja zavzetosti za vzpostavitev cerkvenih karitativnih struktur in verske svobode nasploh. Pravzaprav so bile dobrodельne akcije *Ognjišča* edine te vrste pri nas in so iz Kopra dosegle celoten slovenski prostor. Nasprotno pa vodstvo mariborsko-lavantinske škofije volje za posnemanje primorskega zgleda ni kazalo. Sklicujoč se na odnos škofa Antona M. Slomška do revolucije v letu 1848 je njegov naslednik dr. Maksimilijan Držečnik v intervjuju za *Družino* decembra 1971 izrazil osebno prepričanje, »da je treba sprejeti nove čase, nove razmere in jih obrniti v prid Cerkvi« (Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof, 10).²⁰ Podobno je bilo Grmiču »primarno, da se cerkev ukvarja z onostranskimi cilji«, s »politiko in življenjskimi problemi človeka pa naj se bori država in družba, v katero se naj popolnoma enakopravno vključi tudi vernik«, saj ko bo to doseženo, »bo cerkev osvobodena klerikalizma, družba pa bo rešena predsodkov proti cerkvi« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 28. 6. 1973, 4).²¹ Za ljubljansko nadškofijo je bilo odločilno stališče nadškofa metropolita dr. Jožefa Pogačnika. Ta je sredi leta 1970 prejel Kavčičevo pismo, v katerem je bil opozorjen, da »vsak poizkus ustanavljanja ali organiziranja posebnih cerkvenih institucij, ki naj opravljajo socialno, zdravstveno, kulturno, športno, prosvetno ali podobno dejavnost, mimo obstoječega samoupravnega mehanizma, vodi k razdvajanju družbenih sil in ustvarjanju nasprotij v obstoječi samoupravni družbi«. Enopartijska oblast, četudi z oznako liberalna, v tem primeru Cerkvi ni bila pripravljena popuščati: »Pričakujemo, da bodo slovenski ordinariji ukrenili vse potrebno, da v prihodnosti ne bo prihajalo do nezaželenega škodljivega in celo nezakonitega delovanja posameznih katoliških skupin.« (Griesser - Pečar 2012, 137–138) Pogačnikov odziv beremo v pismu škofijskim duhovnikom iz novembra

²⁰ Slovenska oblast je v drugi polovici šestdesetih let, ko je bila po lastnem prepričanju soočena s težnjo »po vmešavanju Cerkve v družbena, politična in druga vprašanja« in s tem z domnevno nevarnostjo »njenege preraščanja v politično organizacijo«, ocenjevala, da »opisana generalna ugotovitev glede aktivnosti in pestrosti delovanja velja za večino starejše duhovščine le v manjši meri, enako pa tudi ni mogoče pripisati težnji in stremljenju po uveljavljanju Cerkve na necerkvenem področju za večino članov CMD«. Poleg tega »je mariborski škof dr. Držečnik znatno bližje našim pogledom in stališčem do vloge Cerkve v novih pogojih, kakor pa sta to dr. Pogačnik in dr. Jenko, čeprav tudi ta dva sodita v jugoslovanskem merilu med „razumnejše“ škofove« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5).

²¹ Profesor rimske univerze Gregoriana dr. Vladimir Truhlar je avgusta 1975 slovenski verski komisiji glede Grmiča izjavil, da je »že bolešno obseden s kompleksom antiklerikalizma«, saj klerikalizem »vidi v vseh institucijah cerkve« (AS 1211, šk. 150, Informacija, 5. 8. 1975, 2).

1970, v katerem izraža stališče, da uresničevanje krščanske ljubezni do bližnjega ni pogojeno z obstojem cerkvene karitativne organizacije:

»Župljani naj si med seboj duhovno in gmotno pomagajo, delujejo pa naj tudi preko mej župnije. S krščanskim, to je nadnaravnim, namenom lahko pomagamo preko obstoječih socialnih struktur, npr. Lačnega otroka, Rdečega križa, krvodajalske akcije /.../ Cerkev, tako pravi koncil, ima sicer načelno pravico do lastnih karitativnih organizacij (Odlok o laiškem apostolatu), niso pa vedno nujne, da se po njih spolnjuje zapoved ljubezni. Pri nas jih v današnjih časih ne ustvarjamo.« (Kvaternik 2003, 306)²²

Prav tako ni nepomembno, da Cerkev na Slovenskem pri vzpostavljanju organizirane cerkvene dobrotelosti ni mogla računati na podporo Svetega sedeža, saj ta v odnosih z Jugoslavijo – vsaj v obravnavanem obdobju – tega vprašanja ni odpiral. Predsednik slovenske verske komisije Rudi Čačinovič je tako v govor na tradicionalnem novoletnem sprejemu omenjene komisije za predstavnike verskih skupnosti januarja 1976 pri razlagi ciljev novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji s pridom vključil sočasno izjavo papeža Pavla VI., v kateri je ta odnose med državo in Cerkvijo v Jugoslaviji ocenil kot »zadovoljive« ter podal oceno, da ima slednja »svoj prostor in razmere za mirno delovanje« (Demokratično do zakona, 2).

²² Pri tem je težavno soditi, ali se v navedeni Pogačnikovi izjavi razodeva pravilno razbiranje znamenj časa ali pa odnos do oblasti, v katerem ga je proti koncu škofovske službe po mnenju nekaterih »kdaj zaneslo v pretirano servilnost« (91). Iz govora na novoletnem sprejemu verskih skupnosti v prostorih republiškega Izvršnega sveta januarja 1972 je mogoče razbrati, da ga je k sodelovanju in vzdrževanju nekonfliktnih odnosov z oblastjo poleg spodbud Svetega sedeža za normalizacijo odnosov med jugoslovanskim episkopatom in oblastjo nagibala osebna humanistična in narodna zavest. Kot kaže, se je prva oplajala ob dokumentih drugega vatikanskega koncila, posebej ob koncilski izjavi o verski svobodi *Dignitatis humanae*, druga pa budila pod vtisom obračuna s t. i. hrvaško pomladjo iz začetka sedemdesetih let, katerega žrtev je bila tudi tamkajšnja Cerkev, ter delovanja močnih protislovenskih struj v Italiji in Avstriji: »Našo širšo domovino pretresajo preizkušnje. Mislim, da je Slovenija v tem nemiru dokaj miren otok. Dogodki zadnjih dni pa nas morajo vse še bolj prepričati, kako življenjsko nujna je za nas vse, za Slovence še posebej, skupna Jugoslavija. Kar je pred desetletji dejal neki slovenski politik, velja še danes, da je celo najslabša Jugoslavija za nas Slovence najboljša rešitev. /.../ Zavedamo se, da živimo v isti družbi, v isti narodni družini, čeprav smo različnega mišljenja in deloma celo nasprotnih ideologij. Pa družiti nas isti imenovalci: človeško dostojanstvo, ki ga moramo spoštovati v vsakem človeku, in družiti nas ista narodna kri, ki bi nas morala, posebno, ker smo često ogroženi, tako tesno družiti, da bi med nami ne smelo biti sovraštva in mržnje, zakaj mržnja je predhodnik narodne smrti« (Človeško dostojanstvo in narodnost nas združujeta, 2). Osební pogled na odnos med pripadnostjo domovini in Cerkvi, ki je bil vse prej kot nezapleten, saj je ravnanje oblasti narekovala borbeno razpoložena ateistična ideologija, je leta 1977 strnil v naročilu slovenski katoliški mladini: »Verni mladini želim, da bi bila mladostno pogumna, radikalna, dosledno katoliška in naj ljubi svojo domovino takšno, kakršna je« (Slovenski metropolit nadškof dr. Jože Pogačnik zlatomašnik, 9). Da Pogačnikov spravljaliv odnos do oblasti ni bil v škodo uresničevanja temeljnega poslanstva Cerkve, je razvidno iz tri leta starejše ocene slovenske verske komisije: »Pri širjenju verskega nauka je Cerkev na Slovenskem programsko načrtna, nepopustljiva, dosledna, brezkompromisna in pripravljena na konfrontacijo z vsem in vsakomur, ki bi jo želel pri tej dejavnosti ovirati in omejevati. Ima jasno izdelan program in jasno perspektivo« (AS 1211, šk. 28, Odnosi, 24. 1. 1974, 5).

3. Koinonia

3.1 Nastop »ure laikov« v očeh oblasti

O možnostih laičnega apostolata pri nas po drugi svetovni vojni Kvaternik sodi, da so bile vse katoliške organizacije strogo prepovedane ves čas od konca vojne naprej. »Zato katoliški laiki sploh niso mogli organizirano delovati« (2003, 333). Bolj kompleksna podoba povojnega organiziranega laičnega apostolata se nam kaže ob prebiranju arhivskega gradiva slovenske verske komisije. Tako izjava Ribičiča z začetka šestdesetih let dokazuje, da so laiki že leta pred drugim vatikanskim koncilom v Cerkvi na Slovenskem začeli prevzemati številne odgovornosti, k čemur naj bi jih spodbujala obstoječa samoupravna ureditev: »Imajo tudi že določene elemente skupinskega upravljanja, ko formirajo župnijske odbore, katehetske odbore, liturgične, glasbene kolektivne odbore za upravljanje cerkve, ker vedo, da so te oblike privlačne in ki so danes postale že element našega družbenega življenja« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 9). Tudi uvodničar *Družine* je januarja 1972 glede stanja laičnega apostolata pri nas opozoril, da se sedem let po koncilu »kaj bistvenega ni spremenilo«. »Tudi pred koncilom smo pri nas že imeli cerkvene ključarje, ki so imeli zelo važno vlogo v gospodarskih zadevah, nekateri pa so se z župnikom resno pogovorili tudi o pastoralnih vprašanjih. Imamo katehiste in katehistinje, redovniške in laiške. Tudi pred koncilom so pri nas semintja poučevali verouk za to usposobljeni laiki.« (Ura laikov, 1)

Drugi vatikanski koncil je v prizadevanjih za večjo prisotnost Cerkve v družbi laike pozval k aktivni vključitvi v apostolat.²³ V skladu s tem pozivom so bili po koncilu tudi pri nas ustanovljeni župnijski pastoralni sveti (ŽPS), ki so ponudili nove možnosti organiziranega delovanja laikov. Leta 1966 zasledimo v ljubljanski škofiji prvi ŽPS v župniji Ljubljana-Šentvid. Število ŽPS je nato hitro raslo in leta 1971 jih je bilo že okrog 50 s približno 700 člani. Pogačnik je sicer župnike ljubljanske nadškofije svaril pred prehitrim ustanavljanjem ŽPS: »Z ustanavljanjem župnijskih dušno-pastirskih svetov počakajte, da boste svoje vernike prej dobro poučili o vlogi laikov v Cerkvi po koncilu. Mnogi sprašujejo in žele od ordinariata navodil, kaj naj sveti delajo. To izpričuje, da je treba prej formacije, potem šele pride izvrševanje apostolata v župniji.« (Kvaternik 2003, 338)²⁴ Zato ne preseneča stališče republiške verske komisije iz decembra 1967, da je ob 939 duhovnikih, ki so tedaj delovali na v Sloveniji, »nujno« treba upoštevati »nenehno številčno in vplivno rast laičnih elementov v RKC (cerkveni odbori, katehistinje, ognjiščarji, laični apostolat)« (AS 1211, šk. 83, Pregled verskih skupnosti v SR Sloveniji, njihovih kadrov

²³ Na obstoj laičnega apostolata pri nas že v obdobju pred drugim vatikanskim koncilom kaže ugotovitev republiške verske komisije iz novembra 1967, da duhovniki »že dolgo niso več edini apostoli in misijonarji Cerkve, temveč se ta vse pogosteje poslužuje samih vernikov pri širjenju krščanske misli, katoliškega pogleda na svet, pri upravljanju Cerkve in celo pri nekaterih aktih dušnega pastirstva« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 5).

²⁴ Cajnkar je julija 1971 pred člani Slovenskega duhovniškega društva izjavil, da so mnenja o vlogi laikov v pokoncilski Cerkvi »močno različna. Od skrajno reakcionarnih, naj laiki le ubogajo in vršijo zunanji apostolat, do skrajno modernističnega, da med laiki, duhovniki in škofi ni bistvene razlike« (AS 1211, šk. 26, Laiki in duhovniki, 12. 7. 1971, 1).

in ekonomska moč, 25. 12. 1967, 1). Omenjena komisija je pričakovala, da se bo z »aktivizacijo instituta laičnega apostolata, ki v naši republiki še ni dobil aktivnejših oblik,²⁵ nedvoumno sprožen niz dodatnih vprašanj, v katerih oblikah in pri kakšni vsebini dela laičnih apostolov bo možno govoriti o dovoljeni cerkveni dejavnosti. Iz splošnega /koncilskega/ prikaza nalog laičnega apostolata izhaja, da so prisotne težnje in ukrepi Cerkve, ki predstavljajo latentno nevarnost, da bi se tudi pri tej dejavnosti prehajali okviri čiste verske aktivnosti« (6). Februarja 1968 je imenovana komisija ugotavljala »krepitev pozicij laičnega elementa«, ki se je kot tak pojavljal zlasti v »samoupravnem organizmu cerkve, v tako imenovanih cerkvenih svetih, ki skupaj z duhovniki upravljajo župnišče, skrbijo za bolne in iščejo kader za srednje-verske šole« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik posvetovanja komisije za verska vprašanja, 20. 2. 1968, 4). Istočasno je Sladič predstavnike verskih komisij obalnih občin posvaril pred kadrovsko okrepitvijo Cerkve s pomočjo porajajočih se ŽPS: »Cerkve v Sloveniji s svojim kadrom ne predstavlja niti polnih 1000 duhovnikov – vi vsi pa veste, da ima cerkev poleg duhovnikov tudi svoje somišljenike. Računate lahko, da se vsak župnik obda z velikim številom svojih ljudi, ki nekako kopirajo naše delavske svete. Danes ti še ne dajo slutiti, kaj in kako bodo delovali.« (AS 1211, šk. 23, Stenografski zapisnik, 7. 2. 1968, 3)

S stališča oblasti je trenutek resnice o ŽPS pri nas napočil leta 1969. Rezultati anketiranja občinskih verskih komisij (od 60 odgovorov republiški verski komisiji niso posredovale le štiri) so pokazali, da institucije laičnega apostolata

»na terenu po večini praktično še niso zaživele. Delna izjema so le nekatere večje mestne občine (Ljubljana,²⁶ Maribor, Kranj), kjer je takih institucij že nekaj, medtem ko na podeželju – izjema je le Zagorje in Gornjsko – tega še niso zasledili. Precej razširjeno je pritegovanje posameznih laikov v cerkveno dejavnost, kar še posebej velja za delovanje katehistinj, kakor tudi ustanavljanje občasnih cerkvenih odborov za posamezne konkretne naloge (gradbeni, prireditveni, romarski in podobni odbori). Na splošno dejavnost laikov ni ocenjena kot posebno aktivna in uspešna.« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti stanja in delovanja verskih skupnosti v Sloveniji, 26. 11. 1969, 13)

Bistveno drugače ni bilo niti dve leti kasneje; republiška verska komisija je na osnovi posvetov z občinskimi verskimi komisijami podala oceno, da »v pokoncilski dobi zelo forsirana institucija laičnega apostolata v praksi še ni zaživel« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 8).²⁷

²⁵ Nekaj mesecev prej je slovenska verska komisija v Beograd poročala, da laični apostolat v Sloveniji »še nima konkretnih aktivnih oblik« (AS 1211, šk. 22, Poročilo slovenske KVV zvezni KVV, 5. 7. 1967).

²⁶ Do novembra 1970 sta bila ustanovljena ŽPS le v dveh od 21 župnij dekanije Ljubljana-mesto (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 1, 12. 1. 1971, 14).

²⁷ Porajanje ŽPS ni potekalo brez težav. Iz začetka sedemdesetih let sta primera, ko je župnik ŽPS imenoval samovoljno (Gornja Radgona) oziroma ga razpustil (Gornjsko) (7).

V nasprotju s preteklimi leti je analiza ŽPS, ki jo je januarja 1974 objavila Republiška verska komisija, pokazala, da je tako številčni kot vsebinski razvoj ŽPS tedaj dosegel poln razmah:

»Najširši krog sodelavcev omenjenega števila duhovnikov predstavljajo župnijski sveti. V ljubljanski nadškofiji jih je 80 s približno 1.500 člani.²⁸ V mariborsko-lavantinski škofiji je približno 120 župnijskih svetov z 2.400 člani, za Primorsko pa ni točnih podatkov. Navedene številke kažejo, da ima svete manj kot polovica župnij. Ob tem ugotavljamo, da se župnijski sveti pretežno ukvarjajo z gospodarskimi vprašanji župnije. So pa seveda tudi resni poskusi in prizadevanja, da bi vse bolj sodelovali pri duhovni obnovi in osveščanju vernikov. Opazna je težnja k čim večji reprezentativnosti teh organov, kamor žele pritegniti predvsem prosvetne, znanstvene, medicinske in druge strokovne kadre ter na vasi ugledne kmete. S takšno sestavo župnijskih svetov skušajo pri vernikih prikazati cerkveno organizacijo kot družbeno pomembno in koristno v svetovnem in domačem merilu. Med člani župnijskih svetov so na določenih območjih tudi člani KS in odborniki občinskih skupščin.« (AS 1211, šk. 28, Odnosi z rimskokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 5)

Oblast je vedela, da je Cerkev »zelo skrbno izbirala člane laičnih apostolatov« ter da je po njenem »opozorilu« (najverjetneje je mišljeno obravnavano Kavčičevo pismo iz leta 1970) dal Pogačnik župnikom ljubljanske nadškofije »izrecna navodila, naj ne vključujejo članov družin, ki so aktivno sodelovale v vojni« (AS 1211, šk. 26, Bazensko posvetovanje Komisij za verska vprašanja, 19. 5. 1971, 1), oziroma »prepovedal vključevanje klerikalnih politikov v cerkvene organe in kakršnokoli organiziranje vzporednih političnih struktur« (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 11).

3.2 »Nastaja občutek, da raste vzporedna družbena struktura, nova katoliška akcija«

Čeprav se je od šestdesetih let dalje negativen odnos do Cerkve preobražal v željo po normalizaciji odnosov, je oblast organiziranju kristjanov v javnem življenju še naprej nasprotovala (Piškurić 2018, 591–594). Predsedniku republiške verske komisije Borisu Kocijančiču se je sredi leta 1967 zdelo potrebno opozoriti člane komisije »na novo, zelo forsirano institucijo – laični apostolat«. V njegovem okviru »naj bi vsi verniki sodelovali pri širjenju krščanske misli, katoliškega gledanja na svet in sploh pri vsem upravljanju Cerkve (cerkveno gospodarstvo, pomoč pri dušnem pastorstvu, pri vzgoji mladine, skrbi za sirote in bolne, skrbi za dotok in šolanje semeniščnikov ter bogoslovcev in drugo). Laiki lahko delujejo individualno ali v organiziranih skupinah, ki so v zapadnih državah poznane kot Katoliška akcija. Trenutno je pri nas še vsa zadeva v stadiju organizacijskih priprav, če izvzamemo nastope laikov pri lanskem

²⁸ Podano informacijo smiselno dopolnjuje podatek, da se je v ljubljanski nadškofiji število ŽPS od leta 1972 do leta 1977 povzpelo z 79 na 113 (Župnijski pastoralni sveti 1980, 93).

misijonu v Ljubljani. Ordinarijem je znano in razumljivo, da Katoliška akcija v našem družbeno političnem sistemu nima mesta, vendar je nedvomno, da bo tudi delovanje apostolata v individualnih oblikah praktično izredno povečalo število aktivnih katoliških kadrov» (AS 1211, šk. 83, Nekatera vprašanja iz odnosov z rimokatoliško cerkvijo v Sloveniji, 3. 6. 1967, 3). Podobno se v Sladičevem nastopu pred predstavniki občinskih verskih komisij t. i. goriškega bazena februarja 1968 odraža, lahko bi rekli, dobesedno tolmačenje dokumentov drugega vatikanskega koncila: »Bistven namen Cerkve je pridobiti človeka, za kar je po sposobnostih najti ustrezne oblike za pridobivanje izredno uspešna. Oblika, ki je za sedanje dobo zelo značilna, je pridobivanje laičnega človeka. Cerkev prehaja na aktivizacijo laičnega elementa v tolikšnem smislu, da je vsak kristjan, ki je krščen, lahko katolik samo kot aktiven član njene sredine«. Govornik je zato ocenil, da bodo načrtovani ŽPS »spet nova oblika, ki bo predstavljala težave za v bodoče« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 3).

Vznik ŽPS je bil pri oblasti pospremljen z veliko mero bojazni, da gre pri tem za neke vrste politični projekt Cerkve v Sloveniji. Značilno je stališče, ki ga je Komisija za verska vprašanja Skupščine občine Tolmin zavzela februarja 1970, da organiziranje laikov kot posebnih družbenih skupin »pomeni oživljanje politično klerikalnih ambicij«, čemur se je oblast »dolžna upreti« (AS 1211, šk. 25, Nekaterne naloge komisije za verska vprašanja, 3. 2. 1970, 7). V razpravi o tezah za nov republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti na SZDL oktobra 1972 se je izkazalo, da se je oblast glede ŽPS najbolj zbala povezovanja ljudi in svobodne izmenjave mnenj izven njenih struktur in posledično izgube nadzora: »Spričo tega, da ŽPS vključujejo vse kategorije občanov, se lahko ob verskih vprašanjih v njem razvije diskusija in sprejemanje stališča tudi o drugih družbeno-političnih vprašanjih. To lahko pomembno vpliva na politiko in odločanje o vseh družbeno pomembnih vprašanjih.« (AS 1211, šk. 145, Sestanek sekretariata KVV, 30. 10. 1972, 2)

V Sloveniji se je nastop »svinčenih« sedemdesetih let med drugim odrazil v stopnjevanju nezaupanja oblasti do laičnega apostolata in ŽPS. Tako je marca 1973 politično vodstvo ljubljanskih komunistov članstvo pozvalo, da se je »potrebno v tem političnem trenutku še prav posebno ostro in javno opredeliti značaj tendenc, ki so se v zadnjih letih vztrajno ponavljale v različnih oblikah, da naj bi bila cerkev v samoupravnem sistemu subjekt, ki bi predstavljal posebne interese vernih občanov«, konkretno, da naj bi verske skupnosti kot »posebne samoupravne enote« imele svoje delegacijo v skupščinah ter da bi mogli verni občani in njihove verske skupnosti neposredno in samoupravno odločati v vseh tistih zadevah, ki se tičejo občanov kot vernikov in njihovih verskih skupnosti«. Delitev občanov po svetovnonazorskih in celo verskih vidikih bi po takšnem prepričanju naposled lahko privedla »do obnavljanja strankarstva in oživljanja političnega klerikalizma«. V zvezi s tem je bilo dano navodilo, da je treba

»pozorno motriti posebej tudi delovanje članov laičnega apostolata in župnijskih svetov v RKC, kjerkoli bi poskušali vnašati to tendenco v samoupravne organe. V teh oblikah organiziranosti, ki jih sicer dopuščamo v okvirih verskega in cerkvenega delovanja, je izražena možnost, da se cerkev

uveljavlja kot družbenopolitični faktor s stališči verujočih kot posebne kategorije občanov do vprašanj družbenega razvoja.«

Kakor izhaja iz obravnavanega dokumenta, je oblast Cerkev opozorila,

»da je nesprejemljivo in nedovoljeno delovanje laičnega apostolata in župnijskih svetov preko verskih in cerkvenih okvirov. Vztrajanje dela RKC na tem, da organizira katoličane – laike kot posebne družbene skupine s socialnih, kulturnih in političnih katoliških pozicij v družbenih skupnostih, društvih itn., si ni mogoče razlagati drugače kot afirmiranje cerkve izven mej njenih verskih funkcij in kot težnja po njeni politizaciji. Cerkev je bila opozorjena tudi na to, da ni mogoče mirno gledati na aktiviranje nekdanj kompromitiranih eksponentov klerikalizma v teh institucijah. RKC je ta opozorila sprejela, kot kaže, pa so se ti pojavi nadaljevali.«

Komunistom je bil na »aktualno vprašanje, kako opredeljujejo z vidika naše družbe značaj cerkvenih svetov v odnosih med cerkvijo in družbo«, ponujen sledeč odgovor:

»Z vidika varovanja enotnosti in univerzalnosti samoupravnega sistema ter zaščite pred vnašanjem verskih, ideoloških ali političnih kriterijev grupiranja v ta sistem ne moremo dovoliti, da bi si cerkveni sveti prilastili značaj predstavništva skupine državljanov in njihovih interesov z vidika verske pripadnosti. Zato sodimo, da ti sveti lahko služijo le urejevanju verskih in cerkvenih zadev znotraj verskih skupnosti, da pa jih ne moremo tretirati kot predstavniške organe vernih občanov nasproti družbi tako s formalno-pravnega kot tudi družbenopolitičnega stališča.« (AS 1211, šk. 27, Komunisti in idejnopolitične tendence, marec 1973, 7–9)²⁹

Tej politični oceni je sorodna analiza organiziranja in delovanja študentskih skupin v Cerkvi na Slovenskem iz maja 1973, v katerem republiška verska komisija ugotavlja, da v »socialističnih državah laiki dobivajo poseben pomen«. Cerkev namreč »želi preko laikov postati subjekt oz. del teh družbenih struktur, kar je lahko samo preko laikov«. Vendar laični apostolat »pri nas ni dokončno formiran in organiziran v tem smislu – kar je najbrž cilj cerkve –, da bi se začel njegov pohod na družbo in tiste strukture, ki niso religiozne.« Veliko aktivnost je v obravnavanem obdobju kazal zgolj laični apostolat intelektualcev, katerega pomemben del so bile študentske veroučne skupine, ki jih je oblast videla kot »elitni del intelektualnega laikata« (AS 1211, šk. 27, Organiziranje in delovanje študentskih skupin v Rimokatoliški cerkvi na Slovenskem, 8. 5. 1973, 1).

Občinske verske komisije so sredi sedemdesetih let v ŽPS (na primer v Kranju) videle »protiutež samoupravnim organom« (AS 1211, šk. 29, Zapisnik 3. seje, 26.

²⁹ V zvezi s 7. členom novega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, ki je v drugem odstavku določil, da akti verskih skupnosti in njihovih organov nimajo javne veljave, je slovenska verska komisija podala sledečo razlago: »ŽPS nimajo statusa pravne osebe po civilnem pravu in so opredeljeni kot interni organi cerkve.« (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 5)

12. 1974, 4) ali (v Laškem) »potencialno politično opozicijo« in »nevarnost posne-manja KA« (AS 1211, šk. 30, Aktivnosti, 1975, 28). Podobno se je na pojav ŽPS odzvala Komisija za verska vprašanja Skupščine mesta Ljubljana: »Nastaja občutek, da raste vzporedna družbena struktura, nova katoliška akcija.« (AS 1211, šk. 28, Zapisnik 1. seje, 18. 7. 1974, 4) Na eni od sej Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Ljubljana-Bežigrad so razpravljali o ŽPS kot izhodišču za vzpostavitev vzporednih struktur, kar bi pomenilo »sistem dvojnega samoupravljanja«. Po mnenju enega od članov komisije bi to predstavljalo »dejansko cepitev naše samoupravne družbe in politizacijo [Cerkve], kar pa je tipičen pojav klerikalizma« (AS 1211, šk. 31, Zapisnik 2. seje, 3. 6. 1975, 7–8). Korak dlje je šla občinska konferenca SZDL Škofja Loka, ko je ŽPS – ob priznanju, da gre morda pri tem »za prepesimistično oceno« – obravnavala kot potencialno politično opozicijo: »Posebna organizirana oblika so župnijski sveti, ki so organizirani v glavnem v vseh večjih župnijah, ki lahko v določenem momentu pomenijo dejansko vzpostavljanje politične opozicije nasproti odločitvam družbenopolitičnih organizacij in samoupravnih skupnosti v kraju.« Opozorjeno je bilo tudi na možnost prenosa »dejavnosti duhovnika na izvincerkveno področje, kjer bi duhovnik neposredno ne odgovarjal in bi bil pokrit z izgovorom, to je odločitev župnijskega sveta« (AS 1211, šk. 29, Občinska konferenca SZDL Škofja Loka, 7. 4. 1975, 2).

Nezaupanje oblasti do ŽPS je bilo tolikšno, da je bil med razpravo o laičnem apostolatu v občini Ljubljana-Šiška leta 1975 izrečen poziv, da »bi bilo potrebno pripraviti liste naših nasprotnikov, ne zato, da bi izvajali kakršnekoli sankcije, ampak zato, da bomo vedeli, kdo so naši nasprotniki v delovni organizaciji ali krajevni skupnosti« (AS 1211, šk. 29, Aktivnosti posameznih verskih skupnosti v občini Ljubljana-Šiška, 1975, 44). Istega leta je razprava o ŽPS na Komisiji za verska vprašanja Skupščine občine Laško privedla do sklepa, da naj se postaja Ljudske milice angažira pri spremljanju delovanja verskih skupnosti, ki naj bo »predvsem usmerjeno v ugotavljanje ustanavljanja verskih organov – pastoralnih svetov in kadrovanje v te svete« (AS 1211, šk. 28, 11. 4. 1975, 2).³⁰ Še večja mera odločnosti in temeljitosti pri vzpostavitvi nadzora nad delovanjem ŽPS se odraža v letu dni starejšem sklepu Komisije za verska vprašanja Skupščine občine Brežice, da naj podatke o ŽPS na območju občine »čim prej« zbere »oddelek za notranje zadeve s pomočjo šefov krajevnih uradov in postaje milice«, za nameček pa naj bi delovanje ŽPS in njenih članov »spremljala na terenu organizacija ZK« (AS 1211, šk. 28, Zapisnik, 21. 4. 1974, 3). Uresničevanje tovrstnih sklepov potrjuje sledeče pričevanje: »Velikanski strah je bil pri ustanavljanju ŽPS. Imeli so (oblast) vsakega strogo zabeleženega. Določene ljudi pa še posebej. Slutili smo, da nas nadzirajo. Marsikdo se je sam izdal. Izvedelo se je za sezname, ki so jih imele policijske postaje, kdo je bolj nevaren. V vsaki vasi je bil kdo, ki je nadziral. Tudi med verniki je bil kdo.« (Kvaternik 2003, 339) Posebno odločno je proti organiziranju laikov znotraj

³⁰ V priročniku za delo republiške Ljudske milice iz leta 1970 (kakor tudi v zadnjem iz leta 1985) je Cerkev opredeljena kot glavni notranji sovražnik. V obeh navedenih priročnikih sta zapovedana učinkovit lokalni nadzor ter pridobivanje virov, s čimer se zagotovi »pregled nad škodljivo dejavnostjo klera in laičnih aktivistov« (Griesser - Pečar 2012, 133).

Cerkve na Slovenskem septembra 1974 na zborovanju aktivistov Osvobodilne fronte v okolici Litije nastopil Ribičič. Potem ko je poleg drugega v izrazito negativnem kontekstu omenil Katoliško akcijo in presodil, da del Cerkve deluje proti samoupravnemu sistemu, ker ji ta »jemlje možnosti, da bi odločala namesto človeka, in bi ga omejevala in obvladovala v njegovem svobodnem odločanju«, je podal za tisti čas značilno izjavo: »Z vsemi sredstvi bomo preprečili, da bi se v socialistični samoupravni družbi pojavil in organiziran kakršenkoli samostojen center političnega odločanja v imenu ljudi«, saj »tudi partija in država pri nas ne moreta odločati izven ter v imenu samoupravno organiziranega delavnega ljudstva« (Spet se razrašča plevel klerikalizma, 4). Tovrstne grožnje in splošno zavračanje organiziranega laičnega apostolata pri oblasteh so gotovo bolj ali manj odločilno vplivali na Pogačnika, ki si je po lastnih besedah prizadeval ohraniti »linijo dobrega sožitja« z oblastjo (AS 1211, šk. 34, Informacija, 19. 6. 1978), da je širjenje ŽPS v ljubljanski nadškofiji po dobrem desetletju »zavrl, češ da se morajo najprej primerno oblikovati ljudje, ki bodo v njih sodelovali, da ne bi prihajalo do napačnega pojmovanja njihove vloge v Cerkvi« (Kvaternik 2003, 150, 383).

4. Sklep

Konflikt med oblastjo in Cerkvijo v Sloveniji na področju organizirane karitativnosti je bil neizogiben, saj je prva trdila, da je zgolj ona poklicana skrbeti za tosvetno dobrobit človeka, druga pa je tolmačila dobrodelnost kot del svojega temeljnega poslanstva. Zato je sprva oblast Cerkvi dopuščala karitativno delovanje le za potrebe duhovnikov in bogoslovcev. Oblast je nadalje pričakovala, da se bodo verniki vključili v akcije Rdečega križa, ti pa tam niso bili zaželeni, posebno ne na vodstvenih položajih. Po koncu liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki v letu 1972 je oblast organizirano karitativno dejavnost Cerkve zopet presojala strožje, saj je v njej videla nevarnost vzpostavitve obstoječim družbenim organizacijam vzporednih struktur kot sredstva širjenja družbenega vpliva Cerkve. Cerkveno karitativno delovanje se je v obravnavanem obdobju razmahnilo v okviru rubrike *Ognjišča* Poštni predal dobrote in nekaterih ljubljanskih župnij. Vir nesporazumov je bilo nesoglasje med oblastjo in Cerkvijo, ali k ustavno in zakonsko zagamčeni svobodi verske oziroma cerkvene dejavnosti sodi tudi karitativna dejavnost, monopol nad katero si je lastila t. i. samoupravna socialistična družba. Oblast je nato prevzela pobudo in v novem republiškem zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1976 določila, da je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov prepovedano organizirati ali opravljati dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnosti splošnega družbenega pomena oziroma dejavnosti posebnega družbenega pomena, prav tako pa vzpostavljati organizacije za takšne dejavnosti. Za slednje se slovenski škofje ordinariji v predhodnem obdobju, ko je glede karitativne dejavnosti še obstajala zakonska praznina, niso odločili tako zaradi odločenosti oblasti, da bo uveljavitev Cerkve na področjih, ki si jih je lastila, preprečila z vsemi (pravnimi) sredstvi, kot tudi umanjkanja konsenza v Cerkvi pri

nas, na kakšen način naj se diakonija v pogojih socialistične družbene ureditve uresniči.

Drugi vatikanski koncil je v prizadevanjih za večjo prisotnost Cerkve v družbi vse vernike povabil k aktivni vključitvi v apostolat. V skladu s tem pozivom so bili po koncilu tudi pri nas ustanovljeni ŽPS (prvi že leta 1966). Kljub temu po ugotovitvah oblasti laični apostolat v letih, ki so sledila, po večini praktično ni zaživel. Šele proti sredini sedemdesetih let je tako številčni kot vsebinski razvoj ŽPS dosegel poln razmah. Razvoj ŽPS je spremljala strah oblasti, da bo z ŽPS nastala t. i. vzporedna družbena struktura oziroma nova Katoliška akcija. Oblast se je v zvezi z ŽPS zbala že povezovanja ljudi in svobodne izmenjave mnenj izven svojih struktur in posledično izgube nadzora, v čemer je prepoznala izhodišče za nastanek politične opozicije. To je bil tudi razlog, da je oblast izvajala nadzor nad delovanjem ŽPS na ravni občin in zbiral podatke o njenih članih. Zavračanje laičnega apostolata pri oblasteh je bilo tolikšno, da je vodstvo ljubljanske nadškofije razvoj ŽPS raje zavrlo, kot pa skalilo sožitje z oblastjo.

Kratice in krajšave

- AS – Arhiv Republike Slovenije.
- CMD – Cirilmetodijsko društvo.
- KVV – Komisija za verska vprašanja.
- RK – Rdeči križ.
- RKC – Rimskokatoliška Cerkev.
- RK SZDL – Republiška konferenca Socialistične zveze delovnega ljudstva.
- SRS – Socialistična republika Slovenija.
- ŽPS – Župnijski pastoralni svet.
- ZK – Zveza komunistov.

Reference

Arhivski viri

AS 1211, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 6, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 83, 88, 136, 145, 146, 147, 149, 150, 156.

Časopisni in tiskani viri

Človeško dostojanstvo in narodnost nas združujeta. 1972. *Družina*, št. 3 (6. februar), 1–2.

Demokratično do zakona. 1976. *Delo*, št. 24 (30. januar), 2.

Dr. Maksimilijan Držek – človek in škof. 1971. *Družina*, št. 24–25 (Božič), 9–10.

Evropa krščanske dobrodelnosti. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 16.

Karitativno delo pri nas. 1971. *Cerkev v sedanjem svetu*, št. 11–12, 179–180.

Nihče ne prepoveduje verovanja. 1975. *Nedeljski dnevnik*, št. 265 (28. september), 3.

OZN podpira sklad »Lačni otrok«. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 1.

Pomoč našim revnim – tudi skrb Cerkve. 1972. *Družina*, št. 3 (6. februar), 14.

Poštni predal dobrote. 1971. *Ognjišče*, št. 6, 43–45.

Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo. 1970. *Družina*, št. 18, 6–7.

Prepoved zbiranja za sklad »Lačni otrok«. 1973. *Družina*, št. 39 (14. oktober), 5.

Skozi umetni prah propagandnih laži se v svet prebija resnica o nas. 1976. *Delo*, št. 16 (21. januar), 5.

Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih. 1971. *Družina*, št. 23 (28. november), 1; 3.

Slovenski metropolit nadškof dr. Jože Pogačnik zlatomašnik. 1977. *Ognjišče*, št. 8, 7–9.

Somrak bogov. 1976. *Ljubljanski dnevnik*, št. 144 (28. maj), 2.

Spet se razrašča plevel klerikalizma. 1974. *Delo*, št. 211 (10. september), I.

S sklado »Lačni otrok« je vse v redu. 1971. *Družina*, št. 18 (19. avgust), 7.

Šola za življenje v dveh izvedbah. 1976. *Mladina*, št. 6 (12. februar), 5.

Tudi naši duhovniki bodo povedali svoje mnenje. 1971. *Družina*, št. 9 (7. maj), 1–2.

Ura laikov. 1972. *Družina*, št. 2 (19. januar), 1.

Usklajevanje z ustavo. 1975. *Ljubljanski dnevnik*, št. 104 (16. april), I.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. 1976. *Uradni list SRS*, št. 15 (4. 6.), 794–795.

Spletni viri

Milijonarji dobrote. B. I. Revija Ognjišče. <http://revija.ognjisce.si/iz-vsebine/milijonarji-dobrote> (pridobljeno 30. 10. 2018).

Povijesni dio. B. I. Caritas Zagrebačke nadbiskupije. <http://www.czn.hr/o-nama/povijesni-dio> (pridobljeno 30. 10. 2018).

Druge reference

Casaroli, Agostino. 2001. *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

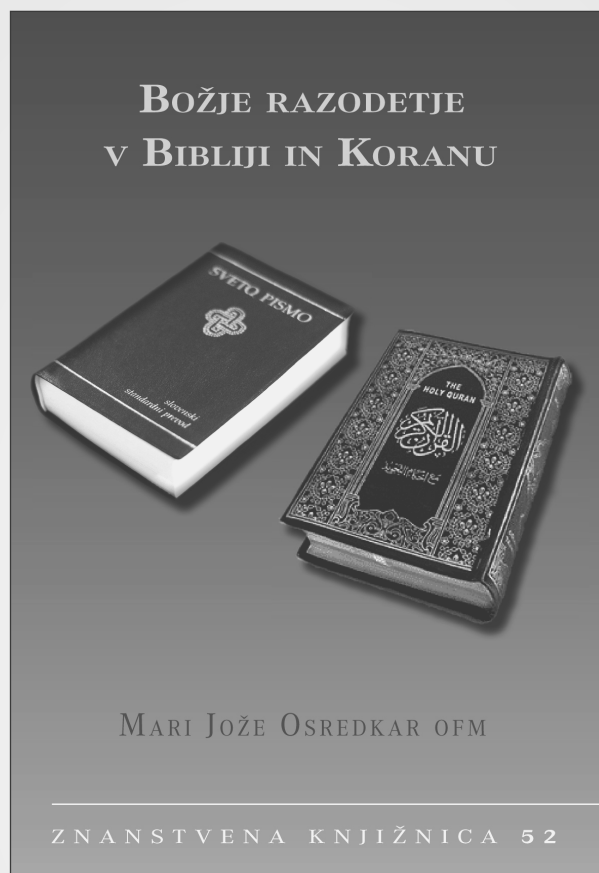
Griesser – Pečar, Tamara. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: »Sovražnik številka ena«. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta / Repressive methods of totalitarian regimes: collection of scientific papers of international scientific conference*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Miklenič, Ivan. 2013. *Pogledi u Glas koncila*. Zagreb: Glas koncila.

Piškurić, Jelka. 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.

Župnijski pastoralni sveti. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1, 181—190

Besedilo prejeto/Received: 08/2018; Sprejeto/Accepted: 09/2018

UDK/UDC: 271.222(470+571)"17"

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Andreev>

Aleksandr N. Andreev and Yulia S. Andreeva

Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)

Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatov z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)

Abstract: The purpose of this article is to provide an objective study of the process of the return of the Uniates (Greek Catholics) to the Russian Orthodox Church in lands which departed from the Polish Commonwealth to the Russian Empire. Historiography has strengthened the view that the transitions of the Uniates to Orthodoxy have always been voluntary and even desirable. At the same time, historians utilized numerical data on conversions to Orthodoxy, very rarely utilizing primary sources. The analysis of memoirs (the writings of government officials on whom the implementation of the policy of religious appeals depended) undertaken in this article, shows that, in fact, there were protests from the Uniate population against violent Orthodoxy. The systemic approach (the method of structural systematization) is utilized in our work, making it possible to examine interconfessional relationships both from the positions of representatives of the authorities and from the Uniate community.

Key words: Uniates, Russian Orthodox Church, Malorossiya, Belarus, inter-confessional relations, reunification

Povzetek: Namen tega članka je ponuditi objektivno študijo o procesu vrnitve uniatov (grkokatolikov) v Rusko pravoslavno Cerkev na ozemljih, ki so pripadla Ruskemu imperiju in so bila prej del poljsko-litovske države. Zgodovinopisje je doslej poudarjalo stališče, da so bili prehodi uniatov v pravoslavje vselej prostovoljni in celo hoteni. Obenem so se zgodovinarji sklicevali na numerične podatke o spreobrnitvah v pravoslavje, vendar so pri tem zelo redko uporabljali primarne vire. Analiza spominov (zapisov državnih uslužbencev, od katerih je bilo odvisno uresničevanje verske politike), ki se jim v tem članku posvečamo, pa v resnici kaže na proteste uniatskega prebivalstva proti nasilnemu pravoslav-

ju. V tem delu uporabljamo sistemski pristop (metodo strukturne sistematizacije), s katerim je mogoče preučiti medkonfesionalne odnose tako s stališča predstavnikov oblasti kakor tudi uniatske skupnosti.

Ključne besede: uniati, Ruska pravoslavna Cerkev, Mala Rusija, Belorusija, medkonfesionalni odnosi, reunifikacija

1. Introduction

The scale and cruelty of the persecution and violence suffered by Orthodox subjects of the Polish Commonwealth (*Rzeczpospolita*) in the 17th and 18th centuries invariably shocked Orthodox researchers. Many interesting works have been devoted to this topic with references to reliable documentary materials (Bantysh-Kamenskij 1864, 305; 369–399; Simaškevič 1872, 111; Maraš 1971, 184). The compulsion among Orthodox believers to join the Uniate law, indeed, was determined by the very logic of the development of Orthodox-Catholic relations in Eastern Poland in the 18th century; however, along with this, there was also the reverse side of the problem, which historians, for political and ideological reasons, still prefer not to pay attention to. The sources, as will be shown below, make it possible to assert that after the partitions of the Polish state, the Catholics of the Eastern Rite, who found themselves in Russia, also often became the object of attack by the Russian imperial state apparatus. History justifies the long-standing truth: *cujus regio ejus religio*, but, unfortunately, the political urgency of the issues raised in this article still hinders their objective comprehension in the scientific community.

The thesis on the anti-Catholic and anti-Uniate sentiments of the Orthodox inhabitants of Poland (both before and after its partitions) has long become common place for Russian historiography, unquestioned and criticized (Anisimov et al. 2007, 19–24). The mutual struggle between Catholicism and Orthodoxy, evident for contemporaries, was taken by historians as the only possible model of inter-confessional relations in the former Polish domain. When Georgy Konyssky submitted a report to the Foreign Affairs Board which cited information about the ruin of more than two hundred Orthodox churches in Poland over the course five years in July 1765, the scale of the oppression of the Orthodox Church impressed even the Catherine's dignitaries who had seen a lot (Stegnij 2001, 166). Despite real oppression of the Orthodox in Poland, archival documents and especially primary sources show the contradictory, rather than unequivocally negative, attitude of the Orthodox population of the Belarusian-Lithuanian lands towards Catholicism and the Uniate Church. The inconsistency of the Orthodox dogma and the historical (inherited) hatred of the Orthodox towards Catholicism and the union is confirmed by the facts from the religious life of the Khmelnitsky family. Hetman Bogdan Khmelnitsky, discussing truce matters, demanded that the authorities of the Polish-Lithuanian Commonwealth order the destruction of the ecclesiastical Union in the Kiev province and the deportation of Jesuits (Zaborovskij 1998, 32).

However, Vasko Vozshilo, Khmelnitsky's grandson, who raised an uprising of peasants against usury Jews in 1744 in Lithuania, acted in his manifesto on behalf of the ruling Catholic Church (Giltebrandt 1870, 522–524).

2. The policy of returning the Uniates to Orthodoxy

During the partitions of the Commonwealth (especially the second and third), the Russian government actively encouraged the transition of Catholics and Uniates to Orthodoxy, although the overall influence of Catholicism in the newly-transitioned regions was not undermined in its entirety. The partitions of Poland initiated the process of returning Russian, Belarusian, and Malorossian (Ukrainian) Catholics and Uniates to their »national« religion. After the first partition, in 1772–1773, entire Uniate parishes expressed a desire to reunite with Orthodoxy: for example, the parishes of the villages of Gorodetsky and Shukai-voda, the village of Krasny Les of the Belotserkovsk volost, and others (RSHA 1772a, 1; RSHA 1772b, 1). Mogilev Orthodox bishop George often reported to the court about many people wishing to move from the Union to Orthodoxy (Iz bumag protoiereja Ioanna Pamfilova 1871, 209–210). In one of his speeches in 1773, the Reverend declared: »Already prisoners in droves, like streams to the South, to Zion, the mother of their Church, are happily returning.« (Bulgakov 2000, 262). By 1775, Bishop George had accumulated up to 80 requests for transitions to Orthodoxy, submitted by various Uniate parishes and deans (268). However, the position of the Russian authorities in their relations with Catholics and Uniates remained cautious for a long time. According to the plans of Catherine II, the Uniate Church was not to disappear immediately and completely, and therefore initially the efforts of the main ideologist of the »return of the Uniates to the faith of the ancestors« George (Konyssky) met resistance from the central state apparatus (Bulgakov 2000, 262–274; Lušpaj 2002, 105). At the beginning of 1774, Bishop George received an order from the Saint-Petersburg Holy Synod not to take Uniates to Orthodoxy, despite persistent requests (Smolič 1997, 327). The liquidation of the Uniate Church, which managed to occupy a certain niche in the confessional space of Eastern Poland, threatened to destabilize the region. Realizing this, Catherine II tried to pursue a balanced policy and was afraid to openly violate the religious rights of her new subjects and the existing *status quo* of local faiths. Uniates were traditionally under the sphere of influence of the preaching efforts of the Jesuits and other orders, and incautious interference in the affairs of the Union could break the relationship with the Roman Curia and European courts. In addition, the excessive distribution of Orthodoxy in Poland, which could become a consequence of the Church reunion of the Eastern Belarusian region, was not beneficial to Russian authorities, as it provoked the flight of peasants from neighboring Russian provinces (Stegnij 2001, 167).

The gradual integration of Eastern Belarus into the Russian Empire, and then the aggravation of the revolutionary situation in Poland, required the government to

take decisive measures to return the Uniates to Orthodoxy. On July 2, 1780 Catherine II ordered the establishment of a Spiritual Consistory for the administration of Uniate churches in the Polotsk and Mogilev governorships. At the same time, Polotsky Uniate Archbishop Jason Smogorzewski, who became a Uniate Metropolitan in Poland (i.e. head of the entire Uniate Church), was removed from the administration of the Uniate churches in Russia (the Polotsk Archdiocese remained vacant until 1784, and the affairs of the Russian Uniates were ruled by the Polotsk Consistory). The July 2 decree officially permitted the transfer of entire Uniate parishes to Orthodoxy, but only if the priestly place in the parish would be vacant and parishioners voluntarily wished to transfer parish authority to the Orthodox priest:

»In case of a vacancy in any parish priesthood, people are reliable to ask and probably inquire from parishioners, whether they wish to have a priest of our Orthodox Eastern law /... / if the parishioners wish to have a Uniate priest, then the consistory of these churches should be entrusted to the parish priest who is closest to the parish, so long as new priests can be ordained with the decree of the present bishop.« (Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii 1830, 953–954)

In the same month, personal secretary of the Empress A. A. Bezborodko, arguing in a letter to the St. Petersburg Metropolitan Gabriel about the establishment of the Uniate Consistory and the decisive refusal of the Empress by Jason Smogorzewski, voiced the official position of the government to the Uniate Metropolitan in Poland who wished to take the Polotsk Uniate chair in Russia: » /... / and a decisive blow to the sect, stemming from the cunning of the Papists and from the extreme ignorance of our faithful.« (Grigorovicz 1869, 1620). In 1791 G. A. Potemkin made a project to liquidate the Union in Belarus and was supported by Bezborodko (Borisjonok 2003, 117).

Thus, in the 1780s the process of the reunification of the Belarusian population was markedly intensified, and since 1794, when the Uniate Church almost completely fell under the jurisdiction of Russia, the spread of Orthodoxy in Malarossiya and Belarus acquired colossal proportions. It seems that the number of those »rejected by force, but returned by love«, according to the expression of Orthodox church historians, eloquently displays the desire of the Uniates to return to the bosom of the Russian Orthodox Church: according to the data of George Konyssky, 112.578 Uniates appealed to Orthodoxy in 1781–1783 in the Mogilev diocese (in 1781 – 85.069, in 1782 – 17.829, in 1783 – 9.680 people); according to the information of the Most Reverend Innocent, for the same period in the Pskov diocese 4.583 Uniates (in 1781 – 4.402, in 1783 – 181 people) (Kojalovič 1873, 213) joined Orthodoxy, i.e. in the years 1781–1783, 117.161 Uniates returned to the Russian Church. Since at the time of the first partition of Poland there were approximately 800 thousand Uniates in the territories annexed to Russia (Lušpaj 2002, 105), by 1784 at least 14.6 % of them had become Orthodox. During the second and third partitions, more Greek Catholics were reunited with the Russian Church in Malorossiya in the Bratslav, Izyaslav, and Volyn provinces (Ku-

tejnikov 1888, 668; Bulgakov 2000, 328). From the end of August to the beginning of October 1794, 333.093 Uniates joined Orthodoxy (721 Uniate parishes together with 463 priests); in the following months, up to the end of February 1795, other 1.009.290 people joined (1.607 parishes with 1.032 priests, as well as two Basilian monasteries with 45 monks). Then, from February 28 to March 13, 1795, other 140.728 Uniates were returned, which amounted to 275 parishes with 57 priests (Kojalovič 1873, 361–363). Therefore, up to the spring of 1795, the Russian Orthodox Church was replenished by more than one million six-hundred thousand new parishioners. The total number of those who returned by the end of Catherine's reign was at least two million people (Dobroklonskij 2001, 652).

In historiography, the number of Uniates and Roman Catholics reunited with Orthodoxy has always been the main proof of the desire of the Uniates to return to the bosom of the Orthodox Church. However, historians, reconstructing the process of reunification, almost always utilized official data of the Russian spiritual department and provincial chancellery, which allow us to evaluate the outcome of the process of Orthodoxy, but not its complexity. At the same time, the practice of reunification had many contradictions, which are shown in memoirs, still almost unused in special works on the history of Orthodoxy and Catholicism in former (divided) Polish territories.

3. The conversion of the Uniates to Orthodoxy according to the memoir sources

Despite the impressive quantitative indicators characterizing the reunification of the Uniates with the Orthodox Church, the attitude towards the Union and the Latin rite was not the same in all areas and in all villages of the former Eastern Poland. For example, the highest number of voluntary appeals was found in the Bratslav Diocese, whose inhabitants relied on the Orthodox Church of the Left-Bank Malorossiya. In the same places where the Union took deep roots (for example, in Belarus and Volyn), the reunifications could be forced or even directly violent in nature (Smolič 1997, 324; 331; Shchapov 1998, 160). The notes of Gavriil Ivanoivch Dobrynin, lawyer of the Mogilev upper district court (later the provincial prosecutor), eloquently describes the complexities of the return of Belarusian Uniates to Orthodoxy.

In 1793, Mogilev governor Cheremisinov and Mogilev bishop Afanasy Volhovskiy received a Synodal order that officials in different counties should be sent to different districts for agitation to encourage the Uniates to join the Greek faith. One of these officials was responsible for agitating the residents of Senno County and authored many notes. Dobrynin described his missionary trip in his memoirs, ironically calling him an »apostolic survey«:

»In all there are 33 Uniate churches in the entire Senno district, all of which we visited (together with a zemstvo police officer and an Orthodox pri-

est). To every church we gathered parishioners, at each church we read to them orders and instructions, asked about their free disposition to change faith, or, better to say, just to rename the faith. They exhorted them through a spiritual deputy and there wasn't a single soul wishing to lag behind the Uniate and stick to the Greco-Russian church.« (1871, 309)

For three weeks Dobrynin tried to influence the Uniates, but he was forced to return to Mogilev with nothing. According to Dobrynin's own admission, he tried to act in strict accordance with the law: »Going to the city of Senno and knowing from the nominal imperial command that it is ordered to ask ›Do not they wish to?‹ and that it is forbidden to keep those who wish from their desires, I tried not to depart from the precise meaning of this prescription.« (309) As a result, the official received a reprimand from secular and spiritual leaders who demanded to act more resolutely, »was everywhere declared by governor and bishop as an atheist and disobedient« (310). Other officials were quicker and applied pressure. In the source we read: »Someone informed us: he returned one church, two, three. And only the provincial government will receive such a report, when, on the other hand, it receives others from the Uniate clergy, from the parishioners, and the side roads and from the landlords – that the Uniates are forced to be beaten, that the church is returned by force, etc.« (311).

The government Senate demanded an early resolution of the problem, so Cheremisinov decided to take extreme measures, demanding that the director of the economy, who was on business in the neighboring Bykhov Uyezd, convert the locals. The director admonished and persuaded the Bykhov Uniates, but when he began to threaten, the residents sounded the alarm, a crowd rushed in and shouted, »from which the director of the economy saw that they were angry«. Then the governor himself came out with a cannon and gunners to subdue the riot. Negotiations of Cheremisinov with a man from the crowd show real religious preferences: »Why don't you wish to convert?« asked the governor. The man replied, »You seem to be kind, our faith is the same, the same Christian. And would you praise me, if I took one cross in my hands, and threw another under my feet?« to which the governor responded: »But why should you not be of one faith with me?« The man answered: »You yourself know well, already a man no longer young, if you were ordered to take our faith, would you want to be a Uniate?«, after which the governor gave the order to turn the cannon (312–313).

Another memoirist, Pafnutij Sergeevich Baturin, who served at the time as chairman of the Chamber of Civil Law, then the Chamber of Criminal Court in the city of Zhytomyr in the Volyn region, declared with all ardor that in 1794 the provincial officials were instructed to »turn the Uniates and their church into Greek Orthodoxy.« (Baturin 1918, 105) Almost immediately resistance began to such preemptory policies: a huge number of cases were submitted to Baturin, »relating to indignation and opposition to the spread of the Russian faith«. The chairman admitted that such cases, »in their quantity and essence«, caused him great difficulties, although he »tried as much as possible to burden less the fate of the

defendants, for the most part their crimes were due to stupidity and ignorance, and denunciations against them – from anger and types of greedy individuals» (105). In the opinion of the secular man, conviction in the rightness of one's belief could indeed be perceived as »stupidity and ignorance«, but in the conditions of the Russian legal relations of the period under study »stupidity« was punishable too. In particular, Baturin's memoirs indicate that resistance to reunification in some cases could be regarded as »evil intentions against Russia« and to be prosecuted administratively and criminally (105–108).

Violence in conversions to Orthodoxy, however, was strictly prohibited in the instructions of the governors. A special decree to Lieutenant-General T. I. Tutolmin, who served as Governor-General of Minsk, Izyaslavsky, and Bratslavsky, gave the order to act very circumspectly (Lušpaj 2002, 107). In materials of the State Council for 1795, Catherine II's decision to issue life-long maintenance in the amount of 100 rubles a year to the »Uniate priests, who, by not wishing to accept piety with the parishes, remained without seats« was upheld (Arhiv gosudarstvennogo soveta 1869, 18). However, the order of Orthodoxy remained voluntary-compulsory and did not exclude pressure on the clergy and landowners, on whom the religious affiliation of the peasantry depended (*Vicissitudes de l'Eglise catholique des deux rites en Pologne et en Russie* 1843, 199–218). Thus, the villages of the Uniate archbishop were sequestered »because of their refusal of the Uniate Church to join the Orthodox Greek Church« (Baturin 1918, 111). In the sequestration the estates of certain landowners were also taken, preventing the reunification of the Uniates (Dobrynin 1871, 307).

In 1798, a new imperial decree was issued by »instruction of spiritual persons, so that they would not force the Uniate law of the inhabitants to accept the Greek faith by any means« (RSHA 1798, 64). The decree was preceded by a report by Minsk governor Z. Ya. Karneev, who in June 1797 made an expedition trip to twenty-three priests, »where the people turned to piety are vacillating in the confession of faith« (Karneev 1869, 1559–1560). It turned out that all the »wavering« parishes were surrounded by the Uniates, and their members had a hope that »after them other villages would turn, and they would not lose the old relationship between kinship and acquaintance«, although mass conversions to Orthodoxy did not happen (1560). The Uniates hoped »to reduce all taxes and work, which may be inadvertently offered by the requestors«. Finally, many Uniates were enrolled in Orthodoxy without being consulted. As a result, almost none of the new converts went to Orthodox churches to order services for two or more years. Many of them resorted to Uniate sacraments or »accepted the Roman Catholic confession of faith, for example, in the two parishes of the Vileika district all residents did so« (1561). Orthodox priests, having lost income from fulfilling services, »insulted the people, forcing them against their will to go to church and receive the services and bringing forth complaints without reason on debauchery to the Uniate priests in the neighborhood, which caused many troubles, and the majority of the people were subject to torture without guilt« (1561). The governor stressed that although earlier there was a coercive factor on the part of the Uniate clergy

and the Catholic nobility, now this factor had completely lost its meaning, and those who »vacillate in piety« wish to leave the Orthodox parishes voluntarily. Karneev formulated the main reasons for the »popular deviation from the church«: the excessively steep and »unsophisticated« nature of appeals to Orthodoxy when the priests attempted to give former Uniate temples the character of external piety, but did not take into account the spiritual needs of the people, demonstratively violating the established local ecclesiastical traditions in striving »to purify« the rites; the feeling of isolation of Orthodox neophytes from their fellow-countrymen and relatives of the Uniate religion from neighboring villages and the lack of »good will of the villagers to accept piety« also affected them (1561–1563). Of great importance was the authority of the Roman and Uniate priests, who, according to the governor, »this place's residents, having great faith and reverence toward Roman Catholic priests or their own priests, are ready to follow everywhere« (1566). As a result, in 1798, Karneev again was sadly forced to state that »in many villages, the former Uniate churches have been turned into pious ones, and priests have been identified, but the inhabitants in those churches go to receive sacrificial worship, despite the fact that most of them never had the voluntary desire to leave the union« (RSHA 1797, 2). Thus, the statement of the greatest pre-revolutionary Russian church historian, Archbishop Filaret (Gumilevsky), shared by many modern researchers, that »Russia has not heard a single complaint from the Uniates to their unwilling conversion to Orthodoxy« (Filaret 2001, 759), is groundless.

4. Conclusion

One cannot unequivocally agree with the conclusions of a number of modern scholars who assert that »the majority of the population of Belarus (and the Uniates in particular) were guided by Russianness, while remaining faithful to the cultural traditions of Eastern Slavs«, and »powerful Western influence, which these lands experienced for centuries /.../, had an external character, not penetrating into the depths of popular perception« (Karev 1994, 23–24). Strong Orthodox traditions, indeed, were the most important factor in the spiritual reunification of the inhabitants of the former Polish territories with Russia. However, it is impossible to deny the authority and strength of Western Christian traditions in their spiritual life. It was this authority that caused the protest of a part of the Uniate population against the policy of Orthodoxy. Many Orthodox peasants in Belarus and Lithuania in the second half of the eighteenth and early nineteenth century continued to be influenced by the Catholic Church and its teachings, performing Orthodox rites in the Catholic manner: »The Orthodox flock of Belarus has learned some Latin rituals, such as pouring a sacrament of baptism, and raised complaints if the clergy baptized their children through immersion, also learned the Latin way of crossing themselves.« (Moroškin 1867, 38) In Podolia, the Orthodox at the same time »visited their Orthodox and Uniate neighboring church or the Catholic

church /.../, baptized some children from Orthodox priests, and others from the Uniates, in short, to each of these religions the people brought part of their religious zeal on the grounds that in each of these churches the same God and the same Jesus Christ is believed in» (Simaškevič 1872, 404).

The attitude towards Unionism in the Polish provinces which joined Russia at the end of the eighteenth century was ambiguous. In West-Russian regions, sharp conflicts often arose between Catholics, Uniates, and Orthodox, but the initiators of these conflicts were mainly clerics. In the peasant environment, the attitude towards Catholicism, which became dominant in the spiritual culture of all classes, did not always imply hostility. Falling under the strong influence of the Uniate Church with the help of the Polish Roman Catholic Church, Belarusian, Russian, and Malorossian peasants developed a loyal attitude towards it, »fused« with it. The clashes between the Orthodox and Catholics that existed for a long time in Poland were largely political and fueled, on the one hand, by the Russian government, and, on the other hand, by Catholic Poland. The Malorossian and Belarus peasants initially were not inclined to confessional conflicts, which is confirmed by the preservation in this social environment of a positive attitude towards Catholicism and Unionism even after the annexation of the eastern territories of the Polish Commonwealth to Russia.

References

- Anisimov, Vasilij, Aleksandr Danilevskij, and Vladislav Djatlov.** 2007. Pravoslavie i katolicizm v Ukrainie. Kratkaja hronika sobytij [Orthodoxy and Catholicism in Ukraine. A Brief Chronicle of Events]. *Novaja kniga Rossii*, no. 3:19–24.
- Arhiv gosudarstvennogo soveta.** 1869. Vol. 1, part 2. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.
- Bantysh-Kamenskij, Nikolaj.** 1864. *Istoricheskoe izvestie o voznikshej v Pol'she unii* [Historical News of the Church Union that Arose in Poland]. Vilnius: Printing House A. Syrkina.
- Baturin, Pafnutij Sergejevič.** 1918. Zhizn' i pohozhdenija gospodina statskogo sovetnika Baturina. Povest' spravedlivaja, pisannaja im samim [Life and Adventures of Mr. State Councilor Baturin. A Fairy Tale Written by Himself]. *Golos minuvšego* [The Voice of the Past], no. 7/9:99–132.
- Borisjonok, Jurij Arkadjevič.** 2003. Belorusko-russkoe pogranich'e v uslovijah Rossijskoj imperii (vtoraja polovina XVIII – pervaja polovina XIX vekov) [Belarusian-Russian Borderlands in the Conditions of the Russian Empire (Second Half of 18th – First Half of 19th centuries)]. *Voprosy istorii*, no. 3:116–122.
- Bulgakov, Mikhail.** 2000. *Preosvjashhennyj Georgij Konisskij, arhipiskop Mogilevskij* [Archbishop of Mogilev Geroje Konissky]. Minsk: Vinograd.
- Dobroklonskij, Aleksandr Pavlovič.** 2001. *Rukovodstvo po istorii Russkoj Tserkvi* [A Guide to the History of the Russian Church]. Moscow: Patriarchal podvorye of Krutitskoe.
- Dobrynin, Gavriil.** 1871. Istinnoe povestvovanie, ili zhizn' Gavriila Dobrynina, im samim pisannaja. 1752–1823 [The True Narrative, or the Life of Gabriel Dobrynin, written by himself]. *Russkaja starina*, no. 4:305–372.
- Filaret (Gumilevskij, Dmitrij Grigorievič), archbishop.** 2001. *Istorija Russkoj Tserkvi v pjati periodah* [History of the Russian Church in Five Periods]. Moscow: Sretensky monastery.
- Giltebrandt, Piotr Andreevič.** 1870. Vasko-Vozchilo, vnuk Bohdana Chmielnickogo [Vasko-Vozchilo, a grandson of Bogdan Chmielnicki]. *Russkaja starina*, no. 2:522–524.
- Grigorovič, Nikolaj Ivanovič.** 1869. Iz bumag mitropolita Novgorodskogo i Sankt-Peterburgskogo Gavriila [From the papers of Metropolitan Gabriel of Novgorod and St. Petersburg]. *Russkij arhiv*, no. 10:1569–1650.
- Iz bumag protoiereja Ioanna Pamfilova (duhovnika imperatritsy Ekateriny II)** [From the papers

of Archpriest Joann Pamfilov (the Confessor of the Empress Catherine II)]. 1871. *Russkij arhiv*, no. 1:201–237.

Karev, Dmitrij Vladimirovič. 1994. Latinjane i skhizmatiki [Latins and Schismatics]. *Rodina*, no. 12:21–24.

Karneev, Zakharij Jakovlevič. 1869. Vsepresvetlejshemu Velikomu Gosudarju imperatory ot dejstvitel'nogo statskogo sovetnika Minskogo gubernatora Karneeva vsepoddannejšij raport [A Loyal Report of the Acting State Councilor and Minsk Governor Karneev, Submitted to his Highness the Great Emperor]. *Russkij arhiv*, no. 9:1559–1566.

Kojalovič, Mikhail Osipovič. 1873. *Istorija vossoedinenija zapadnorusskikh uniatov staryh vremjon* [The History of the Reunification of Western Russian Uniates of Old times]. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.

Kutejnikov, Nikolaj Stepanovič. 1888. Kolybel' khristianstva v Rossii [The Cradle of Christianity in Russia]. *Istoricheskij vestnik* [Historical Bulletin] 32, no. 6:659–676.

Lušpaj, Vladimir Borisovič. 2002. *Iezuity v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka: Dissertatsija kandidata istoricheskikh nauk* [Jesuits in Russia in the Second Half of the 18-th century: Dissertation for Candidate Sciences (History)]. Moscow.

Maraš, Jakov Naumovič. 1971. *Vatikan i katolicheskaja tserkov' v Belorussii* [The Vatican and the Catholic Church in Belarus]. Minsk: Vyshejšha škola.

Moroškin, Mikhail Jakovlevič. 1867. *Iezuity v Rossii s tsarstvovanija Ekateriny II i do nastojaščego vremeni* [Jesuits in Russia From the Reign of Catherine II Until the Present Time]. Part 1. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie pervoe [The Complete Collection of Laws of the Russian Empire (Collection 1)] (in 50 vols.). 1830. Vol. 20, no. 15 028. Saint-Petersburg: 2nd Branch of His Imperial Majesty's Office.

RSHA 1797 – Russian State Historical Archive, Chancery of the Holy Synod, 1797 year. F. 796. Op. 78. File 604.

RSHA 1798 – Russian State Historical Archive, Chancery of the Holy Synod, 1798 year. F. 796. Op. 79. File 813.

RSHA 1772a – Russian State Historical Archive, Chancery of the Greek Uniate churches' metropolitans, 1772 year. F. 823. Op. 2/2. File 2056.

RSHA 1772b – Russian State Historical Archive, Chancery of the Greek Uniate churches' metropolitans, 1772 year. F. 823. Op. 2/2. File 2070.

Simaškevič, Mitrofan Vasiljevič. 1872. *Rimskoe katolichestvo i ego ierarhija v Podolii* [Roman Catholicism and its Hierarchy in Podolia]. Ka-menec-Podolsky: Podolsk provincial Board.

Shchapov Jaroslav Nikolaevič, Olga Jurjevna Vasilieva, and Pavel Nikolaevič Zyrjanov. 1998. Khristianskie veroispovedanija i gosudarstvennaja vlast' v Rossii v XVIII – pervoj polovine XX veka [Christian Confessions and State Power in Russia in the 18th century through the first half of the 20th century]. *Otechestvennaja istorija* [National history], no. 3 :155–163.

Smolič, Igor' Korniljevič. 1997. Istorija ruskoj tserkvi. 1700–1917 [History of the Russian Church. 1700–1917]. In: *Istorija ruskoj tserkvi* [History of the Russian Church], book 8, part 2, 2–799. Moscow: The Savior of the Transfiguration Valaam monastery.

Stegnij, Petr Vladimirovič. 2001. Pervyj razdel Pol'shi i rossijskaja diplomatija [The first section of Poland and Russian diplomacy]. *Novaja i novejšaja istorija* [New and Recent History], no. 1:152–174.

Vicissitudes de l'Eglise catholique des deux rites en Pologne et en Russie. 1843. Ouvrage écrit en Allemand, par un prêtre de la Congrégation de l'oratoire, précédé d'un avant-propos par le comte de Montalembert, pair de France. Vol. 1. Paris: Ancienne maison debécourt; Sagnier et Bray.

Zaborovskij, Lev Valentinovič. 1998. *Katoliki, pravoslavnye, uniati: Problemy religii v rusko-polsko-ukrainskikh otnošenijah kontsa 40-h – 80-h godov XVII veka. Dokumenty. Issledovanija* [Catholics, Orthodox, Uniates: The Problems of Religion in Russian-Polish-Ukrainian Relations of the Late 1640s – 1680s.]. Part 1. Moscow: Pamjatniki istoričeskoj mysli.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,191—202

Besedilo prejeto/Received:02/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 37.013:159.953.5

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Nezic>

Iva Nežič Glavica

Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju

The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer

Povzetek: Dr. Albertu Höferju (avstrijskemu profesorju, psihoterapevtu in duhovniku) je v 80. letih prejšnjega stoletja skupaj s sodelavci uspelo integrirati izkustveno učenje v svoj gestalt pedagoški model, s katerim je prenovil koncept religioznega pouka v avstrijskih šolah. Velik prispevek njegovega pedagoškega modela je predvsem v tem, da je v izkustveni krogotok učenja poleg kognitivne, afektivne in telesne ravni znal umestiti še duhovno-religiozno dimenzijo. Höferjev model ne želi učencu posredovati zgolj novega verskega znanja, temveč si prizadeva, da se učenec ob pridobljenem znanju tudi duhovno-religiozno razvija in raste. V ta namen se na premišljen in senzibilen način poslužuje izkustvenih in gestalt pedagoških metod, s katerimi učenec vzpostavlja poglobljen odnos do učne vsebine, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga posledično odpira za osebno doživljanje Transcendence.

Ključne besede: Albert Höfer, izkustveno učenje, gestalt pedagogika, celostna osebna izkušnja, izkustvo vere, religiozna edukacija

Abstract: In the 1980s Albert Höfer, an Austrian pedagogue, psychotherapist and priest, together with his co-workers successfully integrated experiential learning into his gestalt pedagogical model, with which he renovated the concept of religious classes in Austrian schools. The greatest contribution of his pedagogical model is in the fact that he was able to include the spiritual and religious dimensions in the experiential cycle of learning and place them besides the cognitive, affective, and physical dimensions. Höfer's model does not want to offer a student only new religious knowledge but also encourage the student to grow and develop spiritually and religiously. To achieve this, the model uses experiential and gestalt pedagogical methods in a thought-over and sensible manner. In this way, students can develop an in-depth relationship with the content of learning, which speaks to them on an existential level and opens them up to personally experience the transcendent.

Key words: Albert Höfer, experiential learning, gestalt pedagogy, holistic personal experience, the experience of faith, religious education

1. Uvod

Izkustveno učenje, ki je v slovenskem prostoru doživelo velik razmah v 90. letih prejšnjega stoletja, je eden izmed odgovorov na tradicionalno pojmovanje učenja, ki ga praviloma zanima predvsem »pridobivanje, spreminjanje, manipuliranje abstraktnih simbolov, v katerih vidi najvišji produkt učenja« (Marentič Požarnik 1992, 4). Pri tem ni šlo »za poskuse, da bi v izobraževalni proces vnesli več izkustva, temveč se oblikuje nova filozofija učenja, ki poudarja celovitost osebnosti in razvoja« (Mijoč 1995, 39). Vrednostne usmeritve, subjektivnost, čustva, socialna interakcija, osebna in duhovna rast pri tem tipu učenja postanejo pomembne sestavine (Beard in Wilson 2013, 12–15; Jarvis 2003a, 100).

Zgoraj omenjene dimenzije izkustvenega učenja je v 70. letih prejšnjega stoletja pričel vključevati v tedanji avstrijski religiozni pouk dr. Albert Höfer. Höfer je namreč spoznal, da prevladujoči katehetski model faktografskega učenja in poučevanja, na katerem je temeljil avstrijski religiozni pouk, ponuja zgolj kognitivno religiozno znanje, ki se ne navezuje na učenčeve osebne (biografske) izkušnje in njegov celosten način dojemanja. Zato se je distanciral od »mentalistično« usmerjene religiozne edukacije in skupaj s svojimi sodelavci oblikoval gestalt pedagoški model učenja in poučevanja, v katerega mu je s holističnimi pristopi uspelo umestiti temeljne poudarke izkustvenega učenja.

2. Temeljni poudarki izkustvenega učenja

Izkustveno učenje ima v primerjavi s tradicionalno paradigmo učenja drugačna filozofska in spoznavnoteoretska izhodišča, s katerimi želi tesneje povezati teorijo in prakso, izkustvena spoznavanja s konkretno akcijo – in to ne glede na starost učencev, saj se njegove metode uporabljajo od vrtca preko osnovne šole vse do univerze in izobraževanja odraslih (Marentič Požarnik 2003, 123). Kljub njegovi razširjenosti in dolgi zgodovini, ki sega v 50. leta prejšnjega stoletja, ga različni avtorji definirajo na različne načine.

Za Boydella je izkustveno učenje sinonim za smiselno-raziskovalno učenje, pri katerem učenec sam prihaja do spoznanj, s pomočjo katerih preoblikuje svoje izkušnje in percepcijo (Boydell 1976, 19–20). Walter in Marks medtem menita, da je izkustveno učenje »zaporedje dogodkov z enim ali več učnih ciljev, ki terjajo aktivno vpletenost udeležencev na eni ali več točkah tega zaporedja« (Walter in Marks 1981, 1). Kolb je izkustveno učenje definiral kot proces, v katerem se znanje ustvarja s preobrazbo posameznikove izkušnje. Znanje je produkt različnih pristopov in preoblikovanja izkušenj (Kolb 1984, 38). Po Saddingtonu izkustveno učenje

temelji na posameznikovi reflektirani izkušnji, ki spreminja njegove predstave, slednje pa dajejo smernice novim izkušnjam (Beard in Wilson 2013, 25). Po Jarvisu je izkustveno učenje proces, »s katerim posamezniki kot celotne osebe bodisi oblikujejo ali poskušajo oblikovati smisel na podlagi situacije, ki se je zavedajo, in se potem zavzamejo za to, da bi si to zapomnili in preoblikovali ali integrirali rezultate v svojo življenjsko izkustveno (biografijo)« (Jarvis 2003a, 99–100). Beard in Wilson opredeljujeta izkustveno učenje kot osmišljen proces aktivnega sodelovanja med posameznikovim notranjim in zunanjim svetom, ki ga obdaja. Ta proces vključuje pomembne izkušnje, ki delujejo kot vir učenja (Stegu 2014). Izkušnja celostno oblikuje in preoblikuje notranji svet učenca in ga prepleta z zunanjim učnim svetom (vključno z njegovo pripadnostjo in delovanjem – v prostoru, času; znotraj socialnega, kulturnega, političnega konteksta). Gre za proces, ki teži k nepozabnim in učinkovitim izkušnjam, ki vodijo v učenje oz. iz njega izhajajo (Beard in Wilson 2013, 26).

V zgoraj navedenih definicijah izkustvenega učenja se kaže, da je izkustveno učenje kompleksen pojav, ki je še vedno opredeljen fragmentarno (Malinen 2000, 15). Leta 1987 so ga na prvi mednarodni konferenci o izkustvenem učenju v Londonu razdelili na štiri področja oz. pristope. Prvo področje se ukvarja z ugotavljanjem in priznavanjem predhodnega izkustvenega učenja, da bi se posamezniku olajšalo vpis na šole oz. da bi bil ta tip učenja upoštevan pri razpisih za zaposlovanje. Drugo področje se navezuje na prakso nadaljevalnega izobraževanja, ki se zavzema za nove metode in tehnike izkustvenega učenja, pri katerem so temeljni parametri učenčeva zavzetost, nadzor in povezanost učnega okolja z realnim svetom. V središču tretjega pristopa je izobraževanje za družbeni razvoj, ki v različnih skupinah deprivilegiranih ljudi s pomočjo dialoga analizira njihove izkušnje z namenom okrepiti njihovo samozavest in moč za spreminjanje razmer v družbi. Četrty pristop se ukvarja z osebno rastjo in razvojem posameznika, kar oboje razume v terapevtskem smislu. Gre za pristop, ki se praviloma znotraj terapevtske skupine zavzema za krepitev posameznikovega samozavedanja, vpogleda v preteklo izkušnje, iskanje bolj zdravih načinov vedenja, ravnanja in razlaganja doživetij (Warner Weil in McGill 1989).

Kljub različnim pogledom je vsem pristopom skupno prepričanje, da se vsako spoznanje (ideja, pojem, teorija ipd.) v stiku z osebno izkušnjo preoblikuje, vsako novo znanje pa je rezultat takšne rekonstrukcije. Zato je poučevanje zasnovano kot aktiven proces, ki učencu zagotavlja izkustveni prostor, v katerem se lahko na celostni način (na telesni, čustveni, spoznavni ravni) sooči s problemom, prehaja od konfrontacije do artikulacije problema, doživlja protislovja med lastno in tujo izkušnjo, preverja, reflektira in opredeljuje hipoteze – in jih naposled tudi aktivno preizkuša. Gre za krogotok, ki na podlagi konkretnih izkušenj (doživetih dogodkov) razširja ali preoblikuje učenčeve predstave, razumevanje (znanje), občutke ter veščine oz. sposobnosti (Nežič Glavica 2017, 7–42).

3. Gestalt pedagogika in njena osrednja načela

Gestalt pedagogika je nastala v 70. letih prejšnjega stoletja (v ZDA) znotraj gestalt terapevtskega miljeja, ki je s svojimi koncepti in metodami zaznamoval njeno razumevanje, kaj je bistvo znanja, učenja in poučevanja. V svoje pristope je integrirala spoznanja in metode različnih smeri znotraj humanistične pedagogike, psihologije in psihoterapije (kot so npr. gestalt terapija, tematsko usmerjena interakcija, terapija, usmerjena na klienta, *confluent education*, učenje, osredotočeno na osebo, skupinska dinamika ipd.) ter jih povezala s koncepti progresivnega izobraževanja (Dewey, Montessori, Freinet in drugi) (Stein 2005, 15–16; Centa 2018, 432–434).

Osrednja načela gestalt pedagoškega pristopa, ki so jih v preteklosti sistematizirali številni avtorji (Burow in Scharp 1981; Tanhoffer 1992; Luca in Winschermann 1995; Reichel 2005) lahko strnemo v naslednja pedagoška načela:

- Učenje in poučevanje je zasnovano kot proces, ki v prvi vrsti spodbuja učenčevo osebno rast. Zato mu preko učne vsebine z izkustvenimi pristopi omogoča, da v konkretnih situacijah, »tukaj in zdaj«, pridobiva novo znanje, ki se navezuje na njegove biografske in kolektivne izkušnje.
- Zavestno zaznavanje samega sebe in okolja, poučevanje in učenje z vidika kontakta oz. stika ter spodbujanje medosebnih odnosov so osnova za učenčevo doživljanje in odkrivanje samega sebe (samozavedanje).
- Spodbujanje kreativnosti in želje po eksperimentiranju omogočata učencu, da učno snov osvaja in reflektira na različne načine.
- Holistični pogled na učenca, ki nagovarja njegovo kognitivno, emocionalno in telesno raven, pogojuje vzgojno-izobraževalne pristope.
- Cilje, ki si jih učenec znotraj pedagoškega procesa zastavlja sam, lahko sam tako realizira (odgovornost) kot tudi evalvira (projektno usmerjena didaktika) (Reichel in Scala 2005, 10).

Zgoraj navedena načela temeljijo na spoznanju, da je učenec odprt in hkrati koherenten gestalt. »Ni zgolj seštevek posameznih navad, vzorcev vedenja, stališč, čustev, bioloških in psiholoških realnosti, zato ker ni predmet, ki je nekoč našel svojo obliko, temveč je dinamično bitje, ki se iz trenutka v trenutek, iz ure v uro, iz dneva v dan in iz leta v leto spreminja in razvija.« (Höfer idr. 1982, 16–17) Gestalt pedagogika učenca ne želi oblikovati po naprej zastavljenih in želenih normah, temveč izhaja iz dejstva, da v sebi nosi lasten gestalt in vse preddispozicije za njegov nadaljnji ustvarjalni razvoj. Zato je učiteljeva naloga, da učenca z vso prevladnostjo pusti rasti in mu omogoči pogoje za njegovo uresničevanje (Vodičar 2018, 14).

3.1 Gestalt pedagoško načelo učenja na podlagi izkušenj

Ena izmed temeljnih značilnosti gestalt pedagogike je načelo učenja na podlagi izkušenj, ki ga utemeljuje na humanistični psihologiji, gestalt terapiji in pa na različnih strujah reformne pedagogike, med katere sodi tudi izkustveno učenje (Fatzer

1998, 73). Ker je za gestalt pedagogiko učenec celota, se osnovna težnja njenih načel kaže v prizadevanju za integracijo učenčevih primarnih izkušenj, ki izhajajo iz njegovega naravnega (avtobiografskega) izkustvenega učenja, v sekundarne izkušnje, ki jih pridobiva znotraj formalnega izobraževanja (metodološki pristopi izkustvenega učenja) (Jarvis 2003a, 101).

Za gestalt pedagogiko se v izkušnji odraža sedanost, ki je prepletena tako s preteklostjo kot tudi s prihodnostjo. Učenec si pridobiva nove izkušnje le v sedanjosti, pri tem pa se njegove izkušnje navezujejo tudi na izkušnje iz preteklosti (S. Blankertz, s. v. *Erfahrung*, v: *Lexikon der Gestalttherapie*). Po Deweyu gre za izkustveni kontinuum, ki učenca celostno zaznamuje in vpliva na njegove prihodnje odločitve v procesu spoznavanja oz. učenja (Dewey 1938, 12). Poleg preteklih izkušenj pa igrajo pri oblikovanju vsake izkušnje, ki jo učenec preoblikuje v svojo edinstveno izkušnjo, pomembno vlogo še njegova genetska zasnova, dispozicije in socialno okolje. »Nihče ne vidi določenega dogodka natančno tako kot mi, nihče ne razpolaga z enakimi izkušnjami, ki vplivajo na interakcijo z dogodkom; in nihče ne zaznava in ne procesira informacije na tak način kot mi. Učenje na podlagi izkušenj je osebno in za vsakega posameznika edinstveno.« (Beard in Wilson 2013, 30) Na podlagi izkustvenega doživljanja, ki vključuje pozornost in refleksijo doživetega, je učenec sposoben v različnih življenjskih obdobjih različno presoja ti svet, stvari, njihovo bistvo, in ljudi, ki ga obdajajo (Jarvis 2003b, 21).

Heterogenost učenčevih izkušenj, ki si jih pridobi v različnih življenjskih, učnih, delovnih in drugih okoljih, je zanj zelo dragocena, saj ga, kot pri slovarskem sestavku »izkušnja« v enem od sicer zaznamovanih (ekspresivno) zgledov rabe navaja SSKJ, »izuči, izmodri« (A. Bajec, s. v. *Izkušnja*, v: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*). Pri tem se vedno znova pojavlja nevarnost, da si učenec na podlagi izkušenj izoblikuje trdne, nepremakljive navade, ki ga vodijo v avtomatizem. S sklicevanjem na lastne izkušnje lahko učenec resignira in s tem svoj razvoj zavre. Ko npr. po večkratnih poskusih (izkušnjah) spozna, da v določeni situaciji ne more ničesar spremeniti, se utruji in omaga. »Na podlagi svojih izkušenj otopi in ne tvega nič novega, nasploh ne tvega niti razmišljanja o novih možnostih, saj iz lastnih izkušenj ve, da se ne splača. Izkušnja dobesedno zoži okolje njegovega kreativnega življenja« in ga omeji na običajno preizkušeno rutino. (Bollnow 2014, 25) Pod »pečatom izkušnosti« mora biti učenec vedno znova dovolj odprt za rekonstrukcijo lastnih izkušenj, kar omogoča njegov nadaljnji razvoj (Beard in Wilson 2013, 19; Kraner 2018, 19–20).

Izkušnja pri učencu nujno predpostavlja aktivno držo v odnosu do določenega fenomena (učne vsebine) ter neizogibno pasivno držo, pri kateri ne more v celoti predvideti dogodkov, in ne, koliko časa bodo trajali ter kako intenzivni bodo. Pasivni trenutek namreč v sebi skriva dimenzijo nepričakovanega, ki predpostavlja, da učenec – če želi izkušnjo doživeti v celoti – tvega, da se odpre in sooči z nepričakovanim (Combe in Gebhard 2007, 10). Pasivna drža se pogosto navezuje tudi na boleče, negativne izkušnje (kot so npr. krize, negativne izkušnje z učiteljem), ki lahko učenca zaznamujejo za vse življenje in določijo izhodišča (npr. negativen odnos do nekaterih učnih predmetov), na podlagi katerih se bo v nadaljevanju v

podobnih situacijah odločal. Boleča izkušnja lahko torej deluje kot obrambni mehanizem, ki želi učenca preventivno obvarovati pred podobnimi izkušnjami in krizami, ki jih povzročajo. Če se zgodi, da je bil učenec določeni negativni izkušnji izpostavljen predolgo, lahko ta izkušnja celo blokira njegov proces učenja in delovanja v iskanju novih rešitev ter ga vodi v pasivnost, nemotiviranost oz. ga v skrajnem primeru popolnoma paralizira (Beard in Wilson 2013, 34). Po drugi strani pa lahko postanejo negativne instance močan motivacijski dejavnik, ki privede do novih izkušenj. V sebi namreč nosijo ključne rodovitne trenutke, ki s pomočjo refleksije odpirajo nove perspektive. Ta proces učenja lahko primerjamo s procesom razreševanja kriz oz. problemov, »v katerem se horizont našega razumevanja sveta preoblikuje. Na podlagi izkušenj se lahko spreminjamo. Gre za procese, ki pripeljejo človeka do meje njegove biti. Izkušnja se vrši v konstelaciji krize in njene rešitve. Rezultati izkustvenega procesa so rutine (»znanje«), vedenje in – v najboljšem primeru – izoblikovanje smiselnega, biografskega odnosa do sebe in sveta« (Combe in Gebhard 2007, 12). Tako je pojem krize v izkustvenih pristopih osrednjega pomena, saj je povezan s človekovimi »težkimi« časi, močnimi čustvi, z njegovimi napori, padci in osebnimi prelomnicami, ki ga celostno zaznamujejo.

Osebna in intenzivna vpetost učenca v izkušnjo lahko sama po sebi vodi tudi v eksistencialni proces učenja, ki učencu zastavlja vprašanja o smislu in njegovi realizaciji v konkretnih dejanjih (Jarvis 2003b, 28). Ob tem pa velja, da učenčevo iskanje smisla ni povezano samo z razumevanjem določene »krizne« situacije (učnega problema), temveč tudi z vprašanjem, kako jo obvladuje, še zlasti takrat, ko za dalj časa obtiči v neprehodni situaciji (npr. negativen učni uspeh), ki v njem prebuja strahove in posledično odpira tudi vprašanja poslednjega Smisla (Combe in Gebhard 2007, 13).

Prav zato je gestalt pedagogika v učnem procesu osredotočena na to, kako in na kakšen način učenec doživlja trenutne izkušnje. Pri tem pa ne spregleduje izvorov doživetij, ki so se v preteklosti odvijala v učenčevih različnih okoljih (družinskem, učnem itd.) in se odražajo v njegovem sedanjem vedenju znotraj šolskega prostora. Po vzoru gestalt terapije, ki klienta s pomočjo različnih gestalt terapevtskih in izkustvenih pristopov (prazen stol, igra vlog ...) sooča s povsem konkretnimi situacijami, v katerih klient stopi v neposreden stik s svojimi onemogočenimi vidiki dožemanja (Burow 1988, 103), ponuja gestalt pedagogika učencu učne situacije, v katerih se sooča z lastnimi mejami, ki so povezane s pedagoškim procesom. Cilj gestalt pedagogike je predvsem premagovanje učnih ovir oz. preventivno preprečevanje, da bi se pojavljale, ter ponovna vzpostavitev »prostega pretočnega izkušenj« (103–104).

4. Gestalt pedagoški model učenja in poučevanja po Albertu Höferju

Höferjev gestalt pedagoški model ima svoje zametke že v 60. letih prejšnjega stoletja (Klaushofer 2004, 79). Takrat je Höfer še kot mlad katehet verskega pouka,

ki se je izvajal v avstrijskih državnih šolah, spoznal, da frontalno, nedialogsko podajanje verske doktrine z racionalnim in moralističnim pristopom potrebam sodobnega človeka ne zadostuje. Tako je bil po principu *learning by doing* primoran k iskanju novih holističnih pristopov, ki jih je nato pričel neposredno uvajati v prakso. Na podlagi pozitivnih odzivov s terena in lastnih poglobljenih izkušenj z gestalt terapijo in gestalt pedagogiko (izobraževanje na Inštitutu Fritza Perlsa) je kot direktor graškega Inštituta za religiozno pedagogiko okrog sebe zbral ekipo ljudi, s katerimi je začel gestalt pedagoške koncepte dopolnjevati s krščansko-judovskimi vsebinami in jih nato integriral v religiozno edukacijo. Pri tem se je odločno zoperstavil tedanjim tradicionalnim cerkvenim strujam in vztrajal na svojih prepričanjih, ki so z mnogih zornih kotov prerasle tedanje pedagoške okvire znotraj Cerkve in avstrijskega šolstva.

Svojo potrditev in spodbudo za nadaljnji zagon je Höfer dokončno dobil z novimi smernicami II. vatikanskega koncila, ki so bistveno vplivale na razmah katehetsko-pedagoškega polja. Zgodovinska usklajenost dogodkov z II. vatikanskim koncilom, z družbeno klimo 60. in 70. let (teologija osvoboditve in globinskopsihološka eksegeza Svetega pisma) mu je omogočila, da je postopoma začel svoje ideje širiti tudi po Evropi. V 80. letih. pr. st. je tako ustanovil graški Inštitut za integrativno gestalt pedagogiko in pastoralo (IIGS) in uspel svoje zamisli povsem konkretno implementirati v celostni vzgojno–izobraževalni koncept avstrijskega verskega pouka (Nežič Glavica 2017, 65–73).

Kljub težkim življenjskim preizkušnjam, leta 1977 je namreč popolnoma oslepel, je Höfer nadaljeval s svojim delom in pričel s svojimi sodelavci organizirati tudi izobraževanja za učitelje. Z njimi je preko vsebin in celostnih metodoloških pristopov nadaljeval s širjenjem in poglobljanjem krščansko usmerjenega gestalt pedagoškega dela, ki se poleg učiteljevih strokovnih, socialnih in svetovalnih kompetenc v prvi vrsti osredotoča na razvoj njegovih osebnostnih in religioznih kompetenc. V 90. letih so se njegova izobraževanja začela izvajati v različnih delih Evrope, kar je vodilo k ustanavljanju inštitutov in društev po vzoru graškega inštituta IIGS. Novoustanovljeni inštituti in društva so se združili pod krovno organizacijo Zveze društev in inštitutov integrativne gestalt pedagogike in pastorage (ARGE-IGS), katere osnovna naloga je ohranjanje in posredovanje Höferjeve krščanske gestalt pedagogike in pastorage, ki je od leta 2005 tudi zaščitena in registrirana kot EU-Marke (0037 517 57) (Höfer 2005, 7).

4.1 Izkustvena dimenzija Höferjevega gestalt pedagoškega modela

Izkustvena dimenzija učenja je konsistenten element Höferjevega gestalt pedagoškega modela učenja in poučevanja.

Höfer opredeljuje pojem izkušnje celostno in vseživljenjsko ter jo navezuje na učenčevo eksistencialno podlago. Pri tem izpostavlja dva osrednja elementa, to sta doživetje in njegova razlaga. Doživetje je nekaj, kar se je učencu pripetilo in vtisnilo v njegov notranji ali zunanji čutni svet. Na podlagi doživetij tvori učenec subjektivne izkušnje, ki se lahko razlikujejo od pojma občeveljavnosti (Ziegenspeck

1993, 9). Izkušnja lahko torej pripomore k učenčevi samouresničitvi; globlja kot je, bolj ga zaznamuje in spremlja. Ko jo učenec enkrat doživi, je ne more več odvreči ali abstrahirati (Höfer in Höfler 1974, 52). V nadaljevanju je od učenca odvisno, kakšno razlago in smisel bo izkušnji pripisal. Kognitivne sposobnosti mu pomagajo, da izkušnjo, ki je sestavljena iz prizorov, doživetih slik, emocij in misli, zmore opredeliti racionalno (Kohler-Spiegel 2008, 35–36). Z verbalnim posredovanjem svojih spoznanj, kar mu omogoča jezik, se učencu odpre komunikacijski prostor, v katerem lahko svojo izkušnjo osmisli, preoblikuje in rezultate integrira v svoje življenjsko izkustvo (biografijo) ter postane dovzeten za nadaljnje izkušnje (Jarvis 2003a, 100). Če se bo učenec pri tem omejeval in skliceval le na svoje subjektivne izkušnje, pri iskanju skupnega imenovalca svojih subjektivno doživetih pogledov z drugimi ne bo uspešen. »Dogovor bo možen le na podlagi kritičnega pogleda in razširitve mej lastnega izkustvenega horizonta. Poleg slučajnega in fragmentarnega značaja izkušnje pa obstaja še nevarnost njene nekritične obravnave. Delovanje, ki izhaja iz nereflektirane izkušnje, lahko vodi v rutino in sili ljudi v toge vzorce obnašanja« (Rendle 1997, 46). S tem je nakazan problem, do katerega lahko pride pri integraciji izkustvenega učenja v religiozni pouk. »Če ga prepustimo interesom učencev in njihovi pogosti nekritični izkušnji, lahko izpade kot površen in prazen predmet; če je v ospredju le poglobljeno pridobivanje novega znanja, brez ustreznega izkustvenega ozadja, postane predmet abstrakten in po Newmanu ne doseže ustreznega nivoja, ki vodi v odločitev za vero« (49). Izkustveno obarvan religiozni pouk mora torej graditi na učenčevem življenju in obstoječih izkušnjah, ki so bile pridobljene na različne načine, ter jih povezati z njegovo razumsko dejavnostjo (Höfer in drugi 1982, 21).

Prav zato postavlja Höfer v središče religiozne edukacije konkretnega učenca s konkretnimi izkušnjami. Pri tem se izkušnje poslužuje na dva načina: kot osnove za pouk ali kot učne metode. Pri prvem pristopu je učenčev (biografski) izkustveni svet temelj, na katerem se gradijo vsebine in metode pouka, pri drugem pa pridobiva učenec nova spoznanja na podlagi insceniranih izkustvenih procesov (2003, 26). S svojimi novimi pristopi je Höferju uspelo v izkustveni krogotok poleg kognitivne, afektivne in telesne ravni uspešno integrirati tudi pogosto spregledano duhovno-religiozno dimenzijo (Nežič Glavica 2017, 253). Tako je učencu omogočil prepoznavo celovitosti dogajanja, kar naj bi mu najprej pomagalo odgovoriti na vprašanja: Kaj čutim? Kako doživljam? Kaj hočem? ... Gre za ozaveščanje učenca, ki ga tako v slovenskih šolah (Ščuka 2004, 10) kot tudi pri katehezi praviloma primanjkuje. Z različnimi metodami (npr. verbalizacijo oz. branjem slik (Nežič Glavica 2017, 185–186)) želi Höfer učencu zagotoviti izkustveni prostor tudi za ozaveščanje njegovih čutnih dražljajev, ki ga posledično pripravljajo na učno snov.

Höferjev pedagoški model učenja in poučevanja pa učencu ne želi posredovati zgolj novih spoznanj oz. (verskih) znanj, pač pa naj bi ga spodbujal, da se ob pridobljenem znanju tudi osebno razvija in raste. V ta namen na premišljen in senzibilen način vpeljuje izkustvene in gestalt pedagoške metode (igro vlog, likovno izražanje, skupinsko interakcijo, vaje s telesom, vodena domišljajska potovanja ...), ki vključujejo integracijo osebnosti (Nežič Glavica 2017, 179–188). Z njimi učencu

zagotavlja kontinuiran proces učenja in poučevanja, v katerem lahko vzpostavlja poglobljen odnos do učne vsebine, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga posledično spodbuja k samorefleksiji in osebni rasti.

Po Höferju so učenčeve (biografske) izkušnje tudi izhodišče za izkustvo transcendence oz. za religiozne izkušnje. Skozi učenčeve (biografske) izkušnje se namreč zrcali tudi njegovo versko vedenje in njegovo osebno doživljanje Boga (Erzar in Erzar 2011). To je razlog, da se Höfer v religiozni edukaciji najprej osredotoča na ozaveščanje učenčevih življenjskih izkušenj (zaupanja, sprejetosti, strahu, veselja ...) in mu omogoča intenzivno zaznavanje in doživljanje samega sebe, kar mu lahko postopoma odpira tudi prostor za doživljanje transcendence. Če prične učenec svoje vsakdanje izkušnje »interpretirati v luči in spoznanju Božje navzočnosti (ali vsaj možnosti, da Bog je ...), potem lahko njegova izkušnja vodi v religiozno izkušnjo oz. postane izkušnja religiozna« (Höfer 2003, 26–27). Seveda se pri tem Höfer zaveda, da je to v veliki meri odvisno od učenčevih preteklih izkušenj ter njegove interpretacije, ki je pogojena s socialnim okoljem in kulturo, v kateri živi.

Vera in izkustvo se po Höferju lahko vzajemno dopolnjujeta in krepi. Če učenec izkustva Boga nima, se bo pri razlagi svojih doživetij zatekal k racionalizaciji, če pa veruje, lahko v svojem izkustvu odkrije več, kakor se zdi na prvi pogled zdi. V tem skrivnostnem »več« lahko odkrije Boga, ki mu omogoči »uvid, ki ga prej še ni imel. Gre za novo spoznanje, ne zgolj v intelektualnem smislu, ampak v smislu ugotovitev, ki mu spet odpirajo nove priložnosti« (Höfer in Höfler 1974, 59). Vsako takšno spoznanje ali uvid, ki se v učenca razvija oz. zori, ga posledično spreminja in pogloblja njegovo percepcijo.

Religiozne izkušnje nastajajo v tako imenovanem dialektičnem procesu. Po eni strani je verska vsebina, ki je že sama po sebi reflektirana snov posameznikovih izkušenj iz preteklosti oz. krščanske Cerkve, tista, ki opredeljuje religiozno in krščansko vsebino posameznikovih sedanjih izkušenj; po drugi strani ta verska vsebina zgolj z oznanjevanjem ne vodi k učenčevi religiozni izkušnji. Do slednje lahko učenec pride predvsem na podlagi osebne religiozne izkušnje, ki mu tukaj in zdaj omogoča, da spozna Jezusovo odrešenje v luči krščanske izkustvene zgodovine. Zato je za Höferja zgolj frontalno poučevanje o religioznih pojmi in pojavih ne-produktivno. »Gre za operiranje z vsesplošnimi pojmi, ki pogosto ne temeljijo na dejanskih izkušnjah tako govorca kot slušatelja. Če želimo delati s pojmi, je potrebno to, kar ti pojmi predstavljajo in povzemajo, porazdeliti na konkretne situacije in jih navezati na posamezne izkušnje.« (Höfer in Höfler 1974, 51) Ob tem pa je treba šolati tudi oči, s katerimi učenec gleda na doživljajski svet oz. interpretira to, kar se mu je pripetilo. »Prazne religiozne izkušnje postanejo slepe, gluhe, neproduktivne. Ja, lahko celo tiščijo in uničujejo, če niso povezane z različnimi čutnimi ravni življenja, s pomočjo katerih si jih lahko osvetlimo« (Guardini 1974, 11). Zato se po Höferju religiozna edukacija ne odvija v prvi vrsti na intelektualni, temveč afektivni in izkustveni ravni, kajti »tretje oko« oz. religiozni organ ni omejen zgolj na človekovo duhovno dimenzijo. »Pri religioznih izkušnjah so poleg 'duhovnih' veliko bolj aktivne čustvene in telesne funkcije. Tako pridemo do spoznanja, da je potrebno moč, ki jo ima religiozna izkušnja, uporabiti, saj nagovarja

človeka kot celostno bitje.« (9) To je tudi razlog, da se Höfer pri doživljanju in prepoznavanju religioznih izkušenj poslužuje različnih izkustvenih in gestalt pedagoških metod (kot npr. bibliodrame, kreativnega pisanja, petja, meditativnega plesa, modeliranja, muziciranja, risanja) (Nežič Glavica 2013, 63–64). Njegov prispevek se zato kaže v globinskopsihološki eksegezi Svetega pisma (Höfer 1997, 2001) in njegovem izkustvenem načinu posredovanja svetopisemskih vsebin, ki učencu omogočajo vsestransko podoživljanje lastnih dogodkov skozi prizmo Boga, pa tudi njihovo kritično refleksijo (Höfer in Höfler 1974, 49).

5. Sklep

Izkustveno učenje zopet postavlja v ospredje celostni pristop k učenju in poučevanju, ki ga je v 70. letih prejšnjega stoletja pričel vključevati v tedanji religiozni pouk pri otrocih tudi Albert Höfer. Höfer je na podlagi izkušenj iz lastnega pedagoškega dela doumel, da katehetski model faktografskega učenja in poučevanja religioznih vsebin ponuja zgolj »distancirano«, ne izkustveno versko znanje, ki ga učenec v mnogih primerih ne zna uspešno aplicirati oz. integrirati v svoje življenje – kar lahko povzroči, da se začne od verskega znanja oddaljevati, v najslabšem primeru pa ga celo zavrne.

Ta problem je aktualen zlasti znotraj slovenske birmanske pastorage (Vesel Mušič 2015, 219), saj se srečujemo z velikim osipom mladih po birmi. Trenutno stanje v birmanski pastorage kliče po njeni redefiniciji in ovrednotenju kakovostnih metodoloških pristopov. Pri tem se lahko slovenska birmanska in mladinska pastorage zgledujeta tudi po izkustvenih in gestalt pedagoških pristopih Alberta Höferja, ki postavljajo v središče religioznega pouka učenca in njegove konkretne izkušnje. Vključevanje in reflektiranje učenčevih izkušenj, ki izhajajo iz biografskih izkušenj (aktualnih problemov in izzivov) ali izkušenj iz simuliranih situacij, učencu omogoča, da pri učnem procesu sodeluje dejavno in celostno. Izkušnja predstavlja pomemben vir učenja, saj učencu po eni strani zagotavlja povezanost z abstraktnim (verskim) znanjem, po drugi strani pa mu omogoča učinkovitejši transfer znanja, ki ga bo lahko prenesel v konkretne (življenjske) situacije.

Izkustveni pristop po Albertu Höferju poleg posredovanja novega znanja uspešno spodbuja in kakovostno pogloblja tudi učenčev osebni in duhovno-religiozni razvoj – učencu namreč v okviru kontinuiranega učnega procesa s pomočjo izkustvenih in gestalt terapevtskih elementov omogoča, da do učne vsebine vzpostavi poglobljen odnos, ki ga nagovarja na eksistencialni ravni in ga tako spodbuja k samorefleksiji in osebni rasti. Z uzaveščanjem (biografskih) izkušenj Höfer učenca senzibilizira tudi za »signale Transcendence« in ga s tem dela dovetnejšega za (nove) religiozne izkušnje. Na tak način se izkustveno spoznavanje religioznih vsebin lahko razvija v »versko znanje«, ki učenca kasneje vodi k celoviti osebni veri, pa tudi aktivni drži v Cerkvi.

Reference

- Beard, Colin, in John P. Wilson.** 2013. *Experiential Learning: A handbook for education, training and coaching*. London: KoganPage.
- Bollnow, Otto Friederich.** 2014. Erfahrung: Begriff und Theorie. V: *Erfahrung - Erfahrungen*, 17–50. Ur. Johann Bilstein in Helga Peskoller. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-00020-2>
- Boydell, Tom.** 1976. *Experiential learning*. Manchester monographs 5. Manchester: University of Manchester in Department of Adult Education.
- Burow, Olaf-Axel.** 1988. *Grundlagen der Gestaltpädagogik*. Dortmund: Verlag modernes lernen.
- Centa, Mateja.** 2018. Gešalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev. *Bogoslovni vestnik* 78:429–442.
- Combe, Arno, in Ulrich Gebhard.** 2007. *Sinn und Erfahrung: Zum Verständnis fachlicher Lernprozesse in der Schule*. Opladen: Verlag Barbara Budrich in Farmington Hills. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf00pz>
- Dewey, John.** 1938. *Experience and Education*. New York: The Macmillan Company.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fatzer, Gerhard.** 1998. *Ganzheitliches Lernen: Humanistische Pädagogik, Schul- und Organisationsentwicklung*. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Guardini, Romano.** 1974. *Religiöse Erfahrung und Glaube*. Mainz: Topos-Taschenbücher.
- Höfer, Albert.** 1997. *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerkbuch*. München: Don Bosco Verlag.
- . 2001. *Von der Hoffnung der Liebenden: Beziehungskrisen und biblische Therapie*. München: Topos plus Verlagsgemeinschaft.
- . 2003. *Spuren Gottes in meinem Leben*. München: Don Bosco Verlag.
- . 2005. Gestaltpädagogik von und nach Albert Höfer. *Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge*, št. 39:7–9.
- Höfer, Albert, in Alfred Höfler.** 1974. *Das Glauben lernen: Schwerpunkte der Religionspädagogik*. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer.
- Höfer, Albert, Elisabeth Lachmayer, Manfred Glettler, Werner Reischl in Ewald Ules.** 1982. *Gestalt des Glaubens: Beispiele aus der Praxis gestaltorientierter Katechese*. München: Verlag J. Pfeiffer.
- Jarvis, Peter.** 2003a. Izkustveno učenje in pomen izkušnje. *Sodobna pedagogika* 54:94–103.
- . 2003b. Učenje iz izkušenj: Revidiran model učenja iz izkušenj. *Andragoška spoznanja* 9:19–29. <https://doi.org/10.4312/as.9.2.19-29>
- Klaushofer, Johann.** 2004. Die Glaubens-Gestalt: Albert Höfer und seine Wurzeln. V: *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 1, *Unser Menschenbild*, 78–82. Ur. Albert Höfer in Katarina Steiner. Graz: LogoMedia-Verlag Graz.
- Kohler-Spiegel, Helga.** 2008. *Erfahrungen des Heiligen: Religion lernen und lehren*. München: Kösel-Verlag.
- Kolb, David.** 1984. *Experiential Learning: Experience as The Source of Learning and Development*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Kraner, David.** 2018. Comunicazione ed educazione nel era dei nuovi media. *Associação Nacional de Educação Católica do Brasil*, št. 156:12–22. <https://doi.org/10.22560/reanec.v43i156.107>
- Malinen, Anita.** 2000. *Towards the Essence of Adult Experiential Learning: A Reading of the Theories of Knowles, Kolb, Mezirow, Revans and Schön*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House
- Marentič Požarnik, Barica.** 1992. Izkustveno učenje - modna muha, skupek tehnik ali alternativni model pomembnega učenja? *Sodobna pedagogika* 43:1–16.
- . 2003. *Psihologija učenja in pouka*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Mijoč, Nena.** 1995. Izkustveno učenje – enakovredna pot do znanja. *Andragoška spoznanja* 1, št. 1–2:39–41. <https://doi.org/10.4312/as.1.1-2.39-41>
- Nežič Glavica, Iva.** 2013. Der erfahrungsorientierte Ansatz bei Albert Höfer. V: *Gestaltpädagogik heute und morgen: Eine Bewegung mit Zukunft; Kongress für Integrative Gestaltpädagogik und heilende Seelsorge nach Albert Höfer*, 61–67. Ur. Stanko Gerjolj in Franz Feiner. Ljubljana: Salve d. o. o.
- . 2017. Izkustveno učenje in poučevanje po Albert Höferju. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Reichel, René, in Eva Scala.** 2005. *Das ist Gestaltpädagogik: Grundlagen, Impulse, Methoden, Praxisfelder, Ausbildungen*. Münster: Ökoptia Verlag.
- Rendle, Ludwig.** 1997. Erfahrungsorientierung – Ganzheitlichkeit – Gestaltpädagogik: Die Ge-

staltpädagogik Albert Höfers als Basis für erfahrungsorientiertes und ganzheitliches Lernen. V: *Leben fördern – Beziehung stiften. Festschrift für Albert Höfer*, 46–55. Ur. Hans Neuhold. Graz: Institut für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge.

Stegu, Tadej. 2014. Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti. *Edinost in dialog* 68: 135–143.

Stein, Roland. 2005. *Einführung in die pädagogische Gestaltarbeit und die gestalttheoretische Sicht von Störungen*. Stuttgart: Schneider Verlag Hohengehren.

Ščuka, Viljem. 2004. Naravno učenje: Vzpodbuja nje učenja po gestalt načelih. <https://www.google.si/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=%C5%A1%C4%8Duka+naravno+u%C4%8Denje> (pridobljeno 15. januar 2017).

Vesel Mušič, Polona. 2015. Utrip birmanske pastoralne v Cerkvah na Slovenskem: Ugotovitve in pobude. Ljubljana: Salve, Teološka fakulteta.

Vodičar, Janez. 2018. »In boste moje priče« (Apd 1, 8). *Bogoslovni vestnik* 78:9–15.

Walter, Gordon A., in Stephen E. Marks. 1981. *Experiential learning and change: Theory design and practice*. New York: John Wiley & Sons.

Warner Weil, Susan, in Ian McGill. 1989. *Making Sense of Experiential Learning: Diversity in Theory and Practice*. Buckingham: SHRE in Open University Press.

Ziegenspeck, Jörg. 1993. Hintergrundinformationen zu einem praktisch bedeutsamen und theoretisch interessanten Erziehungsfeld. *Zeitschrift für Erlebnispädagogik* 13:5–11.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,203—210

Besedilo prejeto/Received:04/2019; Sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 271-472

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Sando>

Dragomir Sando

Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church

Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi

Abstract: Authentic Christianity has its own concept of upbringing and education, based on the Biblical perspective of man and of entire reality, and developed and elaborated during past centuries through practice and experience. The upbringing offered by the modern culture has always been and still is predominantly humanistic. The ideal of upbringing and its goals, as well as the methods of education, depend on basic presumptions of such culture. Like everything else, pedagogical thought depends on the apprehension of the world, of man and of their final goals. The term »education« comprehended this way gets completely new, different contents and meaning. It is not just a mere acquisition of knowledge from one or several fields, but it has more of an anthropological and ethical and even deep spiritual meaning. Educational – to put it differently – formation means renewal of God's image in man, its discovery and further development. Simple people, uncontaminated by superficial experience of solely intellectual upbringing, have never forgotten that deep ethical meaning of the world image which also implies organic relation between education and ethics, education and spiritual life in general.

Key words: Church, education, upbringing, liturgy, spirituality

Povzetek: Pristno krščanstvo pozna svoje lastno pojmovanje vzgoje in izobraževanja, temelječe na biblijskem pogledu na človeka in na celotno resničnost, ki se je v preteklih stoletjih razvilo in izostrilo skozi prakso in izkušnjo. Vzgoja, ki jo ponuja moderna kultura, je bila in je še vedno pretežno humanistična. Ideal vzgoje in njenih ciljev – prav tako vzgojnih metod – je odvisen od temeljnih predpostavk tovrstne kulture. Kakor vse drugo, je tudi pedagoška misel odvisna od razumevanja sveta, človeka in njegovih končnih ciljev. Tako razumljen izraz »vzgoja« dobiva povsem nove, drugačne vsebine in pomene. Ne gre zgolj za pridobitev znanja z enega ali več področij, temveč ima to poudarjeno antropološki, etični in celo globok duhovni pomen. Vzgojna formacija – če uporabimo drugačen izraz – pomeni prenovitev božje podobe v človeku, njeno odkritje in

nadaljnje razvijanje. Preprosti ljudje, ki so obvarovani površne izkušnje izključno intelektualne vzgoje, niso nikoli pozabili na tisti globlji etični pomen podobe sveta, ki med drugim predvideva organski odnos med vzgojo in etiko, vzgojo in duhovnim življenjem nasploh.

Ključne besede: Cerkev, izobraževanje, vzgoja, liturgija, duhovnost

1. God-Man Jesus Christ as Alpha and Omega of education

Pedagogical thought depends on the apprehension of the world, of man and his final goals. The meaning of upbringing depends on the meaning of man's life, and the meaning of man's life depends on the grounds his life is based on and on the final goals he is striving to realize. These two bases influence not only one's upbringing, but also the methods of upbringing themselves.

Giving the complete meaning and contents to the concept of upbringing is only possible by finding true grounds of upbringing and of its final goals. For the Christian experience and perspective of reality these grounds are foremost anthropological, Christological and ecclesiological. That means that it is necessary to return to the Christian anthropology, first to find the Christian nature and the goal of human image and human being, to know how to nurture that human being and how to educate him so that he could achieve his Christian purpose. When a thought based on Revelation starts to deal with the concept of man, it also touches God Incarnate/God-Man, that is the Christological basis and the orientation of everything that exists, thus of the man as well. (Janaras 2004) The encounter of God and man and the achievement of eternal goals of a human being is executed and achieved in the mysterious significance of the Church which is at the same time the workshop of salvation, transfiguration and theosis/deification. By its nature a man is not just an individual, he is also a part of community, which is why his upbringing has to have not just individual character and meaning, but also social – i.e. the ecclesial ones. (Amphilochius 2000)

A man is a cosmic being who lives in the world, imbued and conditioned by this world, but also the being which gives sense to the world. While speaking about the basis of upbringing, it is necessary to have at least a short review of and a brief idea about the entire creation as a unity; about the possibilities contained in it, existing in it; and about the possibilities of a man as a physical being. The review of the basis of Orthodox upbringing, its methods and goals would be incomplete if it did not include the most tragic fact of human history: the Fall of Adam and Eve. Perceived through the prism of the original sin, upbringing obtains soteriological character. (Nelas 2001) Upbringing perceived in such a manner is not just education of man, but also his salvation from sin, evil and death. Thus, the entire methodology of education apprehended this way is not just the methodology of education but the methodology of salvation as well. The goal of up-

bringing is not just enlightenment and fulfilment of a child's soul by truth, beauty and goodness, but primarily liberation of a human being from imperfections and evil which darken his soul and prevent him from accessing and accepting the truth in a full way.

Education is not just pure acquisition of knowledge from one field or from many fields, but it also has anthropological and ethical, even deep spiritual sense. Education or – to put it differently – formation means renewal of God's image in man, its discovery and further development. Education is the renewal and structuring of a man according to the image of the One who created him, and man's feeding on eternal God's light, truth, beauty and goodness – all the divine perfections. (Tomasović 2000)

Such an approach to upbringing does not exclude modern pedagogical experience. It gives foundations, cohesion, stability and sense to everything that is healthy in this experience, revealing man's true image and his eternal purpose.

Lately the term Orthodox pedagogy has been regarded as the school subject, one of the disciplines of the Orthodox thought whose contents are being articulated in the form of a program for the needs of ecclesiastical education in schools. This subject is variously regarded and has different concepts at different faculties and high schools within the local Churches. Orthodox pedagogy is regarded as one of defined fields of academic theology which uses scientific methods of research. The basic deficiency of such kind of a study is its detachment from the Church, acquisition of scientific form or specialization which is cherished outside the Church and without real connection with it. Parallel to that term, another term has also started to be used – catechetics, which deals with practical needs in the field of pastoral-pedagogical activities of the Church, without deeper systematic-theological rooting.

2. Ecclesiological dimensions of pedagogy

Orthodox pedagogy can and should represent an important element when considering relations in Orthodox upbringing which make one of the dimensions of the Church life. Even if it is true that theology and ascetic experience of Christian life are two different things, it should not be thought that one excludes and then annuls the other. The Orthodox Christians of modern times do not need so much the science or professional competence which use rational methods of studying pedagogical processes and find their natural place in academic institutions. Instead of that there is a vivid need for theological devising of the existing pedagogical communication which shall, in an appropriate way, be derived from the experience and practice of Orthodox upbringing and in a pleasing manner confirm that experience. In other words, the Orthodox Church needs authentic Christian pedagogy as theology.

The crucial criterion of credibility of the Orthodox theology is its deep rooting in the tradition of the Church. Truly Orthodox education can only be the one whi-

ch is based on pedagogical tradition of Orthodox Christianity. This vivid pedagogical tradition gives ability to our generation to consider pedagogical relations of the faithful in the grace of the Holy Spirit. Nourishing of the Holy Tradition in the Church life does not mean adhering to formality and traditional forms of order and system or canon observed mechanically, as some magical, recipes of truth authorized by the Church. Commitment to the Orthodox tradition does not mean commitment to educational formulas or rules of behavior, but living in the truth of relations in Christ, in the light of the Holy Spirit. (Schmemman 1993, 57)

The experience of personal participation in the relations of Orthodox Christians with children is not the same as knowledge of some pedagogical principles and their application, even if the principles are called Christian or Orthodox. The essence of the pedagogical tradition of the Church is the manner in which the Christian love that nourishes people shows itself in certain historical circumstances and real-life situations. The fullness of Orthodox pedagogical tradition cannot be built by any systematic takeover of instructions or styles of upbringing applied in the past of the Christian world. It is achieved by growing in the sacrament of unity with God, Who in the past led, kept and nourished our fathers and today – in the same manner – in new historical conditions nourishes our children and us.

In the so-called practical theology of the Church of the 19th and 20th century there was the syndrome of simplifying and reorganizing the pedagogical tradition of the Church from the moral point of view. The temptation of moralism related to insensitivity of Christians for responsible participation in historical events and with pathos of unconditional fulfilment of Christian duties. In certain sense, the entire second millennium of Christianity, and especially its second half, can be understood through domination of ethical construal of faith. However, it was just recently that the focus of interest of practical theology shifted towards deeper ecclesiological considerations. A change is happening in the general practice and a shift of Christian devotion from predominantly moralistic one to predominantly Church theology. The ones who are aware of the change strive to articulate the Orthodox pedagogy and other fields of practical theology as one of the aspects of Orthodox Christian ecclesiology. (John 2013)

The Orthodox ecclesiology as consideration of the Church characteristics cannot mean analyses of some external subject, but it is the matter of personal and common experience of Christians, of us as Church and of our personal relations as the Orthodox. The relations of love in Christ cannot be spoken about while excluding personal participation in such relations, or while taking it independently from existential position which the participation itself implies. Relations in Christ are the only relations that are studied in Orthodox pedagogy. Christ's love is the only place where to search and recognize authentic Orthodox upbringing. In the second half of the 20th century the so-called critical theory appeared dedicating much attention to differentiating between the true and false conscience of a man. This difference becomes especially conspicuous in pedagogical intentions of adult people. Critical science harshly stepped forward against empirical research and their numerical neutrality in all social sciences, including pedagogy.

The interest that should manage knowledge is emancipation, liberation of human beings, which represents more than usual practical interests of science in Western world. The activities of upbringing and education, socialization and nourishing of young generations should be liberated from all the ideological preconditions dictated by the proponents of social power.

3. Modern challenges of education in relation to the tradition of the Church

Today the term pedagogy is regarded as the science of upbringing, based on the results of empirical researches, but also as the philosophy of upbringing always backed by some value judgement. Pedagogy can also mean a set of practical instructions for children's upbringing. These different understandings of pedagogy should not be mixed, so as not to allow someone's individual thinking to be regarded as a scientific fact. The history of social sciences and humanistic disciplines has been marked by periods of extreme predominance of one term over other terms, when that particular term becomes the key for understanding of the entire perspective on the world. The categories of order and reasoning, that is of system and rationality, were the key ones for determining pedagogical standpoints of the modern time, as well as for defining pedagogy as a science in general.

A scientist always lives in dual reality: the one which he is analyzing and the other one which he is creating by his theories. The reality changes every time when people change their theoretical views on it. This principle also stands for upbringing of children. The existing relations with children cannot be rejected or disputed, just somebody's theoretical standpoints regarding them. The communication with children is being built as an integral part of life, and the meanings of that communication can be chosen, construed in different ways and considered on the bases on different grounds. The adults view the child's world in one possible way, which is predetermined by the structure of their senses, by their standpoints, beliefs and expectations. What this world is, people cannot know, irrespective of their perspective. Therefore, the pedagogical intentions of individuals are always conditioned by their feelings, experiences, notions that lead them, theories that they advocate, methods that they use, interests, needs, wishes and values they are following.

People do not see the world around them the way it is, they rather see it depending on what they themselves are. Consequently, childhood has always mainly been mental creation of the adults, created on the basis of their ethical and pedagogical beliefs. Children always exist and live in a relation to the world of adults. The truth about children is not comprehension of a child the way the child is, but always the comprehension of child's relation to adults and to adults' needs relative to the child. Therefore, it is important in pedagogy that the presumptions of scientific exploration, and/or philosophical approach be clearly and articulately stated. In our time, these should be orthodox values, which value both the per-

sonality of a mature person and the personality of a child. An important question is from which standpoint the theorists of pedagogy are presenting their opinions. If they act in conformity with their personal interest, justification or intentions or in conformity with interests of a group which they belong to, their theories cannot be accepted as indisputable scientific achievements.

4. Liturgical catechism as all-pervading

The question is: What to do and how to proceed, but also which answer to give to all these questions and conclusions? One of the key answers is given in the Sacrament of Liturgy. (Blasse 1999) Without liturgy there is no theology, no Church, no spiritual life. In the Orthodox Church as in divine-human organism we also find included »the unsearchable riches of Christ« (Eph. 3:8, RSV). Through divine services and its own methodology the Church reveals »the plan of the mystery hidden for ages in God who created all things« (Eph. 3:9). Serving to God presents »good works, which God prepared beforehand, that we should walk in them« (Eph. 2:10) and not only to earthly creatures, but to heavenly ones as well. That wisdom of God, revealed in the Church, makes the Church our school. In it as such – education is permanent. (Basil the Great 1991) Both in its nature and in its activity, the Church gives not only knowledge, but also the ways for its acquisition (methods of learning – virtues). All that it is and that it has as a goal, in conformity with the words of the Apostles, is that the faithful »may have power to comprehend with all the saints what is the breadth and length and height and depth« of the Church since they are »built upon the foundation of the apostles and prophets, Christ Jesus himself being the cornerstone« (Eph. 2:20); »to know the love of Christ which surpasses knowledge, that you may be filled with all the fullness of God« (Eph. 3:18-19). (Balashov 2007) The one who is filled by the power of the Holy Spirit with divine blessing in the Church, may not possess piles of knowledge of God, man and the world, and nevertheless he possesses the manner of adopting virtues, i.e. the manner of adopting health of soul and body, true enlightenment and eternal life. Biblical terms such as »putting on Christ« (Gal. 3:27), »formation of Christ in us« (Gal. 4:19), »dwelling of Christ in our hearts« (Eph. 3:17), »strengthening with might through his Spirit« (Eph. 3:16); calling man »God's temple« (1 Cor. 3:16) and underlining the fact »the Holy Spirit dwells within us« (2 Tim. 1:14) – confirm that »to be filled by the fullness of God« has deeper and more organic meaning. By the same symbolic, that deeper meaning shall be seen in Church education and upbringing. Our vocation is to be sanctified wholly, soul and body (ref. 1 Thess. 5:23); that is the law, rule of faith, logic and nature of Gospel faith. (Sando 2016)

The integrity of the Orthodox, and thus of Christian pedagogy is especially visible in divine services. Divine service means to be fed on the Bread of Life or to »acquire the Holy Spirit« as Saint Seraphim of Sarov used to say. This mystery of divine service in which both the world and man reach their fullness is recognised and embraced in the Holy Communion. Liturgy indeed gives us full truth and full life of the

Church as the holy Sacrament of life. Divine service enables the Church to be visible and tangible as the true Body of Christ. It is not just mere religious ritual, but the Sacrament of the Church revealed through the fullness of Christian life. (Sando, 2014) Therefore, divine service represents the entire drama and the whole divine salvational economy (oikonomia) of our salvation. The entire divine revelation of the Old and the New Testament lives in it, both as memory (Greek: Anamnesis) and as actuality, through the action of the Holy Spirit. That is a unique reality: we recognize Christ in liturgy, where – as the prayer says – »He is forever eaten yet is never consumed, but He sanctifies those who partake of Him«. Thus, divine service is the place where we recognize Christ as our Teacher or, better to say, where He recognizes us and embraces us as His own (Gal. 4:9). This is why we chant after taking part in the communion with Christ's Body and Blood in liturgy: »We have seen the True Light! We have received the Heavenly Spirit«. Consequently, liturgy as a perfect school is not only memorizing the past, but also knowledge of the future, i.e. of what shall happen in eternity. Liturgy reveals what Church is in its essence, but also testifies to us about its hierarchy and its growth during history. Liturgy reveals to us the Church ethos. In that we find as a discovered given prayerful ethos of the Church, and all of its bountiful worship which we derive from the Biblical catechesis as the focus and the mirror.(Schenborn 2006) »But our opinion is in accordance with the Eucharist and the Eucharist in turn establishes our opinion.« (Iriney Lyonsky 2014)

5. Understanding education and upbringing in the Church

Liturgical catechesis in its most perfect form is a Church-catholic one as God-Man Christ is Himself that catholic, universal sacrament of the Church. Just as the Liturgy is served »in memory of our Lord and Savior Jesus Christ« and just as it announces His death and resurrection »until he comes« (1 Cor. 11:26). Catechesis is Church-catholic as it derives from centuries-long catholic tradition, that is from the tradition which comprises in it the experience of not just one or two generations, but of all the generations of the Church. (Ziziulas 2001) It is catholic because it speaks, as Liturgy, to all the ages – from a small child to an old man, respecting the dignity of each of them separately. A very small child, if baptized, is a full-fledged member of the Church; from the very moment of baptism it gets the »voting right« and all the other rights. In that way the Church grants such a dignity to man from his birth on, which no one else can give. (Schmemman 2001, 112)

In addition, liturgical catechism is prayerfully-repentant. Why? Because there is no true and healthy word about God, let alone true knowledge of Him, without – repentance. Thus, every word of the Church, especially every liturgical word is drenched from the very beginning in tears of repentance and imbued by repentant spirit and prayer. If catechesis does not have such a spirit in it, it stops to be the word which gives birth, which renews, and which truly enlightens and nourishes. Liturgical catechism is biblical as the divine service – and especially the holy liturgy – is nothing else but a Bible sung as prayer. For liturgy the Bible is its Book,

the Book of the Church. The liturgy is by its innate character, its lively and effective meaning, inspired by the same Spirit as the Bible. Through liturgy the Bible stops to be some stone-cold symbol of the past in which God revealed Himself to the elected ones, once for all in some ancient times: based on the Bible, liturgy is lively and experienced reality which is always now. Liturgical catechesis roots on the theological foundations of the Church Fathers. Theology of the Church Fathers reached its peak in divine worship and liturgical theological thought. It is the healthiest fruit of the soul of the ones who know God; the most beautiful word which was conceived in them and born from their meeting with Christ, which they turned into prayer. Orthodox theology (truths of faith, dogmas) and Orthodox nature (ethos, ethics) are found inside divine services in their organic context: they are seen there as sacraments and holy virtues of life, not as abstract objectivized systems of thoughts and ethics. Only in such context real catechism can reveal the truths of faith and life. (Janaras 2008)

Liturgical catechesis is iconic as icons are primarily ecclesial-liturgical messages to those they are intended for. Should we try to find a general formula for iconography or wall/fresco paintings (*zoografiki*, paintings of life), we could easily say that the holy hand-painted frescos and other icons could be called »Gospels in colors«. Both the holy icons and the Gospels present and testify the same Truth, the difference being that in the former it is done by color and in the latter, it is done by word. Therefore, the holy hand-painted icons are called »theology in colors«. The stated truth is the evidence that the holy icons are intended for all the faithful and lovers of this kind of expression, regardless of their level of education, knowledge or their literacy and spiritual maturity.

References

- Amphilochius, metropolitan.** 2000. *The Basics of Orthodox Education and Uprying.* Vrnjačka Banja: Interpress
- Balashov, Nikolay.** 2007. *On the Road to the Liturgical Reform.* Novi Sad: Beseda.
- Basil the Great.** 1991. Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας: Ομιλία [Eis tous hagious tessarakonta martyras: Omilia] 19, 2. BEP 54.
- Blasse, Grigorije.** 1999. *Herr, Erleuchte meine Dunkelheit.* Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.
- Blum, Antonie.** 2003. *On the Road to the God of the Living.* Cetinje: Svetigora.
- Irinej Lyonsky.** 2014. *Against Heresies.* Belgrade: Christian Road.
- Janaras, Hristo.** 2004. *The Truth and Unity of the Church.* Novi Sad: Beseda.
- . 2008. *Alphabet of faith.* Novi Sad: Beseda.
- John, bishop.** 2013. *Temple and Art.* Nis: Diocese of Nis.
- Nelas, Panajotis.** 2001. *Worship in Christ.* Belgrade: Christian thought.
- Sando, Dragomir.** 2014. *Serving as a basis for education and upbringing in the Church.* Beograd: Alexandria.
- Schenborn, Christoph.** 2006. *Anthropology, christology, problem of will.* In: *Aspects of the philosophical and theological thought of Maximus Confessor.* Niksic: s.n.
- . 2016. *Orthodox Pedagogy.* Belgrade: Holy Archdiocese Synod of the Serbian Orthodox Church.
- Schmemman, Alexander.** 1993. *For the life of the world.* Belgrade: Orthodox Theological Faculty.
- . 2001. *Liturgy and Life.* Atos: Monastery Hilandar.
- Tomasović, Mirko.** 2000. *God Logos.* Belgrade-Athens: s.n.
- Zizioulas, Jovan.** 2001. *Ecology Thesis.* Novi Sad: Beseda.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,211—223

Besedilo prejeto/Received:07/2018; Sprejeto/Accepted:07/2018

UDK/UDC: 27-18

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Cunk>

Anžke Cunk

Človek je po svoji naravi ustvarjen k stremljenju po večni lepoti

Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty

Povzetek: Človek je ustvarjen po Božji podobi, o čemer lahko beremo v Svetem pismu, v poročilu o stvarjenju. To je eden izmed glavnih razlogov, da že po svoji naravi stremlji k večni Lepoti, ki je Bog sam. Človekova lepota je bila pogosto navdih številnim avtorjem. Tako v naši razpravi želimo najprej prikazati nekatere temeljne vidike razumevanja lepote skozi zgodovino, postaviti njeno izhodišče v Boga Stvarnika ter na koncu pokazati in poudariti, kako se ta lepota odraža v bogoslužju, ki je izraz našega največjega češčenja in zahvaljevanja. Ker pa je pri bogoslužju prostor samo za najlepše in najplemenitejše, kar človek lahko podari Bogu, je toliko pomembnejše, da ga ohranimo čisto in neokrnjeno v duhu liturgične prenovе II. vatikanskega cerkvenega zbora ter vanj ne vnašamo trenutnih »modnih muh«, ki ustvarjajo zmedo, razklanost in ga na koncu siromašijo.

Ključne besede: bogopodobnost, lepo, velika teorija, Stvarnik, skrivnost, plemenita lepota, bogoslužje

Abstract: Man was created in the image and likeness of God as it is described in the Book of Genesis. This is one of the main reasons that man in his nature strives toward the eternal beauty which is God himself. Man's beauty has often been an inspiration to numerous authors. Thus, the objectives of this discussion are to depict some fundamental aspects of understanding of beauty through history, to expose its basis in God the Creator, and to finally show and emphasize how this beauty is reflected in the liturgy which is the expression of man's greatest adoration and celebration of God. Liturgy is the place for the most beautiful and noble of what man can offer to God. Therefore, it is of great importance to keep the liturgy pure and unblemished in the spirit of the renewal called for by the Second Vatican Council and to avoid the implementation of short-lived trends which eventually impoverish liturgy by generating confusion and disunity.

Key words: the likeness of God, beauty, the great theory, Creator, mystery, noble beauty, liturgy

1. Uvod

V članku se bomo ukvarjali Prispevek obravnava pojem lepote, vtisnjen zapisan v samem bistvu človeka. Človekov temeljni razlog za iskanje lepote je njegova bogopodobnost, saj je Bog Lepota sama. Človekova bogopodobnost je zapisana v Prvi Mojzesovi knjigi, kjer se govori o stvarjenju sveta: »Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!« (1 Mz 1,26) S to tematiko so se v zgodovini ukvarjali številni avtorji, ki so na podlagi različnih teorij lepega poskušali človekov izvor utemeljiti razumsko. Tako se je izoblikovalo več poti, ki nas znotraj krščanstva privedejo do Stvarnika. Ena izmed teorij je tako imenovana »velika teorija lepega« (Tatarkiewicz 2000, 98–102), ki pravi, da je pojavna lepota odsev nepojavne lepote, o čemer je med drugimi pisal Dionizij Areopagit (2008). Druga teorija pravi, da preko lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika – kar so zagovarjali Bazilij Veliki, Gregorij iz Nise (1930, 22–23), Albert Veliki (Hlebs 2005, 78), Bonaventura, Joannes Duns Scot in Tomaž Akvinski. Avtorji, kot so Dionizij Areopagit, Nikolaj Kabasilas idr. pa so menili, da je lepota del skrivnosti in tako jo je skozi stoletja opredeljevala tudi Cerkev, danes pa uporabljamo izraz »plemenita lepota« (B, tč. 124). Preko vseh teh teorij se človek po krščanskem razumevanju lahko dokoplje do začetnika lepote, Stvarnika samega, ki je tudi Lepota sama.

2. Razumevanje lepote kot odsev razumevanja lepote moškega ali ženskega telesa

Tatarkiewicz pomen izraza »lepo« skozi zgodovino razlaga takole:

»Kar mi imenujemo lepo, so Grki imenovali καλόν, Rimljani pa pulchrum in ta latinski izraz se je ohranil od antike do srednjega veka, iz latinščine pa izginil šele v renesansi, ko ga je zamenjal novi pojem bellum. Nov izraz je bil posebnega izvora: nastal je iz izraza bonum (»dobro« ob pomoči pomanjševalnice bonellum, na kratko bellum) in se je na začetku uporabljal samo za žensko in otroško lepoto [...] Za en in isti koren, καλόν in καλός, pulchritudo in pulcher, bellezza in bello, lepo in lep, imajo antični in novoveški jeziki najmanj dva izraza – samostalnik in pridevnik. Pravzaprav sta potrebna dva samostalnika, saj s prvim označujemo konkretno lepo stvar, z drugim pa abstraktno podobo lepega. Grki so to počeli tako, da so konkretno lepo označevali s (samostalniškim) pridevnikom καλόν, καλός pa so prihranili za abstrakcijo.« (2000, 95)

O poimenovanju lepega zanimivo govori znamenita Heziodova pripoved o svatbi Kadma in Harmonije v Tebah, na kateri so muze mladoporočencema prepevale verze: »To, kar je lepo, ugaja, kar ni lepo, ne ugaja.« (Eco 2009, 37) Te verze so uporabljali tudi poznejši pesniki, kot sta Teognis (6. stoletje pr. Kr.) in Evripid (480–406 pr. Kr.), ki je zapisal: »Kaj je modrost? Kateri božji dar je lepši smrtnikom, kot držati nad sovražnikovo glavo zmagovito roko? Lepo vselej ugaja.« (Eco 2009, 39)

Vse do Periklejeve dobe pa pri Grkih ni obstajala lastna estetika in teorija lepote. Pojem lepote je ovrednotilo tudi preročišče v Delfih in povedalo, da je tisto, kar je najpravičnejše, najlepše.¹ Najpogosteje pa so stari Grki povezovali ta pojem s trojansko vojno, ki se je začela zaradi neustavljive Helenine lepote, čeprav ni kriva za vse boje med Trojanci in Ahajci. O tem je pisal Homer (8.–7. stoletje pr. Kr.) v delu Iliada:

»Ni jim zamere Trojancem pa v čvrstih golenkah Ahajcem, kadar za tako ženo dolge trpijo in nadloge, saj je za čudo podobna nesmrtnim boginjam v obličje. Vendarle mora od tod, pa bodi lepote še take, zlo za nas in otroke, če dlje ostane med nami! To so dejali. A Priam glasno povabi jo k sebi: »Helena, ljubi otrok, le bliže, sem k meni se usedi, prejšnjega vidiš moža tu, ljube ti znanke in svake; nisi mi ti zakrivila, bogovi so krivi gorja mi, ti so nagnali nad nas Ahajcev vojsko solzonosno.« (Eco 2009, 38)

V danem primeru lahko zasledimo, kako je ženska lepota, premamila trojanskega princa Parisa, da se je zaljubil v poročeno Heleno, kar je bil povod za začetek trojanske vojne. Iz naštetih in drugih namigov na telesno lepoto tako moških kot tudi žensk pa ne moremo sklepati, da homerska besedila že pričajo o zavestnem razumevanju lepote kot transcendentalnega pojma, ki pripada absolutnemu, saj govorijo predvsem o zunanji lepoti. Zunanja podoba pa ni vedno relevantna, saj imamo ljudje različen okus in se težko opredelimo, kaj je lepo in kaj ne.

Podobna besedila, ki opevajo zunanjo lepoto, lahko najdemo tudi v Svetem pismu. Lepota posameznika je navadno povezana z njegovo izvoljenostjo; kot lepi po telesu so opisani vsi veliki mošje v Svetem pismu. Tako lahko vzamemo za primer Mojzesa, ki je opisan kot lep otrok, prav tako Savel in David, lepe pa so tudi izraelske očakinje itd.

»Kljub temu pa človeka ne smemo soditi po zunanosti (gl. Sir 11, 2), zunanja lepota lahko celo postane izvor nesreče kot na primer pri Jožefu, kjer postane razlog za prevzetnost in malikovanje (gl. Ezk 28, 19). Vendar posamezna mesta v Svetem pismu, ki govorijo o lepih ljudeh, le redko podrobno opisujejo njihovo lepoto. Kjer pa jo (gl. Vp 4, 1-7), tam njeni metaforični opisi nakazujejo, da lepota ni prvenstveno domena zunanje podobe, temveč odnosov. Tako je lepota dobesedno »relativna«. Najlepši pa je človek, ki je zazrt v Boga in išče njegovo voljo (gl. Ps 35, 6; Ps 52, 10).« (Matjaž 2005, 15–17)

Ob takem gledanju na lepoto je treba razumeti, da »lepote predmeta ne odražajo le tiste njegove lastnosti, ki jih zaznamo s čutili: v primeru človeškega telesa dobijo pomembno vlogo tudi odlike duše in značaja, ki so zaznavne z očesom duha, ne s telesnim očesom« (Eco 2009, 41).

Opisano razumevanje lepote temelji predvsem na zunanjem gledanju na pogled lepega ženskega ali moškega telesa, kar pa nima povezave z lastnostmi človeka,

¹ Za komparativni pomen koncepta pravičnosti v klasičnih kulturah glej Krašovec 2014, 17–31.

marveč le z obliko in lepoto njegovega telesa. Drugačen pogled na lepoto se začenja uveljavljati šele pozneje z različnimi misleci, od katerih imata največji vpliv Sokrat (470–399 pr. Kr.) in Platon (427–347 pr. Kr.).

Za teorijo lepote je izjemno pomemben Platon s svojim kompleksnejšim stališčem, iz katerega izhajata dve temeljni pojmovanji lepote, in sicer lepota kot harmonija in sorazmerje (izpeljal ga je iz Pitagore) in lepota kot sijaj, ki je poudarjena v delu *Fajdros*. Lepota ima avtonomno eksistenco, ločeno od telesnega nosilca, ki ga zrcali, in ni vezana na ta ali oni čutno zaznavni predmet, kar Platon izpostavlja v *Fajdrosu*:

»... v tukajšnjih podobnostih pravičnosti, premišljenosti in drugih častitljivih (stvari) v dušah ne obstaja noben sijaj, ampak le maloštevilni ljudje prek svojih zatemnjenih organov zrejo rod upodobljenega, tako da se odpravijo k podobam. Tedaj je bilo mogoče videti bleščečo lepoto, tedaj, ko smo skupaj s srečnim zborom sledili Zevsu tudi mi, drugi pa kakšnemu od drugih bogov, in smo uzrli blažen prizor in videnje ter bili vpeljeni v Misterij, za katerega je prav, da ga imenujemo »najbolj blažen« in ga obhajamo, ker smo bili sami celoviti in nismo utrpeli zla, ki nas je čakalo v poznejšem času, ampak smo bili uvajani v skrivnosti celovitih, preprostih, nespremenljivih in srečnih pojavitev ter smo jih motrili v čisti svetlobi, ko smo bili čisti in še ne zaznamovani s tem, kar zdaj nosimo naokrog in imenujemo telo ter smo vanj ujeti kot školjka (v lupino).« (Eco 2009, 49–51)

Joseph Ratzinger podaja zanimivo razlago te Platonove misli, saj pravi, da Platon Lepoto

»pojmuje kot tisti zdravilni čustveni vzgib, ki človeka prisili, da gre iz samega sebe, in ga »navduši«, da se usmeri k drug(ačn)emu od sebe. Človek, pravi Platon, je izgubil sebi namenjeno izvirno popolnost. Zato zdaj nenehno išče prvotno obliko, ki naj ga ponovno ozdravi. Spomin in domotožje ga spodbujata k iskanju, lepota pa ga trga ven iz udobnosti vsakdanjika.« (2008, 50)

Zato lahko povzamemo, da Platon lepoto pojmuje kot del skrivnosti, s krščanskega vidika kot udeležnost pri Bogu.

Človeško telo, predvsem njegova lepota, je bilo v zgodovini vedno poseben vir navdiha. Tako so o lepoti ženske ali moškega večkrat pisali različni avtorji: pesniki, pisatelji in filozofi. Eden takih je tudi Soren Kierkegaard, ki je v knjigi z naslovom *Ali – ali*, ko je razmišljal o naravni lepoti človeka, predvsem o lepoti mladih deklet, zapisal: »Lepota je tisto najvišje. Lepota je zdaj zelo krhka dobrina in zato vidimo to življenjsko stališče uporabljeno zelo poredko« (2003, 450). S podobno problematiko se je ukvarjal tudi nemški filozof Immanuel Kant, ki v knjigi *Dve razpravi* pravi:

»Tisti, ki je prvi žensko pojmil pod imenom lepega spola, je morda s tem hotel reči nekaj laskavega, a je bolje zadel, nego si je nemara sam mislil. Zakaj tudi, če ne štejemo tega, da je njihova postava na splošno bolj fina,

njihove poteze nežnejše in rahlejš, njihovo obličje v izrazi prijaznosti, šegavosti in priljudnosti izrazitejše in prikupljivejše, nego pri moškemu spolu, in tudi če pozabimo koliko moramo dobiti na račun skrite čarovne moči, po kateri navajajo našo strast na sebi ugodno sodbo, so vendar zlasti v naravnem značaju tega spola posebne poteze, ki ga od našega jasno razlikujejo in ki so v glavnem take, da jih moramo označiti z oznako lepote.« (1937, 23)

Pojmovanje zunanje lepote moškega in ženskega telesa je tema, ki so jo v zgodovini osvetljevali z različnih vidikov. Kakšen je današnji pogled na to zunanjo lepoto, v svojem intervjuju lepo ponazarja papež Frančišek, ko se z novinarjem pogovarjata o mladih. Papež je zelo kritičen do kozmetične industrije in plastične kirurgije, češ da ne smemo dovoliti, da bi umetna estetika postala človekova naravna potreba, saj uničuje edinstveno lepoto vsakega posameznika in ga skuša približati estetskemu modelu. Predvsem pa ga skrbi vprašanje, zakaj se sodobni človek ne želi sprejeti takšnega, kakršnega je ustvaril Bog (Frančišek 2018, 32–35).

Zunanja lepota bo pri človeku vedno igrala pomembno vlogo, saj si vsak želi biti lep in drugim ugajati tudi s telesnim videzom. Ob pogledu nanj se človek lahko zaljubi in je srečen, lahko pa ga zunanja lepota pahne v nesrečo in postane zanj celo usodna, kadar porodi zavist in sovraštvo. Zato je po krščanskem razumevanju pomembno, da nobene telesne podobe ne idealiziramo, pač pa znamo v vsakem ustvarjenem bitju zreti njegovega Stvarnika, ki je vse ustvaril »dobro in lepo«.

3. Velika teorija lepega in njene kritike

Hkrati z razumevanjem in poudarjanjem lepega kot zunanje lastnosti človekovega telesa se je izoblikovala tudi tako imenovana »velika teorija lepote«. Zasnovali so jo pitagorejci. Po njihovem prepričanju je lepota stvari utemeljena v popolni strukturi, struktura pa v razmerju delov, ki jih lahko natančno določimo s števili. Začetnik tega mišljenja je bil Pitagora (570–495 pr. Kr.), s katerim se je »rodilo estetsko-matematično videnje vesoljstva: vse stvari obstajajo zato, ker zrcalijo nek red; urejen pa je zato, ker se v njih utelešajo matematični zakoni, ki so hkrati pogoj za obstoj in Lepoto« (Eco 2009, 61). Pitagora je bil matematik, zato je poskušal transcendentni pojem lepote razložiti matematično. Zanj je bilo lepo tisto, kar ima red. To pa je bilo dokazljivo z matematično formulo. O tem je pisal tudi eden največjih grških mislecev, Aristotel (384–322 pr. Kr.), ki je trdil, da »je lepo v velikosti in redu in da so glavne vrste lepega red, razmerje in določenost« (Tatarkiewicz 2000, 99).

Velika teorija lepote je prvo kritiko doživela šele ob koncu antičnega obdobja. Z njo se je spoprijel Plotin (204–270), vendar pa tudi on ni nasprotoval lepemu v smislu razmerja in razporeditve delov, ampak je menil, da lepo ni samo v tem. To je argumentiral takole:

»Prvič, če bi bilo to res, kar zahteva velika teorija, bi lahko bili lepi samo sestavljeni predmeti, ki imajo dele, vendar so lepi tudi svetloba, zvezde ali

zlato, čeprav niso sestavljeni, in drugič, lepota nekaterih razmerij ne izvira toliko iz njih samih, ampak bolj iz duše, ki se z njihovo pomočjo izpoveduje in, s Plotinovo besedo, »preseva« skozi nje.« (Tatarkiewicz 2000, 99)

S to trditvijo je Plotin postavil veliko teorijo pod vprašaj, tako da ni bila več edina teorija lepega, ampak se je pojavila dualistična teorija, ki je bila sprejeta v srednjeveški umetnosti.

Za to ima največ zaslug anonimni pisec Psevdo Dionizij ali Dionizij Areopagit², ki je bil Plotinov privrženec. Ta avtor je utemeljitelj krščanske estetike, ko pravi, da »Bog sam, čigar obličje se nam razkriva kot Lepota vse lepote, je onkraj biti, onkraj Ideje, onkraj Uma in onkraj Smisla« (Kocijančič 1994, 27). Znano je njegovo delo *O Božjih imenih*, kjer govori o Lepoti kot enem izmed Božji imen:

»Tisto, kar je v resnici Dobro, pa sveti bogoslovci slavijo tudi kot Lepo (καλόν), kot Lepoto (καλός), kot Ljubezen, kot Ljubljeno in še z drugimi bogoimenovanji te lepo-ustvarjajoče in milosti polne Čudovitosti. Lepega in Lepote ne moremo razločevati, če ju izrekamo ob Vzroku, ki v enem zaobsega vse – če pa ju uporabljamo za vse bivajoče stvari, razločujemo udeleženi in udeležene stvari ter govorimo, da je Lepo tisto, kar ima delež v Lepoti, Lepota pa je udeležena v lepo-ustvarjajočem Vzroku vsega Lepega. Nadbitnostno Lepo imenujemo Lepota, saj Ono daje delež vsaki posamezni bivajoči stvari na njej lastni način. Imenujemo Ga lepota tudi zato, ker je vzrok skladne ubranosti in sijaja vseh stvari, saj kakor Luč vse obseva z lepo-ustvarjajočimi podarjevanji izvirnega Žarka. Imenujemo Ga Lepota, ker vse kliče k Sebi – saj je zato tudi imenovan Lepota. Imenujemo Ga Lepota, ker vse v vsem vodi skupaj v Isto. Lepo je, ker je vselepo in obenem nadlepo: večno bivajoče na isti način in enovito. Ne postaja in ne propada, ne raste niti ne upada; tudi ni le po eni strani lepo, po drugi pa grdo, tudi ni zdaj »da« in zdaj »ne« ali z ozirom na lepo, z ozirom na drugo pa grdo, ni od tukaj lepo, od ondod pa ne, ni nekaterim lepo, drugim pa nelepo, ampak je samo po sebi s seboj enovito uzrto vselej bivajoče Lepo, saj ima na presežen način v sebi vnaprej izvorno Lepoto slehernega lepega.« (Dionizij 2008, 227)

V tem opisu nam sv. Dionizij Areopagit predstavlja Boga, ki je vzrok vsega Lepega in Dobrega. Želi nam pokazati nam, da je Bog sam tista prava lepota, iz katere vse izvira in h kateri se vse vrača. O tem v 20. stoletju govori tudi francoski filozof Jacques Maritain, ki pravzaprav na novo osvetljuje Dionizijevo misel s svojo trditvijo:

»Bog je lep. On je najlepši izmed bitij, ker kot pravita Dionizij Areopagit in

² Gre za pisca, katerega poreklo ni znano. Mnogi zagovarjajo, da gre prav za Dionizija, o katerem poročajo Apostolska dela, ki pravijo, da se je spreobrnil ob Pavlovem oznanjevanju na Areopagu. Zopet drugi pravijo, da je postal apostolov učenec in prvi atenski škof. Pri vsej tej zgodbi pa je vendarle dokaj nenavaden petstoletni molk izročila o Dionizijevih delih.

sveti Tomaž, je njegova lepota brez spremembe in nestalnosti, niti se ne večja niti zmanjšuje, ona namreč ni kot pri drugih bitjih, kateri imajo praznično lepoto, »*particulam pulchritudinem, sicut et particulatam naturam*«. On je lep po sebi in v sebi, absolutno lep.

On je prelep (*superpulcher*), ker je to v popolni enostavni enosti njegove narave na najpopolnejši način preeksistira izvor vsake lepote. On je lepota sama, prihodnjim on daje lepoto vsem ustvarjenim bitjem, v skladu z lastnostmi vsakega soglasja in vsake svetlosti ...Vsako soglasje in vsaka skladnost, vsaka sloga, vsako prijateljstvo in vsaka enost med bitji izhaja iz božanske lepote, iz prvotnega in najzgodnejšega pralika vsakega soglasja.« (Maritain 2001, 27)

V odlomku avtor prikazuje svoje poimenovanje Boga kot Lepote. Bog je Lepota sama, je absolutno lep, saj je začetek in izvor vsega. On je tisti, ki daje lepoto ustvarjenim bitjem, na čelu s človekom, ki po Svetem pismu zase meni, da je njegova podoba in zato tudi odsev njegove lepote.

Veliko teorijo lepega je s svojo avtoriteto podprl tudi sv. Avguštin s formulo lepega, ki se je ohranila skozi stoletja: »zmernost, oblika in red [*haec tria: modus, species et ordo*]«. ³ S tem je podal »matematično« formulo poimenovanja lepote. Po njegovem je lepo tisto, kar ima vse te tri lastnosti, ki pa morajo biti med seboj skladne. To pomeni, da kadar ena izmed njih manjka, o lepem ne moremo več govoriti.

4. Prek lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika

Do lepote lahko pridemo na različne načine. Eden izmed načinov je, da opazujemo svet okoli sebe, svet, ki ga je po krščanskem pojmovanju ustvaril Stvarnik. Lepota stvarstva nam vedno znova kaže in razodeva Stvarnika, ki je začetnik lepote in Lepota sama, o čemer smo spregovorili v prejšnjem poglavju – zdaj pa si oglejmo, kateri so koraki, ki nas pripeljejo do te Lepote.

O trditvi, da preko lepote stvarstva spoznavamo Stvarnika, beremo že v Svetem pismu, in sicer v Knjigi modrosti, ki pravi, da mnogi »ne poznajo Boga in iz vidnih dobrin ne morejo spoznati njega, ki je; ne prepoznajo mojstra, čeprav opazujejo njegova dela, ampak jih imajo za bogove ali ogenj ali vetrič ali hitri zrak ali kroženje zvezd ali deročo vodo ali nebesni svetilki, ki uravnavata svet. Če jih že tako prevzame njihova lepota, da jih imajo za bogove, naj spoznajo, koliko lepši je njihov Gospodar; ustvaril jih je sam začetnik lepote. Če jih že prevzameta njihova moč in delovanje, naj iz tega doumejo, koliko močnejši je njihov Stvarnik, zakaj iz velikosti in lepote ustvarjenih reči morem s primerjanjem motriti njihovega Stvarnika« (Mdr 13, 1b-5). Sveto pismo nam predlaga jasno pot, kako naj se preko

³ Avguštinovi pogledi in formulacije so se skozi srednji vek ohranili tisoč let, zato »če zgodovino nekoliko poenostavimo, lahko rečemo, da je velika teorija prevladovala od V. stoletja do XVIII. novega veka« (Tatarkiewicz 2000, 102).

stvarstva dokopljemo do Stvarnika, seveda če imamo za to odprte oči. S tem razumevanjem se je pozneje ukvarjal tudi Klemen Aleksandrijski, ki pravi, da je svet lep, ker je delo Boga; Bog pa je vzrok vsega lepega. Cerkveni oče Atanazij je tako zapisal, da stvaritve vedno kažejo na Stvarnika. Tudi v srednjem veku se je kar nekaj avtorjev dotaknilo te misli: Alkuinz dvora Karla Velikega, Ulrich iz Strassburga, Robert Grosseteste, predvsem pa Guilbert iz Nogenta, ki je v svoji knjigi *De vita sua* zapisal, da je na svetu lepo, ker je vse postavljeno od Boga. Za sam srednji vek so bile izrazitega pomena teološke teze o lepem in so posebnost obdobja velike teorije (Tatarkiewicz 2000, 103).

S to trditvijo se je strinjal tudi Nikolaj Kuzanski (1401–1464), ki je v delu *O Božjem pogledu* poudaril, da ima Božje obličje lepoto in je Lepota sama ter zapisal:

»Kdor si torej prizadeva videti tvoje obličje, je daleč od njega, dokler ima o njem neko predstavo. Vsaka predstava o njem je neznatnejša kot tvoje obličje samo, Gospod, in vsaka lepota, ki si jo človek lahko zamisli, je neznatnejša od lepote tvojega obličja. Vsi obrazi imajo lepoto in vendar niso lepota sama. Tvoje obličje, Gospod, pa ima lepoto in to imeti je enako kot biti. Je namreč popolna lepota sama, in to je oblika, ki omogoča bit vsake lepe oblike. O presijajno obličje, vse to, čemur je dano, da te gleda, ne za-došča za občudovanje tvoje lepote.« (1997, 19)

Človek spoznava Boga, ki je lepota sama, na podlagi stvarstva, ki mu je dano. To je tudi eden izmed miselnih dokazov, ki nas lahko pripelje do Boga. Drugi avtorji, kot bomo videli v nadaljevanju, pa so zagovarjali mnenje, da je lepota del skrivnosti Boga samega. S to teorijo se je poistovetilo mnogo avtorjev in tako je lepoto dolga stoletja umevala tudi Cerkev sama.

5. Lepota je del skrivnosti Boga

Na podlagi teze v zgornjem naslovu so številni misleci, med njimi najbolj izstopa sv. Tomaž Akvinski, naštevati različne lastnosti lepote kot skrivnosti Boga. Prva med njimi je oblika, kot smo videli že zgoraj pri sv. Avguštinu. Sv. Tomaž Akvinski pa pravi: »Lepota je tisto, kar ugaja zaznano z vidom (quod visum placet)« (Gilbert in Kuhn 1967, 135). Ugajanje je po njegovem povezano z organom vida, ta pa se enači z obliko. Zato v duhu sv. Avguština meni, da »Lepota zadovolji čute z urejenostjo in le oba metodična čuta, vid in sluh, lahko prilagajata sebi red in mero« (135). Druga pomembna lastnost lepote je luč ali blišč, ki prispeva k učinkovitosti oblike. »Najpreprostejša razlaga lepote kot blišča je prijetnost bleščeče barve ali leska. In ta očitni smisel je vseskozi tudi del filozofskega smisla. Sv. Tomaž ga včasih tolmači takole: »Blesk: tako veljajo bleščeče obarvani predmeti za lepe.« (136) Poleg zunanjega bleska so številni mistiki opisovali, da so znotraj te čutne luči in zadaj za njo »... videli neko krajevno nedoločljivo luč, bolj bleščečo od sonca, in znotraj te luči še neko drugo luč, »Samo Živo Luč«, ob kateri mineta žalost in trpljenje, če jo zagledaš« (136). Tako so to luč kot pojem Boga, ki je sam Živa luč, opi-

sovali sv. Avguštin, sv. Bonaventura, Eriugena in sv. Frančišek, pa tudi dva velika mistika, sv. Terezija Avilska in sv. Janez od Križa. Sv. Terezija je v svojem življenjepisu večkrat opisala mistično srečanje z Gospodom. Tako je zapisala: »Svetloba luči, ki tu sveti, da bi to Božjo lepoto mogli gledati, ne jemlje vida; sploh je povsem različna od svetlobe na zemlji.« (Avilska 1998, 175)

Ideja o Bogu kot luči izvira že iz poganske mitologije, predvsem od bogov sonca, kot je bil Bela pri semitih, Ra pri Egipčanih, Ahura Mazda pri Irancih in Svarun pri Slovanih. Številni krščanski pisci so si predvsem prvi dve osebi Svete Trojice pogosto zamišljali kot »dvoje svetlosti in nasprotnih, a istočasnih izvorov ali kot dve luči v enem, ki se ne moreta ločiti, kakor se ne moreta ločiti sonce in njegov sijaj« (Gilbert in Kuhn 1967, 137). Kristus sam je v mističnih videnjih sveti Hildegardi iz Bina dejal takole: »Jaz sem tista najvišja in ognjena moč, ki pošilja iz sebe vse iskricе življenja. Smrt nima prostora v meni, vendar jo dodeljujem jaz, zato sem opasan z modrostjo kakor s krili. Jaz sem tisto živo in ognjeno bistvo božje substance, ki žari v lepoti poljan. Sijem v vodi, gorim v soncu in mesecu in zvezdah« (137). Za vse to so krščanski pisci našli utemeljitev v Svetem pismu. Tako imamo že v Stari zavezi v Knjigi psalmov zapisano: »Veličastvo in sijaj sta pred njim, moč in čast sta v njegovem svetišču.« (Ps 96, 6) V Novi zavezi pa se Kristus sam identificira z lučjo, ko pravi: »Jaz sem luč sveta. Kdor hodi za menoj, ne bo hodil v temi, temveč bo imel luč življenja.« (Jn 8, 12) To istovetenje z lučjo se nanaša na šotorski praznik, ko so v tempeljskem dvoru žensk na prvo noč praznika obredno prižgali štiri zlate svečnike. Téma o luči se v Novi zavezi razvija v treh glavnih smereh, ki so bolj ali manj razločne. Najprej imamo primerjavo, da »kakor sonce razsvetljuje pot, tako je »luč« vse, kar osvetljuje pot k Bogu: nekdanja postava, Božja modrost in beseda (Prd 2, 13; Prg 4, 18-19; 6, 23; Ps 119, 105); zdaj Kristus (Jn 1, 9; 9, 1-39; 12, 35; 1 Jn 2, 8-11), podoben svetlemu oblaku iz Druge Mojzesove knjige (Jn 8, 12); končno vsak kristjan, ki razodeva Boga v očeh sveta (Mt 5, 14-16; Lk 8, 16; Rim 2, 19; Flp 2, 15; Raz 21, 24)« (Jn 8,5 [SPJ], op. 6). Druga smer predstavlja témo, da je luč simbol življenja, sreče in veselja. To je luč rešitve in mesijanskega odrešenja (Iz 8, 22-9,1; Mt 4, 16; Lk 1, 79; Rim 13, 11-12). V tretjem pomenu pa se ta téma pojavlja v paru, kot dvojnost »luč – tema« in označuje dva nasprotna si svetova: Dobro in Zlo. V Novi zavezi tako nastopata dve kraljestvi, kraljestvo luči, ki pripada Kristusu, in kraljestvo teme, ki pripada Satanu.

Za srednjeveške mislece sta bili luč in oblika glavni lastnosti lepote. Kjerkoli se pojavita, tam nastane oz. se prikaže lepota. Da pa bi se Večni Lepoti lahko približali, se moramo povzpeti po lestvi lepotnih stopenj, »ki nas dvigne od golih čutnih vtisov konec koncev k razumu in v božansko blaženost« (Gilbert in Kuhn 1967, 140). Sv. Avguštin različne kline na tej lestvi poimenuje takole:

»... telesna zburjenost, občutek, umetnost, vrlina, spokojnost, vstop, opazovanje. Ali pa jih imenuje takole: iz telesa, skozi telo, v bližini telesa, v smeri proti duši, v duši, v smeri proti Bogu, z Bogom. Še drugače izražene postanejo te stopnje: kar je lepo od drugod, po čem drugem, okrog česa drugega, blizu lepega, v lepem, uravnano k lepoti in z lepoto.« (140)

Na kratko: vse te različno poimenovane stopnje so v bistvu eno in isto, saj pri vsaki pomeni »najnižja stopnja lepote skoraj brezoblične, zunanje fizične pobude; nadaljnje stopnje vzdigujejo gledalca k najbolj enotnim, moralnim in notranjim lepotam, v smeri proti izpolnitvi, v kateri pomeni lepota združitve z božjo enotnostjo in zenačenje z božjo obliko« (141). Ob opisanih stopnjah doživetja lepote lažje razumemo človekovo potrebo, da bolj ko se bliža svojemu cilju, svojemu Stvarniku, ki je Lepota sama, bolj stremi k njemu in se mu približuje, dokler se na koncu k njemu ne vrne.

6. Plemenita lepota bogoslužja in elementi, ki nanjo vplivajo

V sodobnem času Cerkev razumeva pojem lepote kot plemenito lepoto. Ta formulacija se je pojavila z drugim vatikanskim cerkvenim zborom, ki v Konstituciji o bogoslužju pravi takole: »Ko ordinariji pospešujejo in gojijo resnično cerkveno umetnost, naj pazijo bolj na plemenito lepoto kakor pa zgolj na razkošnost.« (B, tč. 24)

Navodila koncilskih očetov II. vatikanskega cerkvenega zbora nas spodbujajo k razmišljanju o tem, kakšna so pravzaprav merila plemenite lepote, ki je primerna za bogoslužje. Zaslužni papež Benedikt XVI. je v svoji posinodalni apostolski spodbudi z naslovom Evharistija – zakrament ljubezni o lepoti zapisal, da je bogoslužje notranje povezano z njo, da je lepota pripadajoča (konstitutivna) sestavina, kar lahko razberemo iz naslednjega odlomka:

»Bogoslužje je notranje povezano z lepoto: je sijaj resnice (splendor veritatis) ... Resnična lepota je Božja ljubezen, ki se je dokončno razodela v velikonočni skrivnosti. Lepota bogoslužja je del te skrivnosti. Je najvišji izraz Božje slave in v nekem smislu razodevanje nebes zemlji ... Zaradi tega lepota ni zgolj olepševalni dejavnik bogoslužnega opravila, marveč je pripadajoča (konstitutivna) sestavina, kolikor označuje Boga samega in njegovo razodevanje.« (Benedikt XVI. 2007, 35)

Plemenita lepota je se ne rojeva od zunaj in ni odvisna od estetsko razporejenih elementov ali skladnih gest v bogoslužju, temveč je sad notranjosti. Tako se vsi vidiki lepega tukaj srečujejo, saj se vsak posameznik sreča s Kristusom, ki je Lepota sama.

Eden izmed glavnih kriterijev plemenite lepote v obhajanju bogoslužja je enostavnost in tehtnost, s katero je Jezus pri zadnji večerji ustanovil in postavil najsvetejši zakrament. Že pred ustanovitvijo tega zakramenta nas k temu usmerjajo nekateri dogodki, ki nam predstavijo nekatere lastnosti bogoslužnega slavlja.

»Neka žena, ki jo evangelist Janez označi z Marijo, Lazarjevo sestro, izlije iz posode na Jezusovo glavo dragoceno dišeče olje (gl. Mt 26, 8; Mr 14, 4; Jn 12, 4), kar pri učencih izzove zgražanje, ona pa v svoji ponižnosti skupaj z Jezusom razumeva anticipacijo časti, ki je bo njegovo telo deležno tudi

po smrti. Kakor ta žena se tudi Cerkev ne boji razsipavanja, ko uporablja najboljša sredstva, da bi izrazila strmenje nad neizmernim darom evharistije.« (Emeršič 2008, 222)

Drugi, še pomembnejši dogodek, ki nam orisuje del bogoslužnega slavlja, je Jezusovo naročilo učencema, naj skrbno pripravita veliko obednico, ki jo bodo potrebovali za obhajanje pashalne večerje. Najpomembnejša pa je sama postavitev svete evharistije, predvsem v nedoumljivi skrivnosti spremenjenja, kar je Jezus izrazil z jasnimi in neposrednimi besedami, ki so zelo zgoščene, a hkrati slovesne. Najprej to je storil nad kruhom, ko pravi: »Vzemite, jejte, to je moje telo,« (Mt 26, 26), nato pa še nad kelihom z vinom: »Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28).

Papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Cerkev iz evharistije opozarja na veličastno urejen bogoslužni prostor za obhajanje evharistije in pravi: »Nič manj kot prva učenca, ki sta sprejela naročilo, naj pripravita »veliko obednico«, se je tudi Cerkev skozi stoletja in v zaporedju kultur čutila poklicano, da obhaja evharistijo v takšnem okviru, ki je vreden tako velike skrivnosti.« (Janez Pavel II. 2003, 48)

Seveda pa velikokrat obstaja nevarnost, da bi se znotraj bogoslužja stvar pokvarila ali zbanalizirala. Cerkev se tega zaveda že od samega začetka, zato je ustvarila red bogoslužja, ki »pa ne sme vnašati togosti, ampak poleg prave mere ustvarjalnosti občutek stalnosti in nespremenljivosti tistih delov bogoslužja, ki so postavljeni od samega Gospoda« (Emeršič 2008, 222). V obhajanju bogoslužja se je tako treba izogibati nepristni ustvarjalnosti, ki v obredu povzroča zmedo ali celo razvrednoti obhajanje, po drugi strani pa se je treba varovati tudi togosti in pretirane formalnosti, pri kateri gre zgolj za upoštevanje predpisov – da bogoslužje ne postane nadležno in zapleteno, ampak da ohrani vso svojo lepoto in resnični smisel. Vse to je odvisno tako od duhovnika kot tudi od skupnosti, s katero skupaj obhaja bogoslužje, o čemer lahko preberemo tudi v naslednjem citatu papeža Janeza Pavla II. iz okrožnice Cerkev iz evharistije: »Duhovnik, ki mašuje v skladu s liturgičnimi normami, in občestvo, ki ga sprejema, s tem tiho in vendar zgovorno kažeta svojo ljubezen do Cerkve.« (Janez Pavel II. 2003, 52)

Plemenita lepota bogoslužja se izraža tudi v poteku bogoslužnega leta. »Smiselna razporeditev obhajanja praznikov in liturgičnih dob verniku omogoča tesno vključenost v skrivnost odrešenja in ga z močjo Božje besede in mnogih znamenj (adventni venec, jaslice, velikonočna sveča, telovska procesija ipd.) spominja, da je sam del zgodovine odrešenja« (Emeršič 2008, 223).

Lepote bogoslužja pa ne bi bilo, če ne bi pri njem sodelovalo občestvo, ki ga obhaja. V psalmu je zapisano: »Glejte, kako dobro in kako prijetno je, če bratje prebivajo skupaj!« (Ps 133,1). Zato, ko razmišljamo o lepoti pri bogoslužju, »... nikakor ne mislimo v prvi vrsti na umetniške stvaritve naših cerkva (arhitektura, slike, glasba ipd.), ampak na lepoto skupnosti, ki obhaja, ter lepoto duhovnika in ljudstva, ki sta zatopljena v skrivnosti« (Krajnc 2007, 282).

Srce obhajanja bogoslužja je nedeljsko bogoslužje, kjer se zbere celotno župnijsko občestvo, kjer je bistvena »predvsem človekova dobrohotna naravnost,

odprtost za bližnjega in Boga, pa tudi iskrenost, ponižnost in zvestoba, ki vernika privede v cerkev, tudi ko mu ni do praznovanja» (Emeršič 2008, 224). K takemu razpoloženju nas privedejo tudi povsem zunanje okoliščine. V prvi vrsti gre za duhovnika, ki dostojanstveno opravlja vlogo alter Kristusa. To, koliko se posamezni duhovnik zaveda vzvišenosti Kristusove navzočnosti v Božji besedi in evharistiji, kaže tudi urejenost svetega posodja, liturgičnih knjig in mašnih oblačil. K lepoti prav tako prispevajo usklajena telesna drža in geste tako duhovnika kot ljudstva, ki obhaja; lepa izgovarjava evholoških besedil, ki izraža, ali to, kar duhovnik prebereg, tudi zares veruje; odgovori vernikov, ki pokažejo, ali smo pri sveti maši prisotni le telesno ali z vsem srcem; svojevrstno pa prispeva k lepoti tudi občestveno bogoslužno petje, ki našega duha dviga k Bogu. Čeprav lepota bogoslužja ni odvisna zgolj od zgoraj omenjenih dejavnikov, se moramo pri sveti maši zavedati, da smo prišli pred Gospoda, mu darovali na oltar svoje skrbi, težave, prošnje, pa tudi zahvale. Ves čas nas mora kot kristjane prevevati želja po dobrem, resničnem in lepem, saj smo Božji otroci, Božji sinovi in hčere, ustvarjeni od Boga, ki je Lepota sama.

7. Sklep

V članku obravnavamo pojem lepega, predvsem pa izhajajoč iz tega, da je po krščanskem razumevanju človek ustvarjen po Božji podobi, želimo pokazati, da zato človek vedno teži k Lepoti, po kateri je ustvarjen. Sprva smo želeli orisati lepoto ženskega in moškega telesa, ki je pogosto navdih za opisovanje lepega. Ugotovili smo, da se skozi stoletja to razumevanje ni veliko spremenilo, saj dokler bo obstajalo človeštvo, dokler se bo človek spraševal po svojem izvoru in smislu, bo opisoval tudi lepoto svojega telesa, ki pa se zdi v današnjem času zaradi kozmetične industrije in plastične kirurgije večkrat zamegljena.

Pojem lepega smo predstavili tudi s tako imenovano »veliko teorijo«, ki ga je poskušala definirati matematično, s svojo avtoriteto pa jo je podprl tudi sv. Avguštín z definicijo, da je lepota zmernost, oblika in red. A z nobenim od teh načinov po našem mnenju ne moremo opisati tiste prave lepote, ki je Bog sam, zato smo se osredotočili še na dve drugi poti. Ena od njiju pravi, da Stvarnika spoznavamo preko lepote stvarstva, kar so na podlagi Knjige modrosti zagovarjali predvsem srednjeveški misleci. Pri drugih avtorjih pa smo odkrivali, da je lepota zgolj del skrivnosti Boga. Na podlagi Svetega pisma ali osebnih mističnih razodetij so lepoto Boga največkrat opisovali in upodabljali kot sij, blesk ali luč. Vsi ti različni vidiki pojmovanja lepega pa se smiselno skladajo v bogoslužju Cerkve, v njenem obhajanju; sicer pa ni zelo pomembno, po kakšni poti razumevanja lepote gremo, pomembno je, da nas privede do Boga, ki je po krščanskem pojmovanju začetnik lepote in Lepota sama.

Pojem lepote, zlasti v bogoslužju, pred nas vedno znova postavlja vsaj dva izziva: najprej potrebo po pravilni vzgoji vernikov in duhovnikov, da bodo znali v različnih pojavih in oblikah prepoznati resnično, plemenito lepoto in jo ločiti od ne-

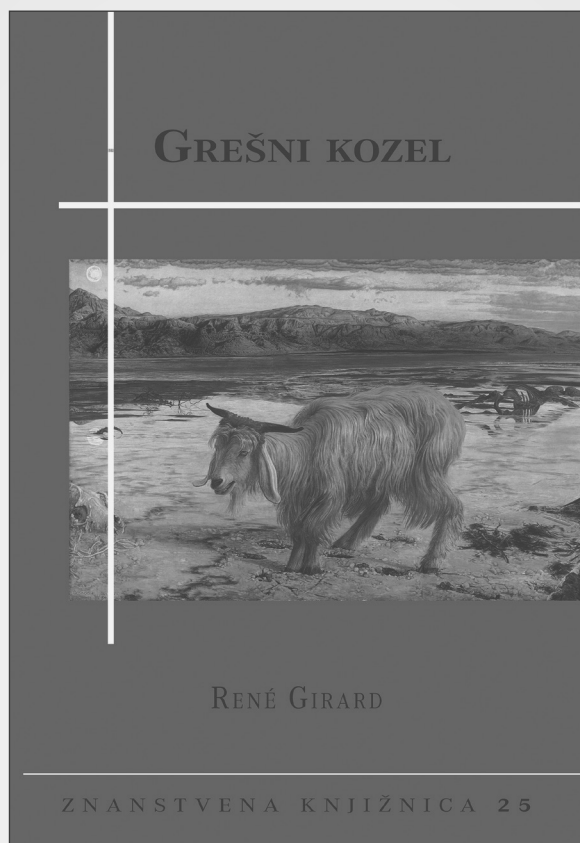
potrebnega okrasja. Vedno bolj pa postaja pereče tudi vprašanje, kako pravilno razumeti liturgične spremembe II. vatikanskega cerkvenega zbora ter poskrbeti za njihovo izvajanje in spoštovanje.

Kratica

B – *Koncilski odloki* 2004 [konstitucija O bogoslužju].

Reference

- Areopagit, Dionizij.** 2008. *Zbrani spisi*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Sacramentum caritatis]. Pposinodalna apostolska spodbuda. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 115. Ljubljana: Družina.
- Crnčević, Ante, in Ivan Šaško.** 2009. *Na vrelo liturgije*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Eco, Umberto.** 2009. Prev. Maja Novak. *Zgodovina lepote*. Ljubljana: Modrijan.
- Emeršič, Cecilija.** 2008. Lepota bogoslužja in bogoslužje lepote. V: *Liturgia theologia prima: Zbornik ob 80-letnici profesorja Marijana Smolika*, 211–227. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Frančišek.** 2018. *Bog je mlad*. Prev. Andrej Turk. Ljubljana: Družina.
- Gilbert, Katharine Everett, in Helmut Kuhn.** 1967. *Zgodovina estetike*. Prev. Vital Klabus. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Gregorij iz Nise.** 1930. *Gregorija Niškega izbrani spisi*. Prev. France Jere. S. l. : s. n.
- Hlebš, Jože.** 2005. Estetika Jacquesa Maritaina. *Tretji dan* 34, 7/8:77–89.
- Janez Pavel II.** 2003. *Cerkev iz evharistije*. Okrožnica. Prev. Marija Zupančič. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Kant, Immanuel.** 1937. *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kierkegaard, Soren.** 2003. *Ali – ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- Kocijančič, Gorazd.** 1994. Sv. Dionizij Areopagit: O lepem. *Tretji dan* 23, februar: 27–29.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2.** vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. 2004. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2007. »Gospod, ljubil sem lepoto tvoje hiše« (Ps 26,8a). *Pastoralni pogovori* 36, št.7:281–283.
- Krašovec, Jože.** 2014. Komparativna presoja pravičnosti. *Edinost in dialog* 69, št.1–2:17–31.
- Kuzanski, Nikolaj.** 1997. Prev. Ksenja Geister. *O božjem pogledu*. Ljubljana: Družina.
- Maritain, Jacques.** 2001. *Umjetnost i skolastika*. Prev. Marko Kovačević. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Matjaž, Maksimiljan.** 2005. Sijaj tvojega veličastva. *Božje okolje* 29, št.4:15–17.
- Nabergoj Avsenik, Irena.** 2012. »Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 4: 1–6.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. Lepota. Prev. Andrej Vončina. *Communio* 18, št.1:49–55.
- Sveto pismo stare in nove zaveze.** 2007. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Nova zaveza in psalmi.** 2010. Jeruzalemska izdaja [SPJ]. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw.** 2000. *Zgodovina šestih pojmov*. Prev. Primož Čučnik. Ljubljana: Literarno umetniško društvo Literatura.
- Terezija Avilska.** 1998. *Lastni življenjepis*. Prev. Stanko Majcen. Sora: Karmeličanski samostan.
- Žižić, Ivica.** 2011. *Plemenita jednostavnost: Liturgija u iskustvu vjere*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral pri Hrvatskoj biskupskoj konferenciji.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,225—236

Besedilo prejeto/Received:10/2018; Sprejeto/Accepted:11/2018

UDK/UDC: 726:27-523.4(497.4Ljubljansko barje)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Kusar>

Domen Kušar

Razumevanje arhitekturnih posebnosti cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje

Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction

Povzetek: Cerkev svetega Mihaela je za slovenske razmere zelo netipična. Je ena redkih »lesenih« cerkva v Sloveniji, kar velja zlasti za notranjščino. Druga posebnost je bogoslužni prostor, ki je dvignjen nad pritličje. Cerkev je v letih pred drugo svetovno vojno načrtoval arhitekt Jože Plečnik. Celotno gradnjo je v svojem dnevniku natančno dokumentiral arhitektov nečak, trnovski kaplan Karel Matkovič, ki je za postavitev cerkve tudi najbolj zaslužen. V dnevniku opisuje razmeroma burno dogajanje ob njeni gradnji ter razmere in okoliščine, ki so gradnjo cerkve spremljale in sooblikovale. Cerkev je bila zgrajena z minimalnimi sredstvi in ob nasprotovanju dela domačinov. Arhitekturni presežek je arhitekt Plečnik dosegel z uporabo sicer cenenega lokalnega gradbenega materiala, a hkrati z uporabo preverjenih kompozicijskih načel. Plečnik je za cerkev naredil več različnih načrtov, ob tem pa daroval tudi del opreme in denar iz zapuščine brata Andreja. Zato se ponuja teza, da je cerkev pravzaprav zapuščina oziroma dar širše družine Plečnik.

Ključne besede: cerkev sv. Mihaela, Plečnik, kronika gradnje, arhitektura, kompozicija

Abstract: The church of St. Michael in the Ljubljana Marshes is highly unusual for Slovenia. It is one of the country's few churches with wooden elements on the exterior walls and the interior furnished in wood. Another unique feature is the church aisle itself, which is elevated above the ground floor. The church was designed by architect Jože Plečnik before the start of World War II. The process of construction was documented in detail in the journal of the architect's nephew, the Trnovo curate Karel Matkovič, who also has the most credit for the church being built at all. His journal describes the turbulent events surrounding the construction, as well as the circumstances that affected and contributed to it. The church was built with minimal funds and despite the opposi-

on of some of the locals. Plečnik was able to create an outstanding architectural wonder using cheap local materials and employing tried and tested principles of composition. Plečnik drew up several plans for the church. He also donated some of the furnishings and money he inherited from his brother Andrej. This could lead to the conclusion that the church is the legacy of or a gift from the extended Plečnik family.

Key words: church of St. Michael, Plečnik, annals of construction, architecture, composition

1. Uvod

Barje v ožjem pomenu besede zajema področje južno od Ljubljane, med Ljubljano, Igom in Golovcem. Je del Ljubljanskega barja. Gre za občasno poplavljen močvirnat svet, od nekdaj manj primeren za kmetovanje in bivanje. Z izgradnjo Grubarjevega prekopa so leta 1780 želeli izboljšati poplavno varnost Ljubljane, hkrati pa narediti Ljubljansko barje primerno za kmetovanje in življenje. Nadaljnja izsuševalna dela in izgradnja cest v letih 1825–1827 so omogočila kolonizacijo tega območja. Priseljenci so zemljišče v last dobili brezplačno, vendar le pod pogojem, da si v treh letih na njem postavijo dom. Kljub temu je prebivalstvo naraščalo zelo počasi. Leta 1853 je na Barju živelo 230 oseb, leta 1931 pa 1328 oseb (Gorjup, Kapelj in Kušar 1991, 13). Prebivalci so bili bolj ali manj revni, saj je bila zemlja le slabo rodovitna, življenje pa so oteževale tudi pogoste poplave.

Za potrebe šolanja otrok je bila leta 1895 ob križišču Ižanske in Črnovaške ceste zgrajena osnovna šola. Želja tamkajšnjih prebivalcev je bila, da bi tam imeli tudi cerkev. Obisk maše v župnijski cerkvi v Trnovem je pomenil dolgo pot, ki je potekala mimo druge župnijske cerkve (sv. Jakoba). Pot je bila zaradi poplav pogosto neprehodna. Kljub želji po cerkvi pa zaradi vsakdanjega boja za preživetje v težkih pogojih Ljubljanskega barja do njene uresničitve ni prišlo. Celo takrat, ko se je našel kakšen mecen, ki bi bil gradnjo pripravljen gradnjo podpreti, ljudje zanj niso imeli poguma in so jo odložili na »boljše čase v prihodnosti«. Premik na tem področju je nastopil v letu 1934/35, ko je v Trnovem služboval kaplan Karel Matkovič.

Karel Matkovič je bil rojen v Ljubljani leta 1900 (umrl 1971). Bil je sin Marije Plečnik in Karla (Dragutina) Matkoviča ter nečak arhitekta Jožeta Plečnika. Po študiju bogoslovja je kot kaplan najprej služboval v Dobrovi, nato v Kočevju in nazadnje (leta 1934) v župniji Ljubljana-Trnovo. V slednji si je prizadeval za evangelizacijo župljanov, še posebej revnega in od središča župnije oddaljenega barjanskega dela (Matkovič 1949).

Osnovni pogoji za opravljanje verske oskrbe so bili izpolnjeni januarja 1935 s postavitvijo oltarne omare v šolski učilnici. Načrte zanj je napravil arh. Plečnik, izdelal pa jo je domačin J. Dolinar. Omara je bila odprta le za opravljanje obredov, sicer pa je bila zaprta. Omara je ohranjena in danes stoji v desnem vogalu cerkve.

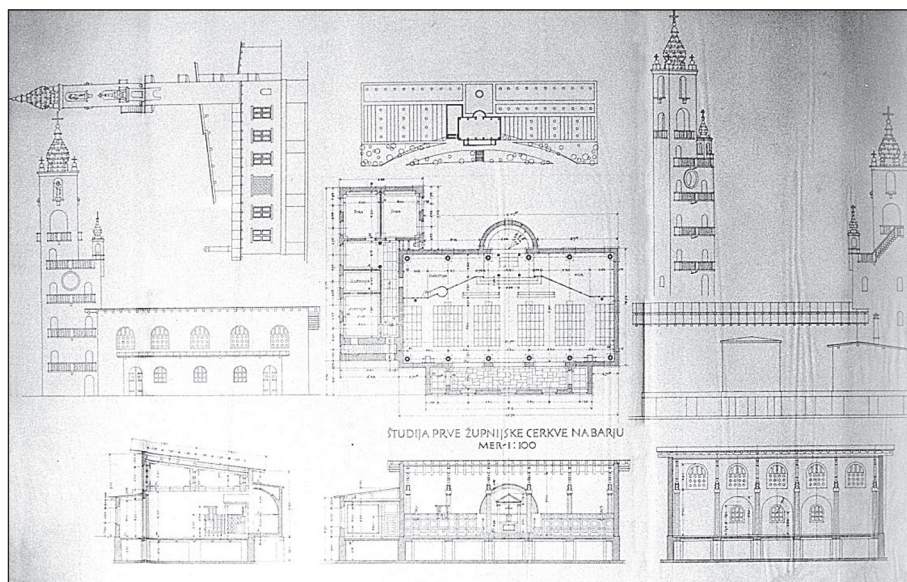
Vendarle pa je bil Matkovič mnenja, da je omara le začasna rešitev, zato si je prizadeval za gradnjo prave cerkve. Za pomoč je prosil strica Jožeta Plečnika, tedaj že priznanega arhitekta in profesorja na Ljubljanski univerzi. Gradnjo in vse zaplete je kaplan Matkovič natančno dokumentiral v svojem dnevniku (Matkovič 1949). Ključni dogodki gradnje so predstavljeni v nadaljevanju. Iz njih je mogoče razbrati štiri dejstva, ki so vplivala na arhitekturo cerkve:

- velika želja in vztrajnost kaplana Matkoviča, da uresniči zamisel o gradnji cerkve na Barju,
- zelo skromna finančna in siceršnja podpora župljanov,
- povezanost družine Plečnik, ki je gradnjo omogočila,
- za gradnjo zahteven teren.

Kako v arhitekturi doseči lepoto ob skromnih sredstvih, je za arhitekte večno vprašanje. Richard Padovan (1999) pravi, da števila in geometrične kompozicije niso lepi zgolj sami po sebi, ampak so vir lepote tudi ob stvareh okoli nas – kot so npr. kristali, rastline, živali in stavbe. Vitruvij (2009) medtem piše, da nobena stavba ne more imeti pravilne kompozicije brez modularnih mer in proporcij – to je odnosov med dimenzijami posameznih arhitekturnih elementov in celote. Za arh. Plečnika je arhitektura krona umetnosti (Lenarčič 2016, 101), njen pomen pa je mogoče še okrepiti z ustrezno osvetlitvijo, lego in komponiranjem (189). Kompozicijsko analizo obravnavane cerkve je pred dobrim desetletjem naredil prof. Kurent (2002). Po njegovem mnenju je osnovni princip kompozicije barjanske cerkve t. i. Hermesov pečat. Ta princip je v nadaljevanju prispevka kritično ovrednoten. Pri vrednotenju in lastnih kompozicijskih analizah smo si pomagali z dvema viroma načrtov. Prvi vir so originalni načrti za cerkev, ki jih je narisal arh. Plečnik in so shranjeni v Arhitekturnem muzeju ter deloma na Fakulteti za arhitekturo. Drugi vir je načrt sedanjega stanja cerkve, ki je bil izdelan v okviru diplomskega dela (Wallner 1998).

Kompozicijska analiza cerkve je bila narejena po principu določanja ključnih arhitekturnih elementov kot nosilcev kompozicije. Kompozicijske črte smo določili s povezovanjem robov ključnih arhitekturnih elementov. Ob tem smo preverili tudi odstopanje od idealnih razmerij. S kompozicijsko analizo smo skušali dokazati uporabo že preverjenih starih kompozicijskih načel, zlasti zlatega reza. Ta načela je arhitekt Plečnik – kot oboževalec klasične arhitekture in kompozicije (Lenarčič 2016, 41) – najverjetneje poznal in pri gradnji uporabil.

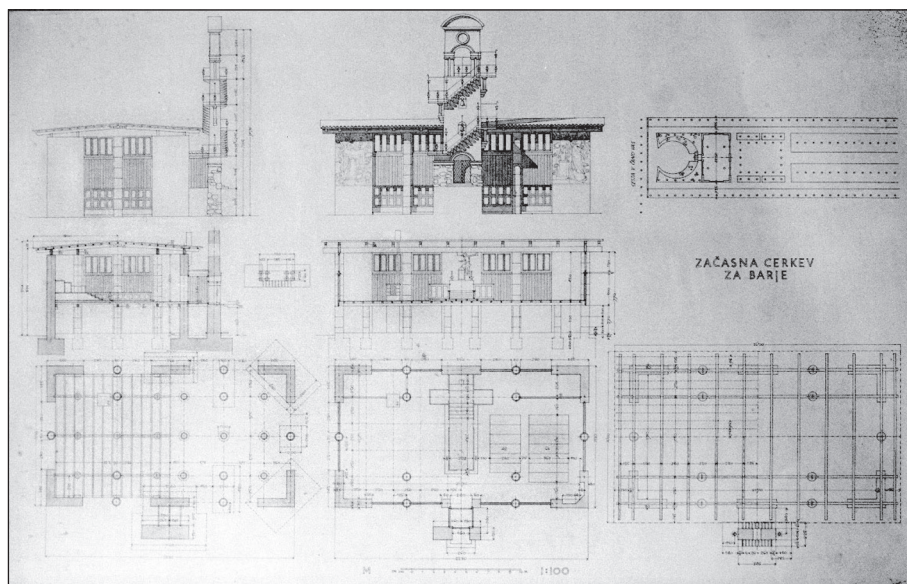
S proučitvijo kompozicijskih in oblikovalskih posebnosti cerkve, osebnosti arh. Plečnika ter analizo gradnje ob prebiranju Matkovičevega dnevnika smo skušali dokazati tezo, da je cerkev sv. Mihaela pravzaprav projekt širše družine Plečnik, pri katerem različni člani družine nastopajo v vlogi glavnega pobudnika, projektanta in deloma tudi investitorja stavbe.



Slika 1: Prvi načrt za cerkev (MGLM, Plečnikova zbirka)

2. Gradnja cerkve sv. Mihaela na Barju

Za začetek gradnje cerkve štejemo datum 31. 3. 1935, ko so imeli po maši kmečki gospodarji sestanek in je župnik poudaril potrebo po gradnji cerkve. Zanimivo je, da je bil že 30. 5. 1935 na vnovičnem sestanku predložen Plečnikov načrt za novo cerkev. Cerkev je bila izhodiščno zasnovana precej velikopotezno (Slika 1). Gradnji je dala začetni zagon oporoka zemljiškega posestnika Koslerja, ki je 1/3 premoženja zapustil za gradnjo cerkve. Pričakovana vsota naj bi bila 300.000 dinarjev. Kasneje se je izkazalo, da bo bistveno manjša (60.000 dinarjev). Za prvo lokacijo nove cerkve je bilo predvideno zemljišče ob križišču Ižanske in Črnovaške ceste. Vendar tam en lastnik svoje parcele ni hotel prodati, drugi pa je v zameno za svoje zemljišče hotel dvakrat večje občinsko v bližnji Črni vasi. Investicija je bila ocenjena na 406.000 dinarjev. Domačini za sodelovanje pri gradnji niso bili pretirano motivirani, pa tudi denarja zanjo niso želeli prispevati. Odnos domačinov do gradnje nove cerkve kaže zavrnitev druge in tretje variante načrta. Kaplan Matkovič je ob spoznanju, da bo med ljudmi ustrezno podporo za gradnjo težko našel, o svoji bolečini potožil stricu Plečniku in ga hkrati prosil za še en, nov načrt za cerkev. Tokrat naj bi bila cerkev razmeroma poceni in majhna, velika le 200 m². Plečnik je prošnjo najprej ostro zavrnil z nasvetom, naj načrt naredi mesto, banovina ali stavbenik. Razlog za to je verjetno dejstvo, da je bil Plečnik osebno skromen, ne glede na to, da je delal za investitorje, pri katerih denar ni predstavljal problema. Po drugi strani pa je Plečnik menil, da je sakralna arhitektura nekaj najbolj veličastnega in mu zato ni šlo v račun, da bi moral graditi pretirano skromno. Nečak ga je kljub vsemu le prepričal – in ko sta se odpeljala na Barje ogledovat lokacijo, je dozorel sklep, da mora biti cerkev na občinskem zemljišču, stran od križišča. Pre-



Slika 2: Četrti načrt za cerkev (Fakulteta za arhitekturo)

stavitvi lokacije za gradnjo cerkve je sledilo še bolj odkrito nasprotovanje gradnji cerkve pri delu domačinov, ki so jih k temu pritegnile osebe, ki naj bi bile s spremembo lokacije oškodovane (gostilničar).

Plečnik je narisal še en – četrti – načrt za t. i. »zasilno« cerkev (Slika 2). Načrtov za tovrstne »zasilne« cerkve namreč ni bilo treba pošiljati v Beograd v potrditev – kar bi gotovo pomenilo zakasnitev. Načrti so sicer že bili na poti v Beograd, a jim je nadaljnjo pot preprečila Plečnikova intervencija pri Prelovšku, njegovem prijatelju in direktorju mestnega gradbenega urada. Gradbeno dovoljenje je bilo tako izdano 8. 5. 1937.

Postavljanje pilotov je trajalo sedem tednov in je minilo brez nesreče; teh se je Plečnik sicer zelo bal. 350 potrebnih lesenih pilotov so na prošnje kaplana prispevali domačini, zlasti pa okoličani Dobrove ter vasi pod Krimom. Tak način temeljenja je bil nujno potreben zaradi slabo nosilnih temeljnih tal. Iz istega razloga je morala biti čim lažja tudi celotna zgradba. Zato je bilo treba uporabiti lahek in cenen material. Uporaba smrekovega lesa kot materiala s takšnimi lastnostmi ni bila mogoča povsod, saj je bila lokacija cerkve poplavno ogrožena. Poplavna ali talna voda bi namreč hitro povzročila propadanje lesa. Zato sta pri tleh in na vogalih uporabljena kamen in opeka.

Kot je razvidno iz kronike in načrtov, je arh. Plečnik načrte sproti spreminjal in dopolnjeval. Načrti za zakristijo so bili tako narejeni tik pred koncem postavljanja pilotov, kar je bilo pomembno zaradi enotnega posedanja celotne stavbe. Temeljni kamen je bil slovesno položen 22. 8. 1937. Posebno zahtevni za gradnjo so bili stebri, narejeni iz cenениh betonskih cevi. Dokler stebri, visoki 9 m, niso bili z lesenimi tramovi povezani z zidanimi vogali, jih je bilo mogoče zanihati. V času po-

stavitve ostrešja, pred prekritjem strehe, je bilo veliko padavin, zato se še danes poznajo pege, ki so nastale takrat. Sprememba naklona strehe med gradnjo je pomenila daljše špirovce, s tem pa težave pri pokrivanju z betonskimi strešniki. Napaka je bila tolikšna, da so špirovci izpod strehe gledali 10 cm. To »napako« so sicer pozneje dobro izkoristili za pritrjevanje žlebov. 8. 5. 1938 so imeli prvo mašo v še ne povsem dokončani cerkvi.

Med drugo svetovno vojno so se v cerkev oziroma prostore pod njo vselili minoriti, ki so bili pregnani z zasedene Štajerske. Kaplan Matkovič se je temu sicer upiral, saj se je zavedal, kakšno breme pomeni naselitev in vzdrževanje večjega števila menihov za revno lokalno skupnost. Neuspešno jih je želel preusmeriti drugam. Dogovori o prenosu upravljanja cerkve na minorite so se v spomin kaplana Matkoviča vtisnili kot zelo neprijetno obdobje. Treba je omeniti, da so minoriti med vojno s poznavanjem jezika in različnimi povezavami faranom pomagali in marsikomu rešili življenje. Po vojni so se minoriti umaknili na Koroško. Cerkev je nato ostala podružnica župnije Trnovo vse do leta 1980, ko je nadškof dr. Alojzij Šuštar ustanovil župnijo Ljubljana-Barje. Prvi župnik je bil dr. France Gorjup. V času od ustanovitve župnije naprej je bilo izvedenih več obnovitvenih in vzdrževalnih del (obnova stopnišča, strehe, spodnjih bivalnih prostorov, ureditev okolice, gradnja garaže) ter postavljen nov oltar, narejen po zgledu starih fotografij cerkvene notranjščine. Zaradi pomanjkanja duhovnikov sodi župnija Barje danes pod soupravo salezijancev z Rakovnika. Poleg vernikov, arhitektov in turistov lepoto cerkve – zlasti fotografiranje na stopnicah – cenijo mladoporočenci, saj je cerkev danes zelo priljubljena za poročne obrede.

3. Kompozicijske značilnosti cerkve sv. Mihaela na Ljubljanskem Barju

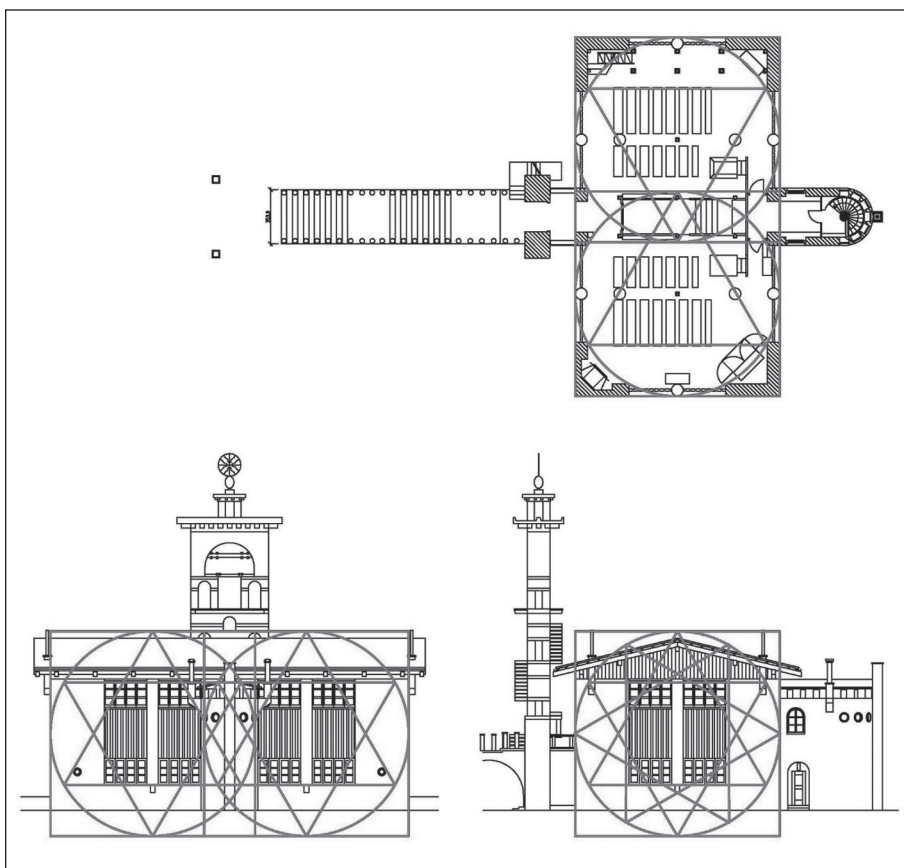
Cerkve so s svojo pojavnostjo običajno dominante prostora, v katerem stojijo. To dosežejo s svojo predimenzioniranostjo (Benko 2014, 698), višino, oblikovanjem, poslanstvom itd. Tudi cerkev sv. Mihaela sredi barjanskih travnikov hitro pritegne oko. Lesene obloge ustvarjajo vtis, da gre za leseno cerkev, kakršnih je v Sloveniji malo – bolj so značilne za Skandinavijo, Poljsko, Slovaško (Hrausky 2016, 125). Notranjost cerkve ta vtis še okrepi. Po mnenju Charneya (2017, 152) obravnavana cerkev deluje celo kot japonski šintoistični tempelj. Umetnostni zgodovinarji in arhitekturni kritiki pri cerkvi izpostavljajo tudi njeno prečno zasnovo, ki negira interpretacijo motiva poti, značilnega za bogoslužne prostore krščanskega zahoda pred II. vatikanskim koncilom (Debevc 2015, 745). Po mnenju Prelovška (1999, 167) je Plečnik hotel ustvariti prapodobo antičnega svetišča, ki bi ga vaščani sprejeli za svojega. Žal je enovitost osrednjega prostora členjena z naknadno dodanimi podpornimi lesenimi stebriči. Ti so bili dodani kasneje zaradi prevelikega povesa strehe (Kušar, Slivnik in Wallner 1997). K vtisu svetosti prostora pripomorejo monumentalno stopnišče, bogoslužni prostor v nadstropju in dvignjen oltarni prostor, postavljen v osi poti. Ta trojnost poti simbolizira pot k Bogu.

Kompozicijske analize sakralne arhitekture pri doseganju lepote stavbe potrjujejo uporabo različnih kompozicijskih principov. Prvenstveno gre za uporabo osnovnih likov, kot so trikotnik, kvadrat, petkotnik, osemkotnik in krog ter za proporcioniranje v razmerju malih celih števil, korenov $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, zlatega reza in podobno (Kurent 2005). Zlati rez kot univerzalni način določanja urejenosti nastopa tako v naravi kot tudi na različnih področjih umetnosti. Poznan je že od predantičnih časov dalje (Pejaković 2000) in v umetnosti predstavlja simbol lepega, urejenega (Kušar 2007). Zlati rez je iracionalno število, zato ga je težko vključiti v obstoječi merski in modularni sistem. V novejšem času se je temu morda najbolj približal Le Corbusier (2004) z Modulorjem. Industrijska revolucija ter pojav standardnih in tipiziranih elementov sta imela velik vpliv tudi na arhitekturo. Arhitekturna kompozicija, osnovana na proporcijah, se je umikala konstrukcijski mreži in se podrejala standardom glede dimenzij prostorov in uporabi industrijskih prefabrikatov. Arhitekt Plečnik je tak način odklanjal, saj je to po njegovem mnenju pomenilo za umetnost smrt. Prisegal je na proporcioniranje, skiciranje v merilu in detajliranje. Imel je namreč izreden občutek za lepoto, saj je znal že iz skic in načrtov v merilu ugotoviti, ali bo stvar delovala dobro (Lenarčič 2016, 204).

Dosedanja dela o Plečniku se posvečajo zlasti simboliki arhitekture, medtem ko se s kompozicijskimi principi, ki jih je uporabljal, ne ukvarjajo. Izjema je Kurent (2002), ki je Plečnikovo arhitekturo obravnaval tudi modularno, kompozicijsko in gematrično. O velikem pomenu kompozicije v arhitekturi, zlasti sakralni, govori Plečnik tudi sam, ko pravi, da je »resnično velika umetnost samo sakralna« (Omahen 1976, 45). Že od časa prvih arhitektov so bile določene večšine arhitekturnega projektiranja skrbno varovana skrivnost, saj so bile širšim množicam nedostopne. Mednje je sodilo tudi poznavanje in uporaba kompozicijskih principov. Plečnik je tako stanje zagovarjal, saj je menil, da »tam kjer hočete doseči najvišjo umetnost, tam mora botrovati nekaj skrivnostnega« (46).

Kušar in Volgemut (2018) sta na osnovi pregleda originalnih načrtov obravnavane cerkve iz leta 1937 in vpisanih dimenzij, ki se ne ponavljajo in tudi niso večkratniki, postavila tezo o celotni kompoziciji – da ne sloni na modularnih merah, temveč na drugih kompozicijskih principih. Da se je arh. Plečnik v cerkvi na Barju uporabi modularnosti izogibal, je verjetno pripomoglo že omenjeno dejstvo, da je sakralno arhitekturo pojmoval kot najpomembnejše področje arhitekture – to je področje, kjer se mora arhitekt še posebej potruditi in pokazati vse svoje arhitekturno in drugo znanje. Za običajne stavbe je uporaba modularnosti enostaven princip arhitekturnega snovanja, ki ne zahteva večjega miselnega napora. Uporaba drugačnih načinov komponiranja medtem zahteva večje znanje in usklajevanje posameznih arhitekturnih elementov.

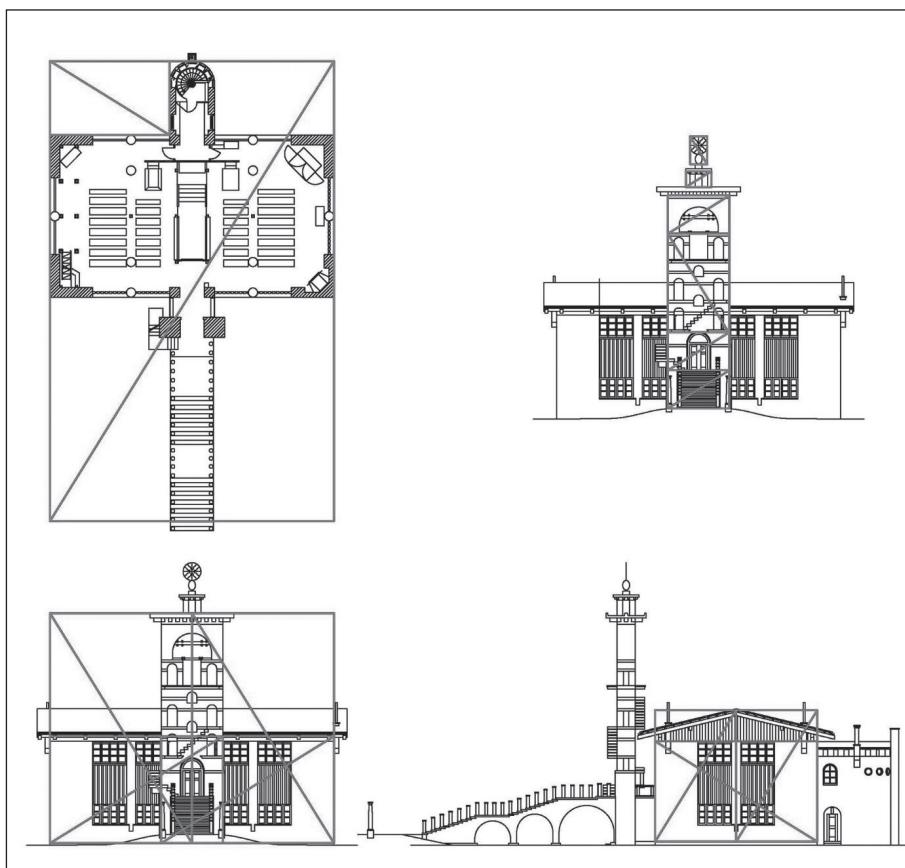
Kurentova analiza (2002, 201) je pokazala, da tlorisna kompozicija in razporeditev klopi sloni na dveh Hermesovih pečatih, ki se v sredini medsebojno sekata. Kompozicija Hermesovega pečata temelji na kvadratu, ki mu je včrtan krog, slednjemu pa je včrtan enakostranični trikotnik. Šlo naj bi za star kompozicijski princip, ki naj bi pomenil osnovo umetnosti (195). S pomočjo Hermesovega pečata lahko razložimo tudi kompozicijo fasade, zlasti razporeditev okenskih odprtín (Slika 3). Izmerjena



Slika 3: Kompozicijska analiza uporabe Hermesovega pečata. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

kompozicija od idealne razporeditve odstopa največ za 2,7 %. Ob dejstvu, da naj bi oko zaznalo napako v obsegu od 2,5 do 5 %, to ni veliko. Pri vrednotenju rezultata je treba upoštevati še dejstvo, da odstopanja od idealnega nastanejo tudi zaradi prilagajanja modularnemu materialu (npr. opeki), delovanja materialov in podobno.

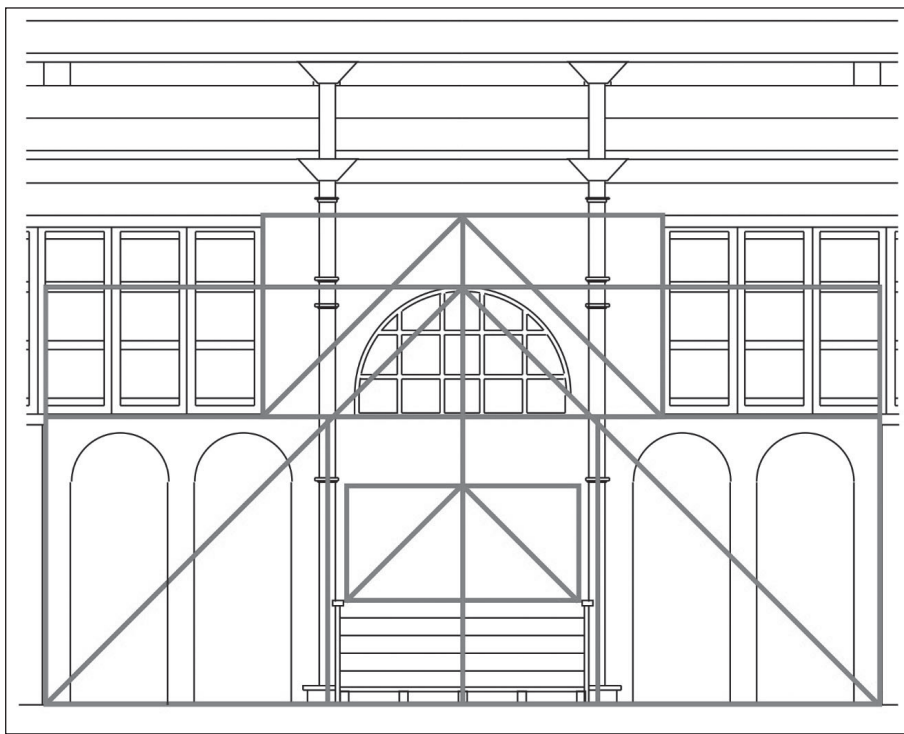
Analiza uporabe zlatega reza je bila narejena za situacijo, tloris cerkve, oltar, fasado in zvonik. Pri njeni izvedbi smo upoštevali robove glavnih arhitekturnih elementov (rob strehe, rob zidanega dela, rob polnil, odprt in podobno). Princip zlatega reza v podobi zlatega pravokotnika se v cerkvi pojavlja večkrat. Analiza situacije stavbe z vstopnim stopniščem se približuje zlatemu pravokotniku, saj je odstopanje 2 %. V razmerju zlatega reza je tudi tlorisna dimenzija strehe. Odstopanje je le 0,4 %. (Kušar in Volgemut 2018) Zlati rez je Plečnik uporabil tudi za ločitev obeh stranskih kril od osrednjega – najpomembnejšega dela cerkve. Oba dela sta namreč sestavljena iz po dveh zlatih pravokotnikov (pravokotnik s stranicami v razmerju zlatega reza), ki se stikata na prečni osi stavbe. Najbolj očitna uporaba zlatega reza je v kompoziciji lahkih obodnih sten med zidanimi elementi. Stene sestavljajo lahka lesena polja iz smrekovih desk in okna. S tem (cenenim) načinom gradnje je Plečnik



Slika 4: Kompozicijska analiza uporabe zlatega reza. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

bistveno zmanjšal težo obodnih zidov. Vsako okensko polje je zlati pravokotnik. Prav tako zlati pravokotnik določa kompozicijo glavnih fasad. Pri tem gre za delno prekrivanje zlatih pravokotnikov, ki se prekrivata v osrednjem delu. Prav tako zlata pravokotnika določata celotno kompozicijo južne stene z zvonikom (Slika 4). Za razliko od stolpastih zvonikov cerkva širšega območja je barjanski ravninski – kraški in večkrat prevotljen (Juvanec 2015, 754). S tem je arhitekt Plečnik po eni strani zmanjšal težo zvonika, po drugi strani pa pokazal arhitekturno značilnost območja, od koder je izhajal njegov rod. Analiza torej daje prednost uporabi zlatega reza, saj so odstopanja manjša kot pri Hermesovem pečatu.

Kompozicija oltarja poleg oltarne mize s tabernakljem zajema tudi oltarno steno in zidan slavalok s polkrožnim oknom, ki skupaj tvorijo zaokroženo oltarno celoto. Kompozicijski princip temelji na uporabi kvadrata kot osnovnega elementa celotne kompozicije (Slika 5). S tem se arh. Plečnik spogleduje s starokrščanskim načinom komponiranja (Petrović 1974), ki se je obdržal pri srednjeveških kompozicijah srbskih samostanov (Kurent, 2002, 139). Kljub temu je tudi tu za določitev dimenzije polkrožnega okna uporabil zlati rez. S tem je nadaljeval kompozicijsko načelo določ-



Slika 5: Kompozicijska analiza oltarne celote. (avtor analize: Domen Kušar, 2018)

vanja oken, ki je bilo uporabljeno pri členitvi fasade. Nekatera druga kompozicijska načela, ki prav tako temeljijo na razmerjih med malimi celimi števili, pa je mogoče zaslediti tudi pri oblikovanju notranje opreme (Kušar in Volgemut 2018).

4. Plečnikova cerkev svetega Mihaela kot dar družine Plečnik

Ker je sredstev za gradnjo cerkve kljub razmeroma nizki ceni stalno primanjkovalo, je arh. Plečnik del denarja za gradnjo daroval iz zapuščine svojega brata in Matkovičevega strica Andreja Plečnika. Slednji je bil duhovnik in ni imel potomcev. Čeprav so bili bratje Plečnik zelo različnih značajev in se niso prenašali najbolje, so bili po drugi strani zelo navezani eden na drugega. Lenarčič (2016, 297) poroča, da je arh. Plečnik ob nedeljah rad hodil v gostilno Kolovrat, da se je tam srečeval z bratom Janezom, zdravnikom in patologom, ter se z njim pogovarjal. Predpostavimo lahko, da je bil del njunih pogovorov tudi, kaj storiti z zapuščino brata Andreja, in da je arhitektov brat Janez idejo o darovanju denarja za novo cerkev podprl. Poleg tega je arh. Plečnik za cerkev sam daroval naslednje: Marijin kip, bronastega Kristusa, poldrage kamne za tabernakelj, turški kavni mlinček, bron za zvon ... (Matkovič 1949).

Ne glede na mnenje nekaterih poznavalcev Plečnika, da naj bi šlo v primeru oltarne stene za citat arkadne stene starokrščanske bazilike, kot ga upodabljajo zgodnjesevnojeveški slonokoščeni reliefi (Prelovšek 1999, 166), celotna oltarna kompozicija spominja na ikonostas pravoslavnih cerkva. Oltar je preprosta lesena miza, oblečena v medenino. Za oltarjem je v medenino oblečena arkadna stena s škrlatnimi zavesami. Z »zlato« barvo medenine in »kraljevo« škrlatno barvo zaves je dal arhitekt Plečnik temu delu cerkve največji pomen. Podobnost z ikonostasi pravoslavnih cerkva in že opisan prispevek širše družine Plečnik pri gradnji napeljuje na misel, da je celotna cerkev pravzaprav dar družine Plečnik. V tradiciji srbske pravoslavne cerkve imamo veliko podobnih primerov financiranja gradnje srbskih samostanov in cerkva v srednjem veku ter tudi med obema svetovnima vojnoma. Tam so gradnjo podpirali srbski vladarji, posamezniki in skupine kot z neke vrste zaobljubo, oporoko oziroma v nekakšen spomin (srbsko: »zadužbina«) (Marković in Talović 2013). Tako je npr. samostan Studenica dar vladarja Štefana Nemanje, Gračanica dar kralja Milutina Nemanjića, Manasija dar vladarja Štefana Lazarevića (Kurent 2006). Plečnik je med obema vojnoma delal v Srbiji (v Beogradu) in tudi za kralja Karađorđevića (vila Novi Suvobor). S kraljem se je tudi večkrat osebno srečal. Zato smemo sklepati, da je ta srbski običaj poznal. Plečnik je bil globoko veren in je živel v isti župniji. Tako se zdi smiselno predpostaviti, da je svoji župniji želel podariti tudi nekaj trajnega.

5. Zaključek

Cerkev sv. Mihaela je sicer majhna, a pastoralnim potrebam prebivalstva zadostuje še danes. Z umetniškega stališča pomeni arhitekturni presežek v krajini. Uvrščena je bila tudi na seznam pomembnih Plečnikovih del za vpis v seznam kulturne dediščine UNESCO.

Arhitekt, ki se spogleduje s častjo oltarja (Bartolj 2017), je v predkoncilskem času izvedel določene arhitekturne rešitve bogoslužnega prostora, ki so bile v resnici del dinamičnih vrenj, usmerjenih v iskanje s sodobnostjo sinhronizirane podobe bogoslužnega prostora, s katerimi se je Cerkev soočala že desetletja pred koncilom (Debevc 2013, 273) in so se v polnosti uveljavile šele z II. vatikanskim koncilom. S podobnimi, za takratno družbo revolucionarnimi, zamislimi je Plečnik začel že na Dunaju, kjer si je z uporabo armiranega betona v cerkvi na Ottakringu nakopal zamero državnega vrha, in nadaljeval v Šiški – s postavitvijo templju podobne cerkve, z oltarno mizo proti ljudstvu. Za razliko od Dunaja je imel tu zaslombo močnega reda frančiškanov, ki so njegovo delo podpirali.

Ne glede na številne omenjene omejitve je imel Plečnik pri načrtovanju cerkve na Barju dokaj proste roke. Skromna kmečka arhitektura okolice ni ponujala zgledov, ki bi jih moral arhitekt Plečnik pri načrtovanju upoštevati. Nečak Karel Matkovič kot glavni pobudnik gradnje mu je popolnoma zaupal, zaveznike pa je imel tudi na magistratu. Čeprav je bila cerkev sprva zasnovana ambiciozno, je kasnejši razplet, h kateremu je prispeval neugoden teren in zlasti pomanjkanje denarja, pomenil skromno cerkveno stavbo, skoraj bolj podobno protestantski (Benko 2017,

186) kot pa klasični katoliški cerkvi. Kljub temu je Plečnik skromna sredstva, namenjena gradnji, dobro izkoristil z uporabo klasičnih principov kompozicije, zlasti zlatega reza, ter s prefinjenim in dovršenim oblikovanjem tudi banalnih predmetov. S tem pa je dosegel visok, težko ponovljiv estetski nivo – in tako potrdil svoja načela o projektiranju sakralnih stavb, ki da morajo biti v arhitekturi presežek.

Glede na trud in energijo, ki ju je kot pobudnik in organizator gradnje cerkve vložil Plečnikov nečak kaplan Matkovič, izdelavo načrtov, ki jih je naredil arhitekt Plečnik in ob tem daroval del opreme ter denarja iz zapuščine strica oz. brata Andreja, lahko pritrdimo tezi, da gre pri cerkvi sv. Mihaela pravzaprav za zapuščino širše družine Plečnik Barju, Ljubljani oziroma župniji Trnovo, kjer so te osebe tudi bivale.

Reference

- Bartolj, Jože.** 2017. *Mojster Plečnik na poti do oltarja*. Radio ognjišče 3. januar. <http://radio.ognjisce.si/sl/186/komentarji/22738/> (pridobljeno 8.10.2018).
- Benko, Andreja.** 2014. Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:689–700.
- . 2017. *Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:185–199.
- Charney, Noah.** 2017. *Eternal architect: the life and art of Jože Plečnik, modernist mystic*. Ljubljana: Muzeji in galerije Ljubljane.
- Debevc, Leon.** 2015. Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:741–750.
- . 2013. Sakralna arhitektura po drugem vatiškem koncilu »ikona« ali »reklama«. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:269–278.
- Gorjup, France, Bojan Kapelj in Jože Kušar.** 1991. *Zbornik župnije Barje ob 50 letnici zgraditve cerkve sv. Mihaela*. Ljubljana: Župnijski urad sv. Mihaela na Barju.
- Hrausky, A.** 2016. *Simboli v Plečnikovi arhitekturi*. Ljubljana: Lili in roza.
- Juvanec, Borut.** 2015. Zvonik kot stik evangeličanske in katoliške kulture. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:751–770.
- Kurent, Tine.** 2002. *Arhitektov zvezek*. Ljubljana: Nait.
- . 2006. *Arhitektov zvezek*. Zv. 3. Ljubljana: Nait.
- Kušar, Domen.** 2007. The golden section and the origin of this name. *Journal for Geometry and Graphics* 11, št. 1:83–92.
- Kušar, Domen, in Mateja Volgemut.** 2018. Principles of architectural composition in architect Jože Plečnik's church of st. Michael on barje. V: *Mongometrija 2018: conference proceedings: 6th international conference on geometry and graphics*, 219–228. Ur. Vesna Stojaković. Novi sad: Faculty of technical science, University of Novi sad.
- Kušar, Jože, Lara Slivnik in Edo Wallner.** 1997. *Analiza nosilne konstrukcije Plečnikove cerkve na Barju*. V: *Zbornik 19. zborovanja gradbenih konstruktorjev Slovenije*, 133–139. Ur. Franc Saje in Jože Lopatič. Ljubljana: Slovensko društvo gradbenih konstruktorjev.
- Lenarčič, Simon.** 2016. *Plečnik kot se ga je spominjal njegov najljubši učenec Vinko Lenarčič*. Ješovec pri Kozjem: samozaložba.
- Le Corbusier, Jeanneret.** 2004. *The Modulor*. Basel: Birkhauser.
- Marković, M., Talović, V.** 2013. Zadužbinari davali prema dubini džepa. *Večernje novosti*, 19. 9. <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:454845-Zaduzbinari-davali-prema-dubini-dzepa> (pridobljeno 18.05.2018).
- Matkovič, Karel.** 1935(?)–1949. Kronika gradnje cerkve sv. Mihaela. Arhiv župnije Barje.
- Omahen, Janko.** 1976. *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Padova, Richard.** 1999. *Proportions*. London in New York: E & FN Spon.
- Pejaković, Mladen.** 2000. *Zlatni rez*. Zagreb: Art studio Azinović.
- Petrović, Đorđe.** 1974. *Teoretičari proporcija*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Prelovšek, Damjan.** 2012. *Cerkev sv. Mihaela na Ljubljanskem barju*. Ljubljana: Znanstveno raziskovalni center.
- Vitruvius, Pollio.** 2009. *O Arhitekturi*. Prev. Fedja Košir. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo.
- Wallner, Elizabeta.** 1998. *Plečnikova cerkev na Barju*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1,237—252

Besedilo prejeto/Received:06/2018; Sprejeto/Accepted:10/2018

UDK/UDC: 78:616.89-008.441-053.6

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Erzar2>

Marko Erzar, Klara Horvat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger

Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava

Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study

Povzetek: V članku, ki temelji na pilotski raziskavi Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov, smo raziskovali, kakšen vpliv ima glasba na možgane mladostnikov in kako lahko to znanje uporabimo za čustveno opismenjevanje mladostnikov, ki so bili vključeni v raziskavo. V začetnem delu članka smo se osredotočili na mladostnika in razvoj mladostniških možganov ter na pomen glasbe v tem ključnem obdobju razvoja. Nato smo se osredotočili na glasbo in pozitivne učinke, ki jih ima na človeške možgane, ter na možnost povezave med glasbo in učenjem čustvene regulacije. Glasba je že od nekdaj tisto, kar ljudi povezuje, saj je že sam glas prvi stik z muzikalnostjo, ki nas obdaja od spočetja naprej. Glas v sebi nosi različne čustvene nianse, sporoča, v kakšnem fizičnem in čustvenem stanju je naš sogovornik, ter predstavlja most med posameznikom in soljudmi. Skupina mladostnikov, ki je sodelovala v naši raziskavi, se je učila uporabljati ravno glas kot orodje za čustveno oporo. Skozi vaje kultiviranja glasu kot notranje moči človeka so se hkrati učili tudi čustvene regulacije, krepili občutek za jaz, spoznavali sami sebe, presegali pričakovanja, ki so jih imeli o sebi, obenem pa se zabavali in gradili svoj izraz v skupini. Raziskovali smo še, na kakšen način lahko uporabljamo pevske in instrumentalne tehnike v terapevtske namene – čeprav naša raziskava ni bila namenjena raziskovanju učinkov terapije z glasbo. Vseeno pa smo ob oblikovanju pevskih in igralnih delavnic za mladostnike ugotovili, da je bil naš cilj dosežen – glas in učenje ob glasbi smo uporabili kot terapevtsko intervencijo pri delu z mladimi, kjer se je pokazalo, da sta se stanje socialne anksioznosti in zadržanosti zmanjšala.

Ključne besede: glasba, mladostniki, socialna anksioznost, izražanje, razvoj

Abstract: In this article, based on the pilot study Active music creation as a way of reducing the social anxiety of adolescents, we have explored the importan-

ce of music on the minds of adolescents and how this knowledge can be used for the emotional literacy of adolescents who participated in the study. In the first part of the article, we focused on adolescents and the development of an adolescent brain, and what music means in this crucial period of development. Furthermore, we focused on the music and its positive effects on the human brain, and how we can connect music with the teaching of emotional regulation. Music has always been what connects people since the voice itself is the first contact with the musicality that surrounds us from the conception onwards. The voice itself carries all emotional nuances, it communicates in what physical and emotional condition a speaker is and offers a bridge between »us« and »others«. A group of adolescents who participated in our study learned to use their voices as a tool that offers emotional support. Through the exercises of cultivating this inner strength (their voice), they also learned emotional regulation, strengthening the sense of »self«; they were learning who they were, exceeded the expectations they had about themselves, and at the same time enjoyed themselves and built their own expression in the group. We also explored how we can use singing and instrumental techniques for therapeutic purposes, although our research was not intended to examine the effects of music therapy. Nevertheless, when creating singing and acting workshops for adolescents, we realized that our goal was achieved. Using the voice and learning with music were used as a therapeutic intervention in working with young people and the levels of social anxiety and restraint were shown to have decreased.

Key words: music, adolescents, social anxiety, expression, development

1. Uvod

Vedno več raziskav potrjuje izjemno široke pozitivne učinke glasbenega izobraževanja in udejstvovanja na razvoj otrok in mladostnikov. Dokazani so tudi učinki glasbenih delavnic na preprečevanje postravmatske stresne motnje (PTSD) in kot pomoč otrokom in mladostnikom, ki so žrtev različnih travmatičnih dogodkov, zanemarjanj in zlorab. Več študij obravnava terapijo z glasbo kot sredstvo za raziskovanje samega sebe in svojega čustvenega doživljanja (Sausser 2006, 138). Temeljni učinek, ki ga ima glasba, predvsem kadar gre za aktivno izvajanje, ki poteka po jasno izdelanem strukturiranem zaporedju (od dela na ritmu do oblikovanja melodije in petja ter nazadnje skupnega muziciranja in priprave kratkega recitala), je prav regulacija težkih čustvenih vsebin, ki se kažejo kot tesnoba, čustveni nemir, težave s pozornostjo in obvladovanjem impulzov ter nesposobnost čustvenega izražanja oziroma govorjenja o čustvih ter razumevanja svojega čustvenega stanja. Čustvena pismenost, ki je eden temeljnih pogojev za razvoj sposobnosti čustvene regulacije, socialno vključevanje in vzpostavljanje prijateljskih medosebnih odnosov, se namreč razvija po istih poteh kot glasba. Muzikalčnost je najpomembnej-

ši znak čustveno varnih in trdnih odnosov. Z razvojem glasu (petje) in integracije uho – oko – roka (igranje inštrumenta, sploh klavirja, kjer se uporablja dvoročno igranje) razvijamo nevronske poti, ki odpirajo pot do lažjega socialnega povezovanja.

2. Teoretični del

2.1 Mladostništvo

Mladostništvo ali puberteta je obdobje, v katerem prihaja do pomembnih količinskih in kakovostnih sprememb v spoznavnih sposobnostih, logičnem mišljenju, procesiranju informacij in razumevanju predmetnega ter socialnega okolja (Zupančič in Svetina: v Marjanovič Umek 2009, 525) in katerega začetek sovpada z ustvarjanjem dokončnih temeljev v možganih posameznika, ki bodo predstavljali osnovo njegovim odraslim odnosom (Gostečnik 2016, 83). Fizična in kognitivna rast ter razvoj možganskih struktur mladostniku omogočajo progresivne spremembe na mnogih področjih delovanja (Zupančič in Svetlina 2011, 69), zato bolj kot kadarkoli prej razume informacije iz okolja in jih integrira v svoj repertoar vedenja in delovanja (Feinstein 2013; Steinberg 2014: v Gostečnik 2016, 259). Preoblikovan miselni sistem mladostnika, ki preide od konkretnega k abstraktnemu, pa odpira povečano sposobnost razumevanja in procesiranja emocij (Kompan Erzar 2003, 163). Ena izmed pomembnejših razvojnih nalog mladostnika je reorganizacija njegovega odnosa s starši (Allison in Sabatelli 1988; Grotevant in Cooper 1986: v Puklek Levpušček 2003, 72). Družinski odnosi so vir toplote, sreče, zadovoljstva, lahko pa tudi stiske in travme (Simonič 2015, 67). Posamezni družinski člani in družinski sistem so v nenehnem procesu dinamičnega prilagajanja, kar pride v obdobju mladostništva do izraza še toliko bolj (Pate 2016, 435). Posledično je to tudi obdobje, v katerem stopijo pri mladostniku v ospredje skrbi v zvezi z negativnim socialnim vrednotenjem. Socialni kontekst mladostnikovega delovanja se vse bolj razširja, vrstniške interakcije in odnosi postajajo vse pomembnejši del njegovega življenja in pomembna mladostnikova referenčna skupina ter prostor preizkušanja identitete (Puklek Levpušček 2006; Gomezel in Kobolt 2012; Zupančič 2011, 69). Vrstniki so model za posnemanje obnašanja, vir tolažbe, pa tudi vir draženja (Kuhar 2002, 271). Mladostniki doživljajo veliko radosti, veselja, pozitivnih pričakovanj, vznemirjenja, izkušajo pa tudi znatno mero negotovosti in dvoma vase, žalosti, anksioznosti, osamljenosti in zaskrbljenosti glede prihodnosti (Conger 1999: v Zupančič in Marjanovič Umek 2009, 521). V tem obdobju različnih pritiskov je zato vedno bolj pomemben prosti čas, ki ga opredeljujejo raznovrstne dejavnosti (Denac 2013, 114). Izredno pomembno za mladostnika je, da v tem obdobju veliko bere, piše in se ukvarja s kulturo, saj imajo te dejavnosti zelo pomemben vpliv na njegove razvijajoče se možgane. Znanstveniki ob tem ugotavljajo, da ima glasba še posebej velik vpliv na emocionalno počutje, različne mladostnikove zmožnosti in sposobnosti (Feinstein 2013; Steinberg 2014: v Gostečnik 2016, 173).

2.2 Glasba in njene oblike

2.2.1 Glasba in glas kot ključni dejavnik razvoja

Človeški glas je biološko komunikacijsko orodje, s katerim se človek začne spoznavati že v prenatalnem obdobju. Vsak dojenček posluša svojo mater ter zvoke, besede in pesmi, ki jih sliši iz okolja. Tako vsak otrok razvije svoj edinstven, poseben in nenadomestljiv glas, ki je tesno povezan z njegovimi čustvi in umom. Z glasom razkrivamo del sebe, svojo osebnost, globino čutenj in misli. Človeški glas se postavlja visoko nad druge instrumente, saj govorjenje v sebi lahko nosi intimen, direkten in nadčuten naboj. Otroci se skozi razvoj soočajo z različnimi spremembami, tudi na področju razvoja glasu, dečki pa spremembe doživijo še bolj intenzivno zaradi mutacije glasu. Glas se razvija pri vsakem posamezniku z različno hitrostjo, gre pa tudi čez različna obdobja, zato lahko govorimo o otroškem glasu, odraslem glasu in glasu v starosti (Malloch in Trevarthen 2010). Glas močno odraža razvoj in je občutljiv na najrazličnejše dejavnike, predvsem uporabo in pravilno oblikovanje pevskega aparata. Glasba, predvsem petje, je zato lahko terapevtska dejavnost, saj z njo dosežemo strategije oblikovanja čustvenega odziva ali spremembo čustvenega odziva (MrRae et al. 2010, 456).

»Glasba se dotakne naših občutij globlje kot beseda in v nas prebudi celovit odziv. Morda to ne velja prav za vso glasbo, vsekakor pa je to ena stran kontinuuma jezik – glasba. V vsakem primeru pa glas in čustva igrajo osrednjo vlogo pri soevoluciji glasbe in jezika ter predstavljajo najmočnejša elementa vsakodnevne govorne komunikacije in ustvarjanja glasbe.« (Airbib 2013, 413)

2.2.2 Oblike glasbenih aktivnosti in izražanja skozi glasbo

Pri terapiji z glasbo se uporabljajo različne glasbene dejavnosti, ki posamezniku pomagajo pri odkrivanju notranjih svetov. Med te aktivnosti spadajo izvajanje (petje, igranje z glasbili oziroma instrumentalno izvajanje, gibanje ob glasbi), poslušanje in ustvarjanje (ples, slikanje ob glasbi) (Pepelnak Arnerič 1997; Žvar et al. 2008, 345). Petje predstavlja aktivno obliko učenja, medtem ko je gibanje ob glasbi ena najstarejših izraznih oblik čustev (Žvar et al. 2008, 115). Glasbena aktivnost enakovredno zaposluje možganske funkcije obeh hemisfer hkrati, in sicer bolj kot katera koli druga dejavnost (Lešnik 2015, 73), prav tako pa glasbeno udejstvovanje ob različnih nastopih vsekakor vpliva na otrokovo samopodobo, navadno pozitivno (Goetze v Lešnik 1985, 232). Petje je poleg poslušanja glasbe ena izmed najbolj razširjenih aktivnosti, ki jih izvajajo mladi. Med oblike petja spadajo solopetje, petje v pevskem zboru in petje v skupini. Solopetje navadno spremlja glasbena spremljava, kar imenujemo komorna glasba. To je izraz za skladbe, ki so komponirane za manjše zasedbe (1–10 izvajalcev), vsak del partiture pa izvaja po en glasbenik. Komorno glasbo ločimo glede na število izvajalcev (solo, duo, trio, kvartet, kvintet, sekstet, septet, oktet, nonet in decet), prav tako pa se loči glede na število glasbil v postavitvi. Če je izvajalcev glasbe več kot 11, se zasedba imenuje

komorni orkester, kadar pa je izvajalcev od 21 do 100 ali več, zasedbo imenujemo simfonični orkester. Pevski zbor je vokalna glasbena skupina, kjer posamezni del skladbe izvaja več pevcev hkrati, glasbena spremljava pa ni nujna. Poleg petja in poslušanja glasbe poznamo tudi obliko, kjer se petju in igranju na inštrumente pridruži telesni izraz, to je muzikal. Gre za glasbeno-scensko delo, ki se je razvilo iz operete in pri katerem gre za kombinacijo petja, pesmi, plesa, igranja in govorjenja.

2.3 Glasba in njena uporaba v terapevtske namene

Stein (1999, 89) razume glasbo kot primarno procesno izkušnjo, ki nasprotuje slišnemu, saj prebuja naša občutja. Mnogi avtorji opredeljujejo čustva ne samo kot pozitivna in negativna, temveč tudi kot tako imenovana trda ali dominantna in mehka ali submisivna (Čotar Konrad 2016, 321–322; Sanford 2007, 65–70 v Konrad in Perko 2018, 252), ki so lahko ali pozitivna ali negativna. Glasba deluje kot medij, ki ima neposreden dostop do človekovega čustvenega in podzvestnega sveta in je prirojena vsakemu človeku. McDermott, Houser (2006, 62) in Disanayake (2009, 45) trdijo, da glasba krepí medsebojno povezovanje in komunikacijo ter ustvarja stik, zato je lahko terapevtska, saj z njo usvajamo strategije oblikovanja čustvenega odziva ali dosežemo spremembo čustvenega odziva (McRae et al. 2010, 89). Uглаšena umetniška kreacija omogoči posamezniku, da se vanjo čustveno vključi, pritegne njegovo notranjo pozornost (telesni, čustveni odziv), jo oblikuje in skozi oblikovanje pomena tudi regulira ter zaključi tako, da skupaj z njim ustvari nov čustveni prostor. Ta nov čustven prostor pa je tisti, ki poganja razvoj (Kompan Erzar 2015, 78).

2.3.1 Glasba kot terapevtsko sredstvo

Glasba kot terapevtska metoda se je začela sistematično uporabljati v 20. stoletju. Glasbena terapija se je z leti vse bolj razvijala in postajala terapevtsko sredstvo za pomoč pri različnih stiskah in lajšanju najrazličnejših simptomov (Landis-Schacket al. 2017, 116). Mrazova in Celec (2010, 110) pojasnjujeta, da lahko glasbeno-terapevtske oblike delimo na aktivne in pasivne. Z vidika nevroznosti se pasivne in aktivne glasbene dejavnosti razlikujejo po delih možganov, ki jih aktivirajo. Terapevtske tehnike, ki spadajo med aktivne, vključujejo igranje inštrumentov, petje, glasbeno improvizacijo, pisanje besedil in pesmi, med pasivnimi pa navajata oblike, kot so poslušanje glasbe in različnih drugih zvokov.

2.3.2 Glasba in mladostnik

Glasbena terapija ima med vsemi oblikami terapije pri terapevtski obravnavi mladostnikov prav posebno vlogo (Tervo 2006, 182). Tervo poudarja, da sama glasba pri glasbeno-terapevtski obravnavi mladostnikov nima najpomembnejšega učinka, saj je potrebna tudi psihoterapevtska intervencija. Študija *Effects of Active Versus Passive Group Music Therapy on Preadolescents with Emotional, Learning, and Behavioral Disorders* avtorjev Montella in Coonsa (1999, 156) je raziskovala učinkovitost aktivne in pasivne glasbene terapije. Raziskovalci so ugotovili, da se je nepri-

merno vedenje udeležencev po prejemu obeh intervencij glasbene terapije znatno popravilo in da lahko prav skupinska oblika glasbene terapije olajša proces samoizražanja v situacijah čustvenega vznemirjenja in zagotovi kanal za pretvarjanje frustracije, jeze in agresije v izkušnje ustvarjalnosti in samoizražanja.

Še ena raziskava, ki jo je vredno omeniti, je Paulanderjeva *The meaning of going in music therapy. A phenomenological study on the participants' experiences* (2011, 132). Ta raziskava je pokazala, da so udeleženci glasbene terapije, ki je vključevala pogovor, mnogo bolje razumeli občutja in globlje občutili glasbeno izkušnjo kot ob glasbenih terapijah, ki pogovora niso vključevale. Številne raziskave različnih avtorjev kažejo, da ima ukvarjanje z glasbo pri otrocih, še posebej glasbena terapija, ki vključuje elemente pevskih tehnik, statistično pomembne učinke na čustveno regulacijo, probleme z navezanostjo in na motnje v vedenju pri mladostnikih (Odell-Miller 2011, 237; Gold, Voracek, in Wigram 2004, 189; Kimbel in Protivnak 2010, 156). Študija *The influence of group singing on trust and cooperation* avtorjev Anshel in Kipper (1988, 99) je raziskovala učinke, ki jih ima petje v skupini na zaupanje in sodelovanje. Rezultati so pokazali razvoj zaupanja in pripravljenosti sodelovati. Raziskava *A Meta-Analysis on the Effects of Music as Reinforcement for Education/Therapy Objectives* avtorja Standleyja (1996, 76) je ugotovila, da glasbena dejavnost utrjuje družbeno primerno vedenje, nanj vpliva blagodejno. Čeprav naš članek ne raziskuje glasbene terapije, pač pa strukturirano aktivno ukvarjanje z glasbo pri mladostnikih, rezultati omenjene študije nakazujejo, kako globoka izkušnja je lahko glasba. Pridobiti vpogled v to, kaj aktivno ukvarjanje z glasbo lahko ponudi mladostniku, je globlji cilj našega projekta.

2.3.3 Oblikovanje glasbenih delavnic za mladostnike

V sklopu projekta smo izvedli pilotsko študijo o povezanosti aktivnih glasbenih delavnic in čustvenega doživljanja mladostnikov. Delavnice, ki smo jih izvedli, so vključevale različne vrste glasbe, pevsko tehniko, petje v zboru in igranje klavirja. Izhajali smo iz predpostavke, da imajo razvoj glasu, trening glasu (sproščanje telesa, urejenost dihanja) in igranje glasbila močno povezavo z mladostnikovim čustvenim stanjem, predvsem z zmanjševanjem socialne tesnobe. Tesnoba je tista, ki se na glasu najbolj pozna, zato smo še posebej skrbno načrtovali uvodne dihalne vaje. Glasilke namreč ne morejo polno delovati, če je človek tesnoben in diha plitvo (Malloch in Trevarthen 2010, 343). Ob običajnem ustvarjanju glasu glasilke oddajajo razmeroma šibek zvok. Človeško dihanje glasilke razpre, ko pa začnemo peti, se glasilke napnejo in zožijo. Višje, ko pojemo, bolj se glasilke napenjajo in krčijo, zato je pravilna pevska tehnika na visokih delih zelo pomembna. Zaradi zračnega toka, ki priteka iz pljuč, glasilke nihajo. Z izdihom se zaprejo. »Zoženje prsnega koša in zaprtje glasilk iz pljuč ustvari povečan tlak, ki pa je neznaten v primerjavi z zunanjim tlakom. Periodično zaporedje odpiranja in zapiranja glasilk povzroči uhajanje večje ali manjše količine zraka iz grla v ustno votlino, in to zgoščevanje in razredčevanje zraka se odraža kot zvočno valovanje, in takrat nastane glas« (Žvar 2001, 89). Hkrati lahko s takim načinom dihanja ustvarimo tudi dru-

gačno, manj tesnobno počutje. Podobno se zgodi pri igranju glasbila, kjer smo delo z mladostniki kombinirali na način, da so imeli individualen stik s pianistko. Na ta način smo jim omogočili navezovanje varnega stika, kjer so se v varnem okolju seznanili s skladbami in vajami. Imeli smo tudi skupinsko srečanje vseh dijakov, ki so bili vključeni v individualni pouk pri isti pianistki. Skupinska srečanja so mladostnikom omogočila medsebojno povezovanje, kar jih je še dodatno motiviralo pri individualnem delu.

3. Empirični del

3.1 Kvantitativni del raziskovanja

3.1.1 Opis udeležencev raziskave

Za naš projekt smo izbrali mladostnike, stare med 14 in 18 let, ki bivajo v dijaškem domu. Skupaj se je v našo raziskavo vključilo devet mladostnikov, od tega dva fanti in sedem deklet. Šest udeležencev raziskave se je udeležilo skupinskega petja, ostali trije pa učenja igranja klavirja. Do konca se je srečanj udeleževalo sedem mladostnikov. Na nastopu jih je nastopilo šest. Srečanja so potekala v Dijaškem domu Bežigrad, in sicer enkrat tedensko po eno uro in pol. Učenje klavirja je potekalo dvakrat tedensko, enkrat individualno in enkrat skupinsko.

3.1.2 Raziskovalna vprašanja

- R1: Kaj aktivno vodena delavnica ukvarjanja z glasbo pomeni za mladostnikovo doživljanje sebe in stik z lastnimi čustvi?
- R2: Ali ima na čustva usmerjeno aktivno ukvarjanje z glasbo in uglašeno skupno petje učinek na povezanost med mladostniki?

3.1.3 Hipoteze

- H1: Strukturirano, aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča lažje prepoznavanje in regulacijo čustev.
- H2: Vključenost v aktivno vodene glasbene delavnice zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti pri mladostnikih.
- H3: Aktivno glasbeno izražanje mladostnike spodbuja k medsebojnemu povezovanju.

3.1.4 Opis instrumentov in potek raziskovanja

V raziskavi smo uporabili merski instrument »Lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA)«, ki meri mladostnikovo doživljanje strahu, zaskrbljenosti in nesproščenosti v socialnih situacijah, v katerih mladostnik dejansko je ali zanje predpostavlja, da bo objekt negativnega vrednotenja drugih. Lestvica meri tudi

zadržanost, pasivnost oz. vedenje umika v socialnih situacijah. Zajema tipične socialne situacije, v katerih mladostnik doživlja socialno anksioznost: druženje z vrstniki, vzpostavljanje in vzdrževanje stika z nepoznanimi vrstniki ali z vrstnikom nasprotnega spola, vrstniške zabave, izpostavljanje v razredu in nastopanje.

Uporaba LSAA je primerna za mladostnike med 11. in 18. letom, s prilagoditvami nekaterih postavk pa lahko lestvico uporabljamo tudi pri študentih. Vsebuje dve podlestvici: »Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem (ZSNV)« ter »Tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku (TZSS)«. Možen je tudi izračun skupnega rezultata na podlagi seštevka rezultatov na obeh podlestvicah. Mladostnik oceni pogostost doživljanja ali vedenja, ki ga opisuje vsaka postavka, na 5-stopenjski lestvici (1 – sploh ne, 2 – pretežno ne, 3 – včasih da, včasih ne, 4 – pretežno da, 5 – vedno).

Podlestvica »Zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem (ZSNV)« vsebuje 15 postavk. Postavke se nanašajo na spoznavno in čustveno komponento socialne anksioznosti. Mladostnik, ki ima na omenjeni podlestvici visok rezultat, je zaskrbljen in ga je strah zaradi dejanskega ali možnega negativnega vrednotenja vrstnikov (tako poznanih kot nepoznanih), možne izključenosti iz vrstniške družbe, grožnje negativne samopredstavitve v socialnem okolju ter možnih negativnih odzivov na njegov nastop v javnosti.

Podlestvica »Tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku (TZSS)« vsebuje 13 postavk. Te se nanašajo na vedenjsko in čustveno komponento socialne anksioznosti. Mladostnik, ki ima visok rezultat na tej podlestvici, je v stikih z vrstniki (s poznanimi vrstniki, z nepoznanimi vrstniki ali z vrstniki nasprotnega spola) zadržan, nesproščen, ne daje aktivnih pobud za vzpostavitev in vzdrževanje stikov, ne želi biti v središču pozornosti, v skupini vrstnikov pa se vede pasivno (npr. raje poslušša kot govori).

LSAA je mogoče uporabljati individualno ali skupinsko. Z njeno pomočjo lahko:

- Identificiramo mladostnike, pri katerih je izražena socialna anksioznost, bodisi v spoznavni obliki kot zaskrbljenost zaradi negativnega socialnega vrednotenja bodisi v vedenjski obliki kot vedenjska zadržanost v socialnih situacijah;
- Ugotavljamo temeljna področja mladostnikovih težav v socialnih stikih, ki jih potem poglobljeno proučujemo s pomočjo kliničnega intervjuja;
- Ugotavljamo doživljanje in vedenje mladostnikov, ki imajo pomanjkljive socialne spretnosti ali teh ne znajo primerno uporabiti v določenih socialnih situacijah;
- Ugotavljamo vzroke mladostnikove manjše priljubljenosti med vrstniki, njegove socialne izoliranosti, nezmožnosti vzpostavljanja intimne zveze, slabšega učnega uspeha, slabšega odgovarjanja pri ustnem ali pisnem preverjanju znanja, pasivnosti pri pouku ipd.;
- Načrtujemo svetovalne oz. klinične intervence pri mladostnikih, ki poročajo o težavah v medosebnih (zlasti vrstniških) odnosih ali v situacijah, ko so javno izpostavljeni (npr. v razredu, pri nastopanju);
- Ugotavljamo uspešnost preventivnih ali terapevtskih programov, s katerimi

izvajamo trening socialnih spretnosti pri mladostnikih (LSAA lahko uporabimo kot mero socialne anksioznosti pred izvajanjem programa in po njem);

- Raziskujemo socialno anksioznost mladostnikov v različnih obdobjih mladostništva ter njeno povezanost z drugimi psihološkimi spremenljivkami.

Podatke smo zbrali s pomočjo dveh vprašalnikov. Vprašalnik, namenjen staršem in pedagogom, je obsegal 58 vprašanj, medtem ko je vprašalnik za dijake obsegal 28 vprašanj. Pri obeh vprašalnikih smo izbrali zaprti tip vprašanj, saj smo na ta način najlažje pridobili informacije o dejanskem duševnem stanju otrok. V raziskavo smo poleg dijakov vključili še njihove vzgojitelje iz dijaškega doma, saj smo tako glede čustvenega razvoja otrok pridobili še dodatno (njihovo) mnenje. Raziskavo smo izvedli v enem od ljubljanskih dijaških domov. Anketiranih je bilo pet pedagogov. Vprašalnike za dijake smo razdelili na začetku izvajanja delavnic, da bi izmerili trenutno stanje socialne anksioznosti otrok. Vprašalnike smo dijakom zopet razdelili tik pred koncem izvajanja delavnic (na zadnji delavnici), da smo pridobili vpogled v učinkovitost in uspešnost izvajanja delavnic na znižanje socialne anksioznosti. Vzgojiteljem smo vprašalnik lahko dali samo enkrat, da bi ugotovili, kako izbrane dijake doživljajo oni. Tako kot dijakom smo vzgojiteljem vprašalnik razdelili dvakrat, in sicer pred začetkom izvajanja delavnic in na koncu izvajanja.

Dijak/dijakinja	Spol	Starost	ZSNV	TZSS	LSAA	Percentil	RSA
Dijak št.1	Ž	15 let	38	38	76	50	Srednja raven
Dijak št.2	Ž	16 let	55	47	105	95	Visoka raven
Dijak št.3	Ž	15 let	75	51	126	99	Visoka raven
Dijak št.4	Ž	16 let	56	40	96	85	Visoka raven
Dijak št.5	Ž	16 let	45	44	89	75	Srednja raven
Dijak št.6	Ž	17 let	36	39	75	45	Srednja raven
Dijak št.7	Ž	16 let	26	17	43	5	Nizka raven
Dijak št.8	Ž	18 let	58	47	105	95	Visoka raven

Tabela 1: Rezultati prvega testiranja socialne anksioznosti pri mladostnikih

Opombe: Ž – udeleženci ženskega spola, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Pri raziskavi je sicer sodelovalo 10 dijakov in dijakinj, vendar sta dva dijaka projekt zapustila predčasno, zato rezultatov njunih anket v analizo rezultatov nismo uvrstili. Povprečna starost anketirancev je bila 16,13 let. Iz izbranih podatkov je razvidno, da ima natanko polovica dijakinj visoko stopnjo socialne anksioznosti. Povprečna vrednost zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) znaša 48,63. Povprečna vrednost indeksa tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS) znaša 40,38. Iz tega lahko sklepamo, da so anketirana dekleta bolj zaskrbljena zaradi možnosti negativnega vrednotenja kot zadržane v socialnem stiku. Povprečna vrednost indeksa lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA)

predstavlja 89,38, kar nam pove, da imajo anketirane dijakinje v povprečju visoko stopnjo socialne anksioznosti.

Dijak/dijakinja	Spol	Starost	ZSNV	TZSS	LSAA	Percentil	RSA
Dijak št.1	Ž	16 let	60	42	102	90-95	Visoka raven
Dijak št.2	Ž	16 let	51	45	96	85	Visoka raven
Dijak št.3	Ž	17 let	35	37	72	35-40	Srednja raven
Dijak št.4	Ž	17 let	54	37	91	80	Visoka raven
Dijak št.5	Ž	17 let	51	24	75	45	Srednja raven
Dijak št.6	Ž	17 let	57	31	88	70-75	Srednja raven
Dijak št.7	Ž	15 let	39	42	81	60	Srednja raven
Dijak št.8	Ž	16 let	75	45	120	99	Visoka raven

Tabela 2: Rezultati drugega testiranja socialne anksioznosti pri mladostnikih

Opombe: Ž – udeleženci ženskega spola, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Pri drugem testiranju je bilo anketiranih osem dijakinj. Povprečna starost anketirancev je bila 16,4 let. Iz zbranih podatkov je razvidno, da ima, tako kot pri prvem testiranju, natanko polovica deklet visoko stopnjo anksioznosti. Pri anketiranih dijakinjah sta povprečna vrednost zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) 52,75, kar je v primerjavi s prvim testiranjem slabše za 4,12 enote, kar predstavlja 7,81 %. Povprečna vrednost indeksa tesnoba in zadržanost v socialnem stiku (TZSS) pri anketiranih dekletih znaša 37,88. V primerjavi s prvim testiranjem se je povprečna vrednost indeksa pri dekletih izboljšala za 2,51 enote, kar predstavlja 6,61 % izboljšanja stopnje tesnoba in zadržanosti v socialnem stiku. Povprečna vrednost indeksa lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA) predstavlja 90,63. Iz tega je razvidno, da se je stopnja socialne anksioznosti pri dijakinjah nekoliko poslabšala, in sicer za 1,25 enote.

Dijakinja	Starost	ZSNV-PT	TZSS-PT	LSAA-PT	RSA-PT	ZSNV-DT	TZSS-DT	LSAA-DT	RSA-DT
Dijakinja št.1	16 let	56	40	96	Visoka raven	60	42	102	Visoka raven
Dijakinja št.2	16 let	45	44	89	Srednja raven	51	45	96	Visoka raven
Dijakinja št.3	16 let	75	51	126	Visoka raven	75	45	120	Visoka raven
Dijakinja št.4	17 let	36	39	75	Srednja raven	35	37	72	Srednja raven

Tabela 3: Primerjava rezultatov prvega in drugega testiranja socialne anksioznosti za na-
ključne dijakinje

Opombe: PT – rezultati prvega testiranja, DT – rezultati drugega testiranja, ZSNV – podlestvica zaskrbljenost in strah pred negativnim socialnim vrednotenjem, TZSS – podlestvica tesnoba in zadržanost v socialnem stiku, LSAA – lestvica socialne anksioznosti za mladostnike, RSA – raven socialne anksioznosti

Ob koncu analize rezultatov smo naključno izbrali štiri dekleta, ki so sodelovala pri obeh testiranjih, da bi ugotovili, ali so se surovi rezultati pri posameznih indeksih po koncu projekta povečali oz. zmanjšali. Pri dijakinji 1 lahko opazimo, da se je indeks zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem (ZSNV) nekoliko povečal, in sicer iz 56 na 60, kar pa glede stopnje zaskrbljenosti ne predstavlja prevelike razlike. Prav tako se je pri tej dijakinji indeks tesnobnosti in zadržanosti v socialnem stiku (TZSS) povečal iz 40 na 42, kar prav tako ne predstavlja velike spremembe. Podobno kot oba indeksa se je povečal tudi indeks lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA), vendar samo za surovo vrednost 6. Podobno sliko imamo tudi pri dijakinji 2, kjer sta se prav tako povečala oba indeksa, in sicer ZSNV za 6 ter TZSS za 1. Kot pri prvi dijakinji tudi pri drugi vidimo, da se je stopnja socialne anksioznosti nekoliko povečala. Pri dijakinji 3 medtem opazimo, da se njena stopnja zaskrbljenosti zaradi možnosti negativnega vrednotenja ni spremenila, se pa je izboljšala stopnja tesnobnosti in zadržanosti v socialnem stiku, čeprav le za surovo vrednost 6. Tudi indeks lestvica socialne anksioznosti za mladostnike (LSAA) se je pri dijakinji 3 izboljšal za 6, vendar pa njena raven socialne anksioznosti še vedno ostaja visoka. Pri dijakinji 4 po drugi strani opazimo pozitivno spremembo pri vseh indeksih. V primerjavi s prvim testiranjem se je ZSNV izboljšal le za 1; pri indeksu TZSS se je vrednost izboljšala za 2, pri indeksu LSAA za 3. Nobena od sprememb indeksov ni velika, vendar pa se je naš projekt končeval ravno v času zaključevanja letnika in opravljanja prakse, zato so morda rezultati nekoliko zavajajoči – vendar pa vseeno lahko dobimo okvirno sliko statistične uspešnosti projekta.

3.1.5 Kvalitativni del raziskovanja

Udeleženci so bili vključeni v dve vrsti delavnic: učenje inštrumenta (pet udeležencev, od tega štiri dekleta in en fant) in petje (11 udeležencev, od tega 10 deklet in en fant). V sklopu delavnic učenja inštrumenta je bilo izvedenih 10 skupinskih srečanj (po 1,5 ure) in osem individualnih srečanj (po 30 minut). Skupinska srečanja so bila razdeljena na 10 različnih tem, ki so se izvajale v obdobju 10 tednov. V sklopu delavnic petja je bilo izvedenih 10 skupinskih srečanj po 1,5 ure. Srečanja so bila razdeljena na 10 različnih tem, ki so se izvajale v obdobju 10 tednov. Skupni cilj je bil zmanjšanje tesnobe pri sodelujočih z udeležbo in nastopanjem na končni produkciji projekta. Poleg uporabe zgoraj navedenih merskih instrumentov smo v raziskovalne namene uporabili še fenomenološko kvalitativno metodo pisanja dnevnika. Izvajalci so tedensko pisali dnevnik z opažanji, čustvenimi stanji, izjavami udeležencev, vtisi. Na podlagi dnevniških zapisov in ob raziskovanju, kakšen vtis so delavnice pustile na udeležence aktivnosti, smo lahko določili sedem izstopajočih tem, ki so bile skupne vsem udeležencem. Te teme so sram, socialna anksioznost (tesnoba), doživljanje samega sebe, stik s čustvi, uglašenost skupnega petja, občutek pripadnosti in občutek pomirjenosti.

Tema sramu:

- »Tukaj lohk pojem, nimam ovir.«
- »Teško nastopam, ampak te delavnice me osvobodijo.«
- »Tko nerodn mi je, čeprv tle je kul... ful me sproščeno nardita.«
- »Joj grozno je, ko pomislim, da bom nastopala tam pred vsemi.«
- »Je dosti lažje, če poveš na glas, da ti je nerodno.«

Tema socialne anksioznosti (tesnobe):

- »Ne vem, tko ko je ponedelk, vem, da bo cel tedn laži.«
- »Jaz tud mam panike, pa tesnobne napade in mi te vaje res pomagajo; no, saj imam psihoterapevtko, sam ni to to, tuki je res nekaj, ko to mine.«
- »Včasih mi ful ni za prit sm, ampak pridem in vidm na konc, da je kul, da sem tko v izzy potem, cel teden.«
- »A veš, da sm, od kr tle vadm, še v šoli boljš, tko pridm pred tablo in ne razbija srce, ne tresem se, kul je.«
- »Včasih mi je herc vn padu, ko sem seminarsko mela al pa kaj mogla povedt, zdej pa je lažji, tko si rečem, ko pravta dihaj dihaj, ramena dol, trebuh je balon in se kr pomirim.«
- »Ko se osredotočim na dihanje, mi pomaga.«
- »Zadnjič sem se spomnila tiste vaje, ki smo jo delali, in sem začela delat isto. Je blo kul. Pol sem še sošolki pokazala, kako se to dela.«
- »Prav strah me je, ko pomislim, da bom tam igrala pred vsemi«

Doživljanje samega sebe:

- »Včasih mi je res težko, ker vem, da ne rabim bit pousod najboljša in se tako trudit, ampak si ne morem pomagat.«

Stik s čustvi:

- »Se bojim, da bom razočarala vse doma, če ne bom nrdila vse.«

Uglašenost skupnega petja:

Opažanja enega izmed vodij skupine pevske skupine: Dijaki iz tedna v teden pojejo lažje, kot povedo »nimam več cmoka v grlu, tko sproščen je glas«, »kot da se mi je grlo odprlu, kut da nimam več kepe nekje v grlu in trebuhu, je tko fajn, no en prostor je«, »nimam več strahu, ko pojem, kr je se ne tresejo glasilke in cela jaz in tud potem v skupini nimam treme, kr pojem kuk znam in lohka«. Pri skupnem petju je tako opaziti, da lažje petje ustvarja boljše skupno petje, stik med dijaki in s tem večjo uglašenost skupnega petja.

Občutek pomirjenosti:

»Prsa so sproščena, od kar tuki vadmo, je drugač, tak sem... fajna no.«

»Vse imam tuk mirno, kot en oblak skozi telo.«

»Ja grlo je čist v izy, pa tek ceu no, tud k grem kam nastopat, je zdej boljš, par vaji nrdim in sem kul.«

»Tukaj je uredi, ker vemo kaj bomo delali in ti si z nami. Nam ne rečeš samo, lahko rišete, karkoli hočete, in greš.«

Občutek pripadnosti:

»Tuk mi je zal, ka je zadnč, prav navadla sm se.«

»Ne nočm, da je konc, tuk mi je fajn z vami, čutim, da napredujem in sem jaz.«

»Tuki se res najdm, tak kul mi je, vse si povemo, pa vadmo, pa karkol rečmo, ni tistga ...uuu, kva si reku.«

»To je tako fajn, da lahko pridemo sem in povemo vse, kar nas skrbi.«

»Tebi lahko use povemo in nas boš poslušala.«

3.2 Interpretacija kvalitativnih podatkov

Pri hipotezi 1, da strukturirano, aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča lažje prepoznavanje in regulacijo čustev, lahko na podlagi mnenj in samoocen, ki so jih podale udeleženke, glede na značilnosti vzorca postavimo previdno trditev, da so se mladostniki začeli sebe zavedati bolje in da se je zmožnost regulacije čustev okrepila. Dijakinje so dobile globlji vpogled v lastno doživljanje in se začele zavedati, da so vaje iz delavnic orodje za hitrejšo kontrolo nad stresnimi impulzi, ki jih čutijo. Prav tako rezultati kažejo na možnost, da se v stresnih situacijah dijakinje lažje umirijo, ko uporabljajo izkušnje, pridobljene na delavnicah, in da so znanje prenesle v svoje vsakdanje življenje. Pri hipotezi 2, da vključenost v aktivno vodene glasbene delavnice zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti pri mladostnikih, smo zaznali, da se je sodeč po samooceni stopnja anksioznosti v stresnih okoliščinah, ki jih doživljajo (kot npr. nastopi v šoli) zmanjšala, prav tako se je zmanjšala splošna stopnja socialne anksioznosti, saj so na delavnicah krepili občutek pripadnosti, večal se je občutek pomirjenosti in lažje so se spopadali s sramom. Pri hipotezi 3, da aktivno glasbeno izražanje mladostnike spodbuja k medsebojnemu povezovanju, lahko glede na vrednotenje srečanj, ki so ga podale dijakinje kot udeleženke, sklenemo, da se je povečal občutek njihove pripadnosti skupini. Med seboj so se povezovale bolje, obenem se je zmanjšal občutek sramu pri nastopanju/izpostavljenosti v skupini; zaznati je tudi večje zavedanje samega sebe, ko so lahko uglašeno sodelovale v skupini z enotnim ciljem.

4. Sklep

Z analizo kvantitativne raziskave prihajamo do zaključkov, da so dekleta v prvem testiranju izkazala visoko stopnjo socialne anksioznosti ter visoko stopnjo strahu

in zaskrbljenosti zaradi možnega negativnega vrednotenja. Pri drugem testiranju se je ocena socialne anksioznosti poslabšala, medtem ko sta se občutek tesnobnosti in zadržanosti v socialnem stiku izboljšala. Testiranje je potekalo v mladostniško najbolj občutljivem okolju in časovnem obdobju – ravno v času zaključevanja šolskih obveznosti, hkrati pa tudi v dijaškem domu, kjer so mladostniki izpostavljeni stresnim dražljajem, ki so povezani s tesnobo in anksioznostjo zaključevanja šolskih obveznosti. V kvalitativnem delu raziskave ugotavljamo, da anketirane mladostnice samoocenjujejo, da jim aktivno ukvarjanje z glasbo omogoča boljše zavedanje sebe, s tem pa boljšo regulacijo čustvenih stanj. Rezultati analize na sicer manjšem in spolno neuravnoteženem vzorcu prav tako kažejo, da aktivno ukvarjanje z glasbo zmanjšuje stopnjo socialne anksioznosti, s tem zmanjšuje občutek sramu in pripomore k boljšemu spoprijemanju s stresnimi okoliščinami. Pomembno je izpostaviti, da so rezultati kvalitativnega dela analize pokazali, da se je pri anektiranih mladostnicah okrepil občutek pripadnosti, kar povezujemo z izboljšanjem socialne anksioznosti, čustvene regulacije in spoprijemanja s stresnimi dražljaji, kot so izzivi v šoli, sram ter strah pred izpostavljenostjo. Rezultati tudi kažejo, da je aktivno ukvarjanje z glasbo anketirane mladostnice medsebojno povezovalo, saj se je v teku tedenskih srečanj okrepil občutek pripadnosti ob sodelovanju za skupni cilj.

5. Omejitve raziskave

Čas, v katerem je potekal projekt, je bil za dijake posebej občutljiv – v drugem semestru in ob koncu šolskega leta. Menimo, da se te okoliščine odražajo na rezultatih in predvidevamo, da bi v drugem časovnem obdobju dobili statistično relevantnejše rezultate, čeprav se je že pri tej raziskavi pokazal trend zmanjševanja socialne tesnobe. Prav tako bi bil potreben večji numerus, da bi te rezultate lahko posplošili na širšo populacijo mladostnikov. V nadaljnjem raziskovanju bomo tako vključili kontrolno skupino, s katero bomo trend zmanjševanja socialne tesnobnosti lahko dokazali ali ovrgli. Glasba je način, kako se mladostnik lahko uči prepoznavati svoja čustvena stanja in obenem krepi svojo zmožnost čustvene regulacije. Še pomembneje pa je, da lahko doseže pravo integracijo, ko v pasivno poslušanje glasbe vključi še lastno aktivnost in trud ter poveže svoje telo z možgani in čustvi. In to je tisto, kar mu pomaga pri soočanju z vsakodnevnimi izzivi tega viharnega obdobja.

Reference

- Airbib, Michael.** 2013. *Language, Music, and the Brain; The mysterious Relationship*. London: MIT.
- Anshel, Anat, in David Kipper.** 1988. The influence of group singing on trust and cooperation. *Journal of Music Therapy*, št. 25, 145–155. <https://doi.org/10.1093/jmt/25.3.145>
- Denac, Jerneja.** 2013. Vpliv glasbene industrije na odnos mladostnika do popularne glasbe. *Socialna pedagogika* 17, št. 1–2:113–127.
- Disanayake, Ellen.** 2009. An Ethological View of Music and its Relevance of Music Therapy. *Nordic Journal of Music Therapy* 10, št. 2: 159–175. <https://doi.org/10.1080/08098130109478029>
- Goetze, Mary.** 1985. Factors Affecting Accuracy in Children's Singing. Doctoral dissertation. Denver: University of Colorado.
- Gold, Christian, Martin Voracek in Tony Wigram.** 2004. Effects of music therapy for children and adolescents with psychopathology: A meta-analysis. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 45, št. 6:1054–1063. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2004.t01-1-00298.x>
- Gomezel, Anita, in Alenka Kobolt.** 2012. Vpliv družine na mladostnikovo identiteto. *Socialna pedagogika* 16, št. 4:323–354.
- Gostečnik, Christian.** 2016. *So res vsega krivi starši?* Ljubljana: Brat Francišek.
- Koelsch, Stefan.** 2009. Neuroscientific perspective on music therapy. *Annals of the New York Academy of Science*, 1169:374–384. V: Landis-Shack, Nora, Adrienne J. Heinz in Marcel O. Bonn-Miller 2017. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2009.04592.x>
- Kompan Erzar, Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Francišek.
- . 2006. *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana: Brat Francišek.
- . 2015. Pomen umetnosti v razvoju otroka. *Dialogi* 51, št. 7/8:21–31.
- Kuhar, Metka.** 2002. O telesni samopodobi mladih. *Socialna pedagogika* 6, št. 3:255–277.
- Landis-Shack, Nora, Adrienne J. Heinz in Marcel O. Bonn-Miller.** 2017. Music Therapy for Post-traumatic Stress in Adults: A Theoretical Review. *Psychomusicology* 27:334–342. <https://doi.org/10.1037/pmu0000192>
- Lešnik, Ivan.** 2015. Glasbena aktivnost in uspešnost učencev v osnovni šoli in zunaj nje. V: Dejan Hozjan, ur. *Aktivnosti učencev v učnem procesu* 433–452. Koper: Univerzitetna založba Annales. <https://repozitorij.upr.si/lzpisGradiva.php?id=6706> (pridobljeno 1.1.2019).
- Malloch, Stephen, in Colwyn Trevarthen.** 2010. *Communicative Musicality: Exploring the basis of human companionship*. New York, Oxford: University Press.
- Marjanovič Umek, Ljubica, in, Maja Zupančič.** 2011. *Razvojna psihologija: izbrane teme*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakulteta.
- McDermott, Josh, in Marc D. Houser.** 2006. Thoughts on an Empirical Approach to the Evolutionary Origins of Music. *Music Perception. An Interdisciplinary Journal* 24, št. 1:111–116. <https://doi.org/10.1525/mp.2006.24.1.111>
- McRae, Kateri, Brent Hughes, Sita Chopra, John D. E. Gabrieli, James J. Gross in Kevin N. Ochsner.** 2013. A systematic review on the neural effects of music on emotion regulation: implications for music therapy practice. *Front. Psychol* 50, št. 3:198–242. <https://doi.org/10.1093/jmt/50.3.198>
- Montello, Louise, in Edgar Coons.** 1998. Effects of Active Versus Passive Group Music Therapy on Preadolescents with Emotional, Learning and Behavioral Disorders. *Journal of Music Therapy* 35, št. 1:49–67. <https://doi.org/10.1093/jmt/35.1.49>
- Mrazova, Marcela, in Peter Celec.** 2010. A Systemic review of Randomized Controlled Trials Using Music Therapy for Children. *Journal of alternative and complementary medicine* 16, št. 10:1089–1095. <https://doi.org/10.1089/acm.2009.0430>
- Miller, Odell H.** 2011. Value of music therapy for people with personality disorders. *Mental Health Practice* 14, št. 10:34–35.
- Pate, Tanja.** 2016. Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:433–439.
- Paulander, Ann-Sophie.** 2011. *Meningen med att gå i musikerterapi: En fenomenologisk studie om deltagares upplevelser [The meaning of going in music therapy]. A phenomenological study on the participants' experiences*. Stockholm: KMH Förlaget
- Perko, Uroš, in Sonja Čotar Konrad.** 2018. Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:251–264.
- Pepelnak Arnerič, Marija.** 1997. Glasbena terapija pri otrocih in mladostnikih z motnjami vedenja in osebnosti. *Psihološka obzorja* 3, št. 6:97–104. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-C3TWYR3K> (pridobljeno 1.1.2019).
- Poljšak Škraban, Olga.** 2002. Mladostnik/ca v družini in medsebojno doživljanje družinskih članov. *Socialna pedagogika* 6, št. 4:369–394.

- Puklek Levpušček, Melita.** 2003. Psihosocialne značilnosti mladostnikov z različnim profilom osamosvajanja v odnosu do staršev. *Psihološka obzorja* 12, št. 4:71–89.
- – –. 2006. *Socialna anksioznost v otroštvu in mladostništvu: razvojni, šolski in klinični vidik.* Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Rorke, Adam M.** 1996. Music and the wounded of World War II. *Journal of Music Therapy* 33, št. 3:189–207. <https://doi.org/10.1093/jmt/33.3.189>
- Siegel, Daniel.** 2014. *Vihar v glavi: moč najstniških možganov.* Domžale: Terapevtski center pogled.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75, 3:487–494.
- Standley, Jayne.** 1996. A meta-analysis on the effects of music as a reinforcer for education/therapy objectives. *Journal of Research in Music Education* 44, št. 2:105–133.
- Stein, Alexander.** 1999. Well-Tempered bagatelles: a meditation on listening in psychoanalysis and music. *American Imago* 56, št. 4:389–416. <https://doi.org/10.1353/aim.1999.0020>
- Tervo, Jukka.** 2005. Music Therapy with Adolescents. *Voices: A World Forum for Music Therapy* 5, št. 1. <https://voices.no/index.php/voices/article/view/1727> (pridobljeno 1.1.2019). <https://doi.org/10.15845/voices.v5i1.216>
- Tyler, Kimbel, in Jake Protivnak.** 2010. For those about to rock (with your high school students), we salute you: School counselors using music interventions. *Journal of Creativity in Mental Health* 5, št. 1:25–38. <https://doi.org/10.1080/15401381003626857>
- Žvar, Dragica.** 2008. *Glasba: Učni načrt.* Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo. <http://www.dlib.si> (pridobljeno 26.5.2018).

Tonči Matulić. *Metamorphoses of Culture: A Theological Discernment of Signs of The Times Against the Backdrop of Scientific-Technical Civilization*. Zürich: Lit, 2018. 680 p. ISBN: 978-3-643-91049-3.

The book is a monumental theological work. It is the fruit of the author's many-year theological contemplation, which is confirmed by the book's length and its in-depth thematic philosophical-theological framework. It deals with important and topical issues for the life of modern man and society. It shows relevance and a grasp of the societal issues of the postmodern time it deals with. In a theological vein, the author aims to connect, make transparent and actualize these problems theologically.

The book is divided into seven parts: in thirty chapters, the author analyses the theological view of modern times. This theological approach requires wide erudition in challenging theological fields, the author supports it with the opinions of qualified colleagues in the profession. This enormous work, as envisioned by the author, furthermore requires an acute insight into our epoch and its circumstances. In his words, it is about two things: »As first, recognition of facts is vital to substantialize meaning and significance of a theological category that is crucial to us – the signs of times... another thing we shall not take lightly. Not only bare facts, however, but also their spiritual atmosphere, and the shortest way to know this atmosphere leads through researching the underlying ideas which produced

the very facts, as well as through their critical analysis, whenever possible.« Thus, the author defines the main purpose of his work: »... this book is an attempt, though only partial and in no way complete, to arrive at a certain diagnosis of the state of mind of modern man, or at least a partial diagnosis of the spiritual situation of our times.«

The first part is a theological introduction to other parts of the book. The second part deals with historical *metamorphoses*, and the inverse ratio applies, historical-theological changes are a challenge for historical changes of culture, as theology in the signs of time represents the pivotal challenge for historical *metamorphoses* of times. The third part analyses in more detail the changes (*metamorphoses*) in societal consciousness as the signs of times, as this also influences Christian consciousness. The fourth part deals with the aspects of scientific-technological development as a deciding factor for *metamorphosis* or formation of the modern consciousness, primarily in relation to nature. The fifth part of the book deals with the change (*metamorphoses*) of ethical consciousness in the entire cultural complex of the modern era, which questions dignity of man. In the sixth part, special attention is paid to the topical bioethical phenomena. The last (the seventh) part of the book examines spiritual consciousness as theologically (the most) important and challenging *metamorphosis* of the present times. The author first analyses the key modern mindset — the technological civilization »in its true light«. Further-

more, he examines how and to what extent does the Church (or does not) identify with this civilization, and what this means. Then comes the most important: How to implement Christian directives in a sense of spiritual renewal of this culture in the complicated (changed) situation of modern culture. In order to be able to suggest this, we should thoroughly examine what spirituality means in the theological sense.

The work is theologically correct and in accordance with the settled teachings of the Church — the most important principle which directs and leads the writer of the book comes from the Second Ecumenical Council of the Vatican and particularly »the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World« (*Gaudium et spes*), which is a key to his theological reflection, though in some topics he goes further than the Council and supplements it with the stances of the last popes, he deepens and critically analyses the state of mind in the society and the Church. This holds particularly true for the questions of dialogue and the autonomy of earthly realities. In this sense, his theological reflection is faithful to the fundamental directives of the Catholic Church's theology.

Consequently, the work has a methodically reappearing motif – catholic-theological reflection on the identified problems. Two things are important here. Theology should be based on the living experience of a religious community. Theology should be the *theo*-logy, which follows from the former, it should be talking about God and not merely about *theo*logy, that is to say, merely a *-logy* whose subject is also God. The

author thus makes use of historical-theological and other (philosophical) insights and their development as a theological imperative for the present changed (*metamorphoses*) circumstances, which also bring a living experience of God in specifically more demanding and primarily very differentiated circumstances. These backgrounds provide the author with a basis for the well-founded and modern analysis of these circumstances. Authors who do not share the basic theological insights will sometimes of course have problems with such argumentation, but that is exactly the author's point and he can, as a rule, defend it anthropologically. He is namely of the opinion that the theological insight is important for life and survival of man and nature, and he explains the ways in which it is important. The treatments of individual problems are thus derived from these fundamental directives.

The author throughout abides by the ethical imperative – to preserve man as the fundamental lodestar of theological anthropology, which has been degraded by the modern civilization, which is the main subject of the author's analysis. The author thus constantly actualizes events, he, for example, analyses the work of Dawkins and his amoral and anti-Christian approach to man, which has been blown out of proportion by media. Yet he also refuses to accept the simplifications of modern theoretical and practical atheism as proposed, for example, by the convert A. McGrath. In this sense he is critical also of the Church, which sometimes simplifies subtle problems of the present atheism and consumer civilization. He also draw a line when it comes to

democracy in the Church and the modern society. Although he advocates the anthropological stance, he is well aware that autonomy in the Church has its limits.

He warns that it is very difficult to build upon the values which are supposed to preserve the society if the society no longer knows friendship in a classical sense of the word. Friendship on the basis of the Christian heritage has, of course, foundations in God, Christians are on the basis of this heritage thus called to perform their prophetic role of yeast in the (post)modern society which tend to reduce itself to business relationships.

The author's opinion of modern scientific-technical development, whose problem is absoluteness of technology and the dominant role of »instrumental mind«, is very clearly expressed. With many prominent authors, such as Hans Jonas and Charles Taylor, he intelligibly demonstrates the present gap or discrepancy between the technical and the instrumental mind and appeals to the responsibility of believers to comprehend and react to this situation. The problem is the dominance of technology over ethics, which also affects the sensitive questions of modern man: biotechnology, poverty etc. The author also deals with the topical bioethical questions of abortion, sterilization and contraception very sensibly and in accordance with the Church's teachings.

After Moltmann and Metz, Matulić also advocates the theology of technology which will minutely investigate the role and possibilities of technology in the modern world and, above all, the possibilities for its »spiritualization«.

As said, the exhaustive (penultimate) part of the book addresses the problems of man in the light of bioethical issues. The author is not so much interested in general philosophical or theological premises – though he manages to purposely include them in the book – as in their applicative or practical possibility in life, i.e. in regard to bioethical issues. He is convinced that Christian ethics provides (and should provide) anthropologic insights to modern bioethics. Faith and reason cannot contradict one another, in the Christian heritage they complement one another, so any autonomy which is not open to the Absolute is simplification and leads to one-sidedness and distortion of man. This requires also a comprehensive societal approach, otherwise the society isolates and limits man to its certain indoctrinated needs and purposes. Advocating the sanctity of life and campaigning against abortion are thus hypocrisy from the religious standpoint if they are not accompanied with action to improve conditions in a society and thus remove causes of abortions. Biotechnology is undoubtedly a new revolution which is open to technological approaches to life. With the classical authors who deal with this problem, Matulić establishes that life cannot be discussed only technically. For the centuries of industrial revolution, there has been some uncertainty about man, this was well diagnosed by Max Scheler. Anthropocentrism is merely a simplification of the approach to man, which was further augmented by emotivism, which was criticized by A. MacIntyre. Emotivism says that emotions are the only criteria of ethical action. From the point of view of bioethical issues, the author mainta-

ins that postmodernism is in this field problematic, as it narrows the value and dignity of man. That is why the author neglects other numerous aspects of the postmodern approach to reality, especially the postmodern criticism of the modern and its absolutist system, which dogmatically blocks the subject's life experience. Matulić advocates the wholeness of man's dignity, upon which the normative approach to the phenomenon of life in general and human life in particular is based. However, the reduction of bioethical normativeness to mere observing of life is completely amiss. Normativeness is deeper and exceeds mere positive scientific experiential reachability; life is multilayered, it is analogue and cannot be defined as a machine, and ethics has thus, according to Jonas, »in general much to say about technology or that technology is subjected to ethical considerations, which comes from the simple fact that technology is exercise of human capacities, i.e. it represents one form of action, and every human activity is subject to moral questioning«. Consequently, there is no neutral science, and science also builds on starting points and has to take into account the integrality, wholeness and complexity of (human) nature. The questions of biotechnology require a normativeness which cannot be derived or provided merely from the empirical fact of life, because it is exposed to arbitrary manipulation, and some broader foundations are involved, these are not implied by empirical facts. The pressing issue of bioethics is today the medicinal/pharmaceutical field, which increasingly instrumentalizes physicians and patients as it exerts pressure on the clinical practice of physicians and turns

it into a supermarket...« (656). The ethical problem is thus posed by the reduced possibilities for consent of patients to medical procedures. We face boundless expansion of profit and conditions are created to sell as much as possible, be it tobacco or pharmaceutical products. Behind this logic is the mechanistic image of man. Such image is even more evident in case of genetic practice, which already in the past enabled racist excesses (of Nazis and others), while today it gains momentum by the so-called genetic engineering. The author points out a very pressing problem of Croatia – it has no appropriate counseling services which would provide the people concerned with some comprehensiveness of knowledge, and they are consequently even more exposed to manipulations. In the last chapter the author very convincingly points out the problem of death, which is today regarded as a problem to be solved merely technically. Modern man understandably remains without help when it comes to the fundamental issue of suffering and death. Physicians are in such conditions becoming an integral part of the technocracy that governs man. It is not about personal but personist (Laura Pallazzani) view of man, which is used by philosophy with a prefix *neo-*, it is a philosophy which places the material aspect of man above his spiritual aspect, or reduces (narrows) the latter to the former, and thus applies very one-sided (subjective) criteria to judge man. Characteristic of such movements is proclaiming the end of the old ethics and announcing a new one, yet these predictions lack real, well-founded reasons. They are sooner non-ethics than new ethics.

The last part is a spiritual vision of the world and its criticism. This criticism is not only a criticism of the modern economism, materialism and similar orientations, but also a criticism of the solutions proposed by »spiritual« orientations and even movements within the Church, like the charismatic and other movements which believe that their simplified action will overcome the situation. The author's criticism is directed also to the Church and other responsible institutions, so that they may become aware of the complexity of the situation and take measures accordingly. This task is particularly complicated in transitional countries, where the Church in its endeavors for Christian living face organizational problems as well as obstacles of mentality. Matulić is nevertheless convinced that only renewal of spiritual life offers the appropriate contribution which Christians can give to the modern world, they are also called to this task, they can and should properly train themselves to perform it. The author wonders whether members of the Church can without appeal give a blessing to the entire modern civilization, and asks to what extent are Christians personally eager to point to alternatives, out of our faith. These alternatives are not possible without raising the awareness of theology of the cross and of its place as the recognition of normal and comprehensive image of man as made in the image of Jesus Christ, he is the path of the Church and the path of the world (John Paul II). Such theological definition of course requires a different (deepened and spiritual) approach from the Church when dealing with these important phenomena of the modern civilization.

Evaluation

From the point of the present situation of man and his survival, Matulić's work is a comprehensive, topical and profound analysis of man's situation today and the spirit of his times. This is provided by the author's thorough analysis of the problems of man and society, as well as by the inclusion of some authors who discuss man's personal and societal condition today. We entirely agree with the author's finding that humanity is today at a turning point that has not been experienced in the entire history from the beginnings of humanity until now. The precariousness of these times comes from human unwillingness to actually recognize this situation and also from the unwillingness to operatively confront it, which means that humanity should take measures so as to change this situation. The biotechnological developmental possibilities and ecological problems of these changes reveal fairly serious problems for the survival of humanity. The first kind of problems concerns man's inwardness, the second kind his outwardness, yet man's reaction is in both cases irresponsible and unsound. Matulić very convincingly deals with the first problem, with this he at times suggests the second one. It is understandable that he advocates a Christian opinion, which implies responsible treatment of the topic, yet at the same time in the last part also points out that the Church and Christians in many ways do not show sufficient presence of mind, willingness and qualification to appropriately address this question. The author's approach to the analysis of these problems of humanity is completely competent and internationally comparable, what is more – he treats

them in a manner which enables anyone who follow his thoughts to realize the situation we are currently in.

The author of course speaks from a theological standpoint, his answer is thus either catholic-theological and at the same time also personally involved, which allows the readers to (dis)agree with such solution to the problem. On the other hand, however, such opinion convincingly suggests to the readers and enable them to form their own opinions about the problems and to look for directives needed to approach the solutions to these problems of modern man.

Some definitions or directions will perhaps make the readers think that the author too easily applies Christian-ethical logic. Perhaps they will miss more meta-ethical clarity, which is in view of the modern directions, also very precisely suggested by the author, not an easy task, especially not in the countries in the so-called transition. Even ethics itself, as established by the author of the book, still lacks appropriate ethical instruments for such demanding problems. It thus seems that the author's argument for his Christian-ethical opinion is sometimes too apodictic, and he presents it as a logically consistent theological opinion, which may put off the readers in the said circumstances. Reading this rich and exhaustive analysis of the state of modern mind is worthwhile also because the very consistency of theological thought forces the readers to form their own opinions. The problems the author deals with nowadays demand precisely this, and the author with his writing purposely decided to address them in an involved manner and enabled such

critical examination also to the readers. Such explaining, on the other hand, has its objective power, which will become evident to many readers only in future, although well-read spirits may be already capable of this insight, some people judge these things differently, yet most of them agree on complication and urgency of solving these problems, although they do not yet see the possibilities of solving them. The sooner these insights emerge, the sounder will be man's conscious approach to the question of his survival. Christian thought in the documents of the Second Ecumenical Council of the Vatican in this sense brings an unambiguous message for the society and the Church, and, as the author points out particularly in the last part, it is of course the task of all who understands this to follow the spirit and initiate changes. Changes could be only the fruit of *metanoia* – conversion, on the basis of which can emerge spiritual *metamorphoses* which will change the flow of events. The work has in this sense an eschatological dimension and can be understood well, as the author cites convincing reasons for his opinions, which, however, in the postmodern conglomerate of opinions and disinclination to Christian standpoints hardly find their way into suitable dialogical discussion and particularly do not readily lead to understanding and adoption of these reasons. Regardless of this, the author's reasons are valid, and they will enable the readers a quick insight into the situation, although the readers will first have to go through partly demanding stringing of thoughts and reasons, which are today quite accessible even to moderately educated readers, this

can be assumed due to the internet culture and educational opportunities. I believe that the work is particularly topical for educated Christians, so they will not miss the *kairos* (the signs of times) about which the author speaks.

The texts are in general written in a very fluent, vivid language, at places the author speaks from personal experience and testifies theologically, which will attract the readers. Thoughts are strung together very logically, consistently, they are topical and relevant,

the author sometimes surprises with his personal insertions. The readers who will take this demanding but topical work will not only enrich their spiritual-theological knowledge, but also enable themselves for a more critical approach to the modern flows and the solutions of the problem of man in the so-called postmodern society.

Janez Juhant

Translated by Primož Trobevšek

Roberto Perin. *The Many Rooms of This House: Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840*. Toronto: University of Toronto Press, 2017. 428 str. ISBN: 978-1-4875-2017-5.

Predavatelj na oddelku za zgodovino na Glendon Collegeu, York University Toronto, Roberto Perin je obsežno monografijo namenil pregledu zgodovine bogoslužnih prostorov v Torontu, prestolnici kanadske province Ontario in cilju številnih priseljencev vse od sredine 19. stoletja dalje. Kot ugotavlja že na prvih straneh svoje raziskave, so bili obredni prostori pomembna vez skupnosti, v njih so se ljudje različnih spolov, starosti in stanov redno srečevali. To so bila tudi zbirališča priseljencev in pomagala so jim, da so se vključili v novo, pogostokrat nenaklonjeno okolje. Monografija je pregled vzpona in izginjanja verskih navad na širšem območju

Toronta v zadnjih 160 letih, obsega namreč ne le predstavitev sedanjega stanja različnosti, temveč tudi popis skupnosti, ki so izginile, z njimi pa njihovi prostori.

V nasprotju z drugimi raziskavami se Perin ni posvetil preučevanju ene Cerkev ali verske skupnosti, ene razsežnosti verskega življenja ali mesta določene skupnosti v Velikem Torontu, njihovim političnim ali drugim vidikom, temveč je raziskal nastajanje obrednih prostorov, to je poslopij, njihovih voditeljev in skupnosti, ki so se v teh prostorih zbirale. Če je do srede 19. stoletja med mesti v Kanadi prednosti in značilnosti glavnega mesta še imel Montreal, se je tedaj kot osrednje stičišče začel afirmirati Toronto, gospodarsko hitro rastoče pristanišče, kjer so se naselili številni novi prebivalci, med temi mnogi trgovci in obrtniki. Toronto je bil vedno mesto pri-

seljencev, sprva predvsem protestantskih, ko je večina priseljencev prihajala z Britanskega otočja. Nato je postal vedno bolj pluralističen in kozmopolitski. To potrjuje izjemno število cerkvenih skupnosti protestantskega porekla (metodisti, prezbiterijanci, anglikanci, evangeličani) in njihovih poslopij, ki nosijo imena pokrajin angleško govorečega sveta (škotski, irski, angleški, valižanski). Od začetka 20. stoletja in zlasti po drugi svetovni vojni so med prebivalci Toronta postali bolj vidni priseljenci iz južne in vzhodne Evrope.

Da mesto ne bi povsem podleglo kapitalističnim merilom in se razvilo v napačno smer, so poskrbele številne verske ustanove, ki so postale svojevrstna protiutež takšnemu razvoju. Ustanavljanje novih skupnosti in njihovih obrednih prostorov uradne oblasti niso ovirale. Skupnosti so s seboj prinesle ustaljene gradbene vzorce, neredko tudi načrtovalce in način organiziranja. Za Katoliško cerkev je bilo, enako kot v Združenih državah Amerike, postavljeno načelo, da so etnične skupnosti lahko ustanovljale lastne narodne župnije. Neredko so nove skupnosti od tistih, ki so izginjale, prevzemale prostore in jim ohranile namembnost; hkrati so jih preurejale, jim dajale drugačne poudarke in jih naredile čim bolj lastne. V mnogih primerih pa je bila namembnost vendarle spremenjena ali poslopja odstranjena.

Zbiranje v narodni cerkvi ali drugem obrednem prostoru je bilo za vse priseljence pomemben del vsakodnevnega življenja. Vera jim je dajala odgovore na številna vprašanja, urejala njihove medsebojne odnose in krotila slo po nebrzdanem pridobivanju bogastva, kar bi sicer lahko povsem prevzelo vse ravni življenja. Če so se na delovnem mestu ali

v stanovskih in socialnih združenjih srečevali odrasli, moški ali ženske, je v okviru verskih prostorov redno prihajalo do interakcije vseh rodov in spolov, za prava medgeneracijska srečanja vseh socialnih skupin ne glede na stopnjo izobrazbe ali družbeni položaj. Kristjani so se ob nedeljah v skupnih središčih srečevali kar dvakrat. Za vzpostavitev tovrstnih središč so prostovoljno prispevali svoj čas in denar. Takšen ritem življenja je prevladoval vse do let po drugi svetovni vojni, ko so verske vrednote začele izgubljati nekdanji pomen in je na njihovo mesto stopilo pridobitništvo.

Obsežno besedilo je razdeljeno na štiri časovna obdobja, vsako po štirideset let, čeprav je osrednja pozornost namenjena dvema večjima temama. Prva obsega pogled na čas in prostor. Gre za pregled razvoja obrednih prostorov predvsem v zahodnem delu Toronta (t. i. West End) in posameznih drugih četrtih ter predstavitev vplivnih velikih dogodkov, ki so uvedli obdobja gospodarskega razcveta, depresije in vojne. Avtor se z veliko pozornosti loteva tudi odnosov v teh skupnostih ter številnih različnih dejavnosti, ki so se izvajale ob verskih središčih. Gre za iskanje odgovora na vprašanja, kaj je združevalo ljudi in kaj se je dogajalo pod skupno streho ter kako se je skupno delovanje ljudi spreminjalo v teku desetletij.

V Torontu sta se oblikovali dve slovenski katoliški cerkveni središči, vendar šele po drugi svetovni vojni. Pred tem so se Slovenci kot cerkvena skupnost srečevali le občasno, predvsem na pobudo frančiškana p. Bernarda Ambrožiča, ki je imel ob svojih obiskih v desetletju pred drugo svetovno vojno na razpolago Cerkev karmelske Matere Božje. Po koncu vojne se je število Slo-

vencev tako povečalo, da so lahko ustanovili lastno župnijo in zgradili cerkev. To se je zgodilo v letu 1954, ko je bila postavljena Cerkev Marije Pomagaj (danes se v njej zbira le še skromno število rojakov). Ob njej so se začele organizirati tudi druge dejavnosti, značilne za etnične verske skupnosti. Deset let kasneje je bila v zahodnem delu mesta, kamor se je iz središča preseljevalo vedno več ljudi, ustanovljena nova slovenska župnija in postavljena nova cerkev, Marije Brezmadežne, s čudodelno svetinjo, vendar ta v knjigi ni obravnavana. Za začetek tako zbiranja slovenskih priseljencev kot njihovega povezovanja, gradnje sakralnih poslopij in pridobivanja soglasij cerkvenih oblasti za lastno organiziranost so se kot zaslužni v zgodovino zapisali slovenski člani Misijonske družbe – lazaristi. Bili so pobudniki gradnje obeh cerkva in od vsega začetka

pastoralno oskrbujejo Slovence v Torontu in širši okolici.

Perinovo delo je prejelo zelo pozitivne ocene tako med zgodovinarji kot samimi verskimi skupnostmi in njihovimi voditelji. Naklonjeno so ga sprejeli varuhi kulturne dediščine in spominskih ustanov različnih verskih skupnosti. Na svoj način je monografija vir ne le za zgodovino verskega življenja v prestolnici Ontaria, temveč tudi za preučevanje priseljenjskih tokov v Toronto in za spremljanje drugega sociokulturnega pojava, to je sekularizacije. Ob množici podatkov sta za branje besedila koristna pripomočka osebno in stvarno kazalo ter obsežna kronološka preglednica ustanavljanja verskih središč od leta 1840 do 2000.

Bogdan Kolar

Pero Aračić. *Radosna poruka krštenja: Susreti s roditeljima prije i poslije krštenja*. Biblioteka Nova evangelizacija - Znakovi vremena 2. Đakovo: Đakovačko-osječka nadbiskupija, Nadbiskupski ordinarijat; Osijek: Institut za novu evangelizaciju »Sv. Ivan Pavao II.«, 2016. 264 str. ISBN: 978-953-7617-25-7.

V pastoralnem letu 2017–2018 smo v Cerkvi na Slovenskem nadaljevali témo pastoralnega tečaja 2017 o »pastoralnem spremljanju družin z otroki

od krsta do prvega razreda«. Knjiga dr. Pera Aračića (1944), profesorja pastoralne teologije v Đakovem na Hrvaškem, je pomemben prispevek k teološki in pastoralni refleksiji o tem vprašanju in uporaben pastoralni pripomoček.

Desetletja po svetovni vojni so bile med Hrvaško in Slovenijo stekane številne vezi: nekateri štajerski duhovniki so študirali na liceju in teološki fakulteti v Đakovem, profesorje in študente se povezale študijske in prijateljske vezi (npr.

ekumenski simpoziji, predavanja), sodelovali so v raznih komisijah pri Škofovski konferenci Jugoslavije (BKJ), nekdanji Vjesnik Đakovačke biskupije (danes Vjesnik Đakovačko-osiječke nadbiskupije) je bil dalj časa edini pastoralni list v nekdanji Jugoslaviji. Marsikaj je šlo v pozabo v škodo enih in drugih.

Avtor je eden izmed najbolj znanih, uglednih in pronicljivih duhovnikov v Đakovsko-osiješki nadškofiji na družbenem, raziskovalnem, pastoralnem, organizacijskem in vodstvenem področju. Prizadeval si je, da je Visoka bogoslovna šola v Đakovem postala samostojna Teološka fakulteta v sklopu Univerze Josipa Jurija Strossmayerja v Osijeku, in bil njen dekan, vodil je graditev fakultetnega središča, knjižnice in študentskega kampusa, sodeloval pri številnih domačih in evropskih znanstvenih raziskavah itd. Leta 2014 je postal dopisni član Hrvatske akademije znanosti in umetnosti (HAZU). Ves čas je bil vpet tako v raziskovalno kot pastoralno delo. V petih delih monografije avtor obravnava obširno in razvejeno vprašanje srečevanja s starši pred krstom njihovega otroka in po njem.

(1) Prvi del študije prinaša osnovne statistične podatke. Raziskava obravnava 50 zakonskih parov (100 oseb), ki so odgovorili na anketo ali drugače sodelovali pri pogovoru. Gre za mlajše zakonce (med 21. in 40. letom): v zakonu so do 18 let, 76 % jih živi v mestu in 24 % na podeželju, večina je zaposlenih (67 %), dve tretjini jih redno ali mesečno obiskuje mašo, v družini imajo enega, dva ali več otrok (po eno tretjino). Med razlogi, zakaj prosijo za krst otroka, omenjajo verske, moralne, družbene, vzgojne, tradicionalne vrednote, katere želijo zagotoviti tudi svojim otrokom, pa

tudi terapevtske učinke, kot so odvrnitev bolezni in zla od otrok, njihovo pomiritev ipd. Navajajo npr. naslednje motive: otrok postane Božji otrok, član cerkvenega občestva (nad 50 %); tako bodo lahko prejeli tudi druge zakramente, da bodo enaki svojim vrstnikom ipd. Odgovor, da se bodo otroci lahko v zreli dobi sami odločili za vero, lahko opozarja na šibkost njihovega osebnega prepričanja in pomanjkanje gotovosti o pravilnosti prejema zakramenta in verske vzgoje v družini in Cerkvi, ki je za večino zelo pomembna (88 %). Iz odgovorov je čutiti tudi željo po boljši evangelizaciji, kot so jo prejeli sami. Številni razlogi za krst in vzgojo so konvencionalni: to ni nič slabega, ne more škodovati, nismo in ne bomo biti izjema ipd. S krstom je tesno povezan pomemben dejavnik, da se starši tedaj približajo Cerkvi in duhovniku, kar ustvarja nove, tudi trajne vezi.

Novost v pripravi na krst je predstavitelj antropoloških prvin: starševsko pričakovanje rojstva otroka, samo rojstvo, skrb za dojenčka, ki globoko posega v življenje zakoncev, zlasti matere. Dotika se ne samo gmotnih in zdravstvenih skrbi, ampak predvsem duhovnih razsežnosti: doživljanje življenja, rojstva, nalog in smisla življenja in starševstva ter drugih vprašanj, ki so bogastvo in hkrati skrivnost. Ta proces se je pričel z rojstvom ljubezni med zakoncema, sklenitvijo zakona, začetkom novega bivanja kot »mi«. Mož in žena postajata oče in mati. V premislek: »Rojstvo otroka v njuno življenje vnaša več sprememb kot sama poroka.« Otrok je postal središče njune družine. Darovanski značaj njune ljubezni je dobil novo razsežnost: postal je podoba Božje darujoče ljubezni in naklonjenosti. Oglašajo se

nova vprašanja glede otroka, zdravja in odraščanja, vzgoje in otrokove prihodnosti, pa tudi gotovosti, ki vodi h globljemu razumevanju presežnega značaja človeškega bivanja, ki ga Bog uravnava. Antropološkim prvinam se pridružujejo tudi filozofske in kozmološke: novo bitje, ki sta mu starša dala življenje in zanj skrbita, spreminja odnose, svet, kozmos. Vanj so vpisane sledi transcendece (56), Boga, ki je začetnik in cilj bivanja. Skrivnost bivanja je postala hkrati program tako za starše kot za otroka. Te in podobne misli so pomembno izhodišče za pastoralni pogovor s starši in botri. Ne eni ne drugi niso zgolj poslušalci, marveč pričevalci tega, kar nosijo v sebi, to pa so prvine Duha, navzoče v človeškem srcu od prvega trenutka bivanja, in treba jih je prepoznati.

To temeljno izkustvo potrjujejo tudi liturgični obredi: besede, dejanja in znamenja, ki se dogajajo v kontekstu priprave na krst, pri samem krstu in v nadaljnji skrbi za otroka. Pomembno je, da starši in navzoči odkrijejo prvine, s katerimi so bili tudi sami zaznamovani pri krstu.

(2) Drugi del obravnava občestvene razsežnosti zakramenta krsta: otrok je ne samo Božji otrok, marveč tudi član občestva, Cerkve. To je mogoče v polnosti doseči in doživeti ob sodelovanju celotnega verskega občestva. Le-to se mora zavedati svoje vloge, s tem dopolnjevati molitveno podporo ter se vključiti v dejavni proces priprave. Izraža se v pripravi na krst, ki poleg duhovnika vključuje še druge sodelavce, kot so redovniki, laiki, zakonski pari, zakonska občestva, občestva staršev. Občestvo prevzema tudi trajno nalogo spremljati novokrščenca in njegovo družino v nadaljnji verski rasti. Potreben je poseben

pedagoški čut, da se drugega (starše, družine) ne sprejema kot drugorazredne kristjane, marveč kot enakovredne sogovornike, še več, kot primarne subjekte dogajanja, kot nosilce novega verskega izkustva, starševstva, človeškega in verskega dogajanja. Za takšno duhovno spremljanje se mora versko občestvo vzgajati, sposobno mora biti dialoga in razumevanja, posredovanja lastnega izkustva in sprejemanja izkustva drugega. Poleg skupne molitve ima versko (župnijsko, prijateljsko) občestvo skupaj z družinami novokrščencev na voljo številne možnosti sodelovanja pri pripravi na krst, pri samem obhajanju krsta (obliki, času in kraju) ter nadaljnjem spremljanju družin s pogovori, obiski, druženji, voščili, obletnicami, priložnostnimi pismi ipd. Pomembni so tudi spominski darovi, kot so krstna sveča, belo oblačilo, spominska slika, slika krstnega kamna ali oltarja, ki bodo starše in novokrščence trajno spominjali na ta dogodek. Modrost bo narekovala, kaj je v posameznem primeru primernejše, pri čemer je treba upoštevati obstoječo stvarnost, hkrati pa hoditi proti cilju, ki ga je Bog postavil človeku.

(3) Razlaga krstnega obreda, dejanj in znamenj je predstavljena v tretjem delu. Potek obreda ima njemu lasten pomen: sprejem staršev in otroka na vratih cerkve; izbira otrokovega imena; znamenje križa, s katerim duhovnik, starši, botri in drugi navzoči pokrižajo otroka in izpovedo svojo vero; branje in razlaga Božje besede, ki je neizčrpen vir sporočil Boga človeku; odpoved hudega duhu, zlu in grehu ter izpoved vere; nato krstna voda kot temeljno znamenje novega življenja in svobode v Kristusu, umiranja in očiščevanja; maziljenje kot znamenje deležnosti pri trojni Kri-

stusovi službi; prejem belega oblačila in sveče, ki s Kristusom sveti sebi in drugim. Molitev očenaša s primernim uvo-dom ima posebno sporočilo: Božje otroštvo prinaša v življenje otroka in družine nov dinamizem, ki pripravlja na življenje in iniciacijo v naslednje zakramente – evharistijo, birmo ... Vsa znamenja imajo bogato antropološko sporočilo in pomen, prisoten tudi v številnih bibličnih navedkih in razlagah, s katerimi avtor izčrpno podkrepi svoja razmišljanja.

(4) Kako naj bodo starši dejavni sogovorniki v pripravi na krst otroka, govori četrti del. V pomoč so vprašalniki (delovni listi, posebej za starše in posebej za duhovnika), ki presegajo sociološke študije. Sogovorniki jih po svoji izbiri in presoji (ad libitum) izpolnijo ali tudi dopolnijo s svojimi pogledi. Spodbujajo razmišljanje o vrednotah krsta; starši premišlujejo bodisi sami bodisi skupaj z drugimi starši ali duhovnikom, pred krstom ali po njem. Delovni listi so opremljeni s svetopisemskimi navedki, ki starše potrdijo v njihovem razmišljanju ali jih opozorijo na nove vsebine. Njihova razmišljanja se tako srečujejo s sporočilom Božje besede, ki jim pomaga prerasti dosedanje stanje. K temu zlasti pomaga molitev, ki omogoča korak naprej. Delovni listi, ki že v naslovih odstirajo vsebine in cilje, spodbujajo k bolj zavzetemu premisleku in ravnanju. Navajamo njihove naslove: Rojeni za novo življenje, Biti oče in mati, Poklicani po imenu, Nihče ni sam, Priti na svet, Vsak dan postajamo kristjani, Zakaj obhajati zakrament krsta ipd.

(5) Peti del knjige v prilogi prinaša pogovore s starši po prejemu krsta njihovega otroka. Zakonski pari so odgovorili na ista vprašanja: (1) Zakaj ste krstili svojega otroka? (2) Ali je verska vzgoja otroka pomembna? (3) Kaj bi glede na versko vzgojo, ki ste je bili deležni sami, danes spremenili ali dopolnili? Odgovori so ne samo zanimivi, ampak tudi indikativni, saj vključujejo časovni potek (itinerarij), tradicionalno vzgojo, osebno refleksijo in spoznanja, kako nadaljevati versko vzgojo otroka po krstu.

V sklepni prilogi so navedene cerkvene določbe in dokumenti o pastoralni zakramenta sv. krsta (Škofovska konferenca Jugoslavije, 1973, 1978), navodilo o krstu otrok (Kongregacija za verski nauk, 1980), vzorci molitev staršev za otroka ter blagoslov otrok. Vsekakor knjiga, vredna branja in študija ter aplikacije ponujenega vzorca.

Branje Aračičeve monografije me je spomnilo, da smo Slovenci že pred časom dobili podoben priročnik: *Pojdite! Krstne kateheze s starši po domovih – Andate! Catechesi battesimale ai genitori nelle case* (Ljubljana: Družina, 2004) slovenske katehistinje in pastoralne delavke Eve Ilc Fornezze, ki s cerkveno odobritvijo (Milano, prva objava 1988) to nalogo opravlja med katehistinjami in starši v milanski nadškofiji. Njene izkušnje, pri nas še vedno skromno ovrednotene, so tako kot Aračičeve v nenehnem izziv za prenovo in poglobitev krstne pastorale.

Rafko Valenčič

POROČILI

Mednarodna znanstvena konferenca Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019): zgodovinska, teološka in kulturna dediščina

*Beograd, Pravoslavna teološka fakulteta
Univerze v Beogradu 10.–14. 12. 2018*

Na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu je med 10. in 14. decembrom 2018 potekala mednarodna znanstvena konferenca, posvečena 800. obletnici avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve. Njeno zgodovinsko jedro je mogoče postaviti v leto 1219, ko je bil menih Sava (rojstno Rastko) iz kraljeve rodbine Nemanjičev v maloazijski Nikeji po rokah konstantinopelskega patriarha posvečen za škofa novoustanovljene samostojne srbske pravoslavne nadškofije s sedežem v Žiči, takratni srbski prestolnici. Omenjeni dogodek je v (moderni) srbski zgodovinski zavesti med drugim razumljen kot simbolna zgostitev in vrhunec celotne krščanske dediščine na naselitvenem območju srbskega naroda. Iz tega temelja je posredno izhajala tudi obravnavana znanstvena konferenca, saj je kronološko in vsebinsko zajemala teme od pozne antike do današnjih dni, ki so v večji ali manjši meri povezane z daljnosežno pomembnimi dejanji svetega Save.

Vsebinsko in praktično zasnovo konference sta oblikovala znanstveni in organizacijski odbor, v katerem je kot ključne osebe vredno izpostaviti naslednja imena: Ignatije Midić, požarevsko-braničevski in smederevski škof ter dekan Pravoslavne teološke fakultete, Vladislav Puzović, izredni profesor za cerkveno zgodovino, in Vladan Tatalović, docent za novozavežno bibličnost. Na konferenci je aktivno sodelovalo več kot sto gostov iz Srbije, okoliških držav in tujine; med tujimi gosti so prevladovali predstavniki različnih visokošolsko-raziskovalnih ustanov iz Ruske federacije. Kot predstavnik Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, kot edini referent iz Slovenije in obenem kot eden od dveh referentov, izhajajočih iz katoliške sredine, se je konference udeležil tudi pisec pričujočega poročila. Konferenca je trajala polnih pet dni, vsak dan sta potekali dve vzporedni zasedanji, vsa zasedanja pa so bila odprta tudi za študente in zunanje poslušalce. Čeprav organizatorji konference jasno razdelane kronološke ali tematske razvrstitve njene vsebine niso predvideli v celoti, je bilo predstavljene prispevke vendarle mogoče razvrstiti v štiri glavne sklope: cerkvenozgodovinski in cerkvenopravni, literarno-arheografski, filozofsko-teološki in umetnostnozgodovinski.

Med številnimi predstavljenimi prispevki so največ zanimanja vzbudili naslednji štirje: o »molku« svetega Save glede obtožb ohridskega nadškofa Dimitrija Homatijana o zlorabi oziroma neveljavnosti njegovega škofovskega posvečenja, ki ga je

kot slavnostni govornik konference predstavil Ioannis Tarnanidis, zaslužni profesor Teološke fakultete Univerze v Solunu; o zgodovinskih in sodobnih značilnostih instituta avtokefalnosti, ki ga je predstavil Irinej Bulović, bački škof in nekdanji profesor na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu; o kanonskem in zgodovinskem kontekstu nastanka avtokefalne žičke nadškofije, ki ga je predstavil Zoran Devrnja, docent na prej omenjeni fakulteti; in o »svetosavju« kot filozofiji življenja, ki ga je predstavil Bogoljub Šijaković, redni profesor na isti fakulteti. Skozi različne prispevke in z njimi povezane razprave je večkrat odzvanjala aktualna tema (ne)razumevanja instituta avtokefalnosti in (ne)enotnosti pravoslavja. Omenjeno temo v najnovejšem času zaznamuje predvsem spor med Rusko pravoslavno Cerkvijo in konstantinopelskim patriarhatom glede statusa pravoslavnih cerkvenih struktur na ozemlju Ukrajine. V tem pogledu so udeleženci konference enoglasno podprli stališče Ruske pravoslavne Cerkve in s tem (trenutno uveljavljeno) načelo kanonične pridobitve statusa avtokefalnosti.

Kot glavne odlike obravnavane konference je treba izpostaviti naslednje: vsebinska in metodološka raznolikost predstavljenih prispevkov, visoka znanstvena raven večine nastopajočih oziroma njihovih referatov, dobra organiziranost celotne konference, pa tudi gostoljubnost organizatorjev. V tem kontekstu si posebno pohvalo zasluži pogumno izražena cerkvena zavest oziroma identiteta večine referentov, ki je usmerjena k širšemu prizadevanju za intelektualno in siceršnjo dobrobit pravoslavne Cerkve – česar na podobnih znanstvenih konferencah, organiziranih v okviru katoliških in protestantskih visokošolskih ustanov zahodnega sveta, ni mogoče opaziti v tolikšni meri.

Simon Malmenvall

Mednarodni znanstveni simpozij Odgoj i obrazovanje kao *novi locus theologicus* evangelizacije

Zadar, 9. –10. 5. 2019

Mednarodni simpozij z naslovom Vzgoja in izobraževanje kot novi *locus theologicus* evangelizacije je potekal v Zadru (v prostorih Nadškofijskega semenišča Zmajević) od četrтка, 9., do petka, 10. maja. Na simpoziju je s svojimi prispevki sodelovalo devetnajst predavateljev iz Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Slovenije, Avstrije, Italije in Libanona. Strokovnjaki so v petnajstih predavanjih razmišljali o pomenu, mestu, vlogi, ciljih vzgoje in izobraževanja. V svojih predavanjih so poskušali razkriti povezave med vzgojo (katoliške in druge vzgojne ustanove), izobraževanjem in evangelizacijo.

Simpozij je organiziral Teološko-katehetski oddelek Univerze v Zadru, soorganizatorji pa so bili Hrvaška katoliška univerza iz Zagreba, Fakulteta za misiologijo Urbanina iz Rima, Agencija za vzgojo in izobraževanje in Zadrška nadškofija. Na začetku je vse zbrane pozdravil dr. Zdenko Dundović, predstojnik Teološko-katehetskega oddelka v Zadru. Poudaril je, da svetopisemske besede »*Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: kršćujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha*« (Mt 28,19) niso le pregovorne besede, temveč naše poslanstvo. Pozdravom so se pridružili: msgr. dr. Želimir Puljić (zadrski nadškof, predsednik Hrvaške škofovske konference, kancler Teološko-katehetskega oddelka zadrške univerze), prof. dr. Željko Tanjić (rektor Hrvaške katoliške univerze) in prof. Sabina Marunčić (predstavnica Agencije za vzgojo in izobraževanje), ki je izrazila upanje, da bo simpozij osvežil razmišljanja ter izpostavil nove ideje in pristope za vzgojno-izobraževalno delo.

Prvi predavatelj je bil sarajevski pomožni škof msgr. dr. Pero Sudar. Spregovoril je o vzgoji za sobivanje kot vrednoti (glede na razmere v Bosni in Hercegovini), predstavil poslanstvo katoliškega šolstva, njegove pozitivne in negativne plati. Prof. dr. Željko Tanjić (Zagreb) je predstavil pomen katoliške identitete v vzgojno-izobraževalnih procesih; prof. Sabina Marunčić (Split) je spregovorila o verouku v vzgojno-izobraževalnih dokumentih hrvaške države kot priložnosti in izzivu; dr. Klara Čavar (Zadar) in dr. Vikica Vujica (Zadar) pa sta pripravili predavanje z naslovom Cerkev in mladi. Podali sta analizo dokumenta ob sklepu škofovske sinode o mladih. Predavanja smo nadaljevali v petek, 10. maja. Prvo predavanje je podala dr. Marana Saad (OLM, Bejrut - Kaslik), ki se profesionalno ukvarja z glasbo kot sredstvom, ki ne pozna meja pri ustvarjanju medreligijskih skupnosti. Dr. Stanislav Šota in mag. Sandra Steiner Jelić (Đakovo) sta predstavila prispevek Vzgoja in izobraževanje otrok s posebnimi potrebami kot izziv za novo evangelizacijo; dr. Giuseppina

De Simone (Neapelj) je predavala o osrednjem verskem izkustvu v formaciji in oznanjevanju evangelija; mag. Marijana Mohorić (Zadar) in dr. Diana Nenadić-Bilan (Zadar) pa sta spregovorili o prednosti učiteljskega pouka v kontekstu nove evangelizacije. V popoldanskem delu je dr. Carmelo Dotolo (Rim) predstavil svoj prispevek z naslovom Krščanstvo in novi humanizem: vizija novega vzgojnega pristopa. Dr. Zdenko Dundović (Zadar) je opisal cerkvene vzgojne institucije in evangelizacijo Morlakov na področju zadrske in ninske škofije (16.–18. stoletje). Dr. Tadej Stegu (Ljubljana) in dr. Andrej Šegula (Ljubljana) sta predstavila nov slovenski katehetski načrt in pogled na katehezo v Sloveniji danes. Dr. Micaela Hastetter (Dunaj) je osvetlila krstno katehezo, njene specifičnosti za katehumene, ki prihajajo iz muslimanskega kulturnega okolja. Zadnje predavanje je imel Arkadiusz Krasicki (Zadar) – Jezusova vzgojiteljska dimenzija v formaciji učenca v sinoptičnih evangelijih.

Mednarodni simpozij je osvetlil pomen vzgoje in izobraževanja kot priložnost za novo evangelizacijo danes. Glede na to, da je bil simpozij mednaroden, je podal širok spekter teh možnosti: od Libanona, Bosne in Hercegovine, Avstrije, Slovenije do Italije. Z vsakim predavanjem je tematski mozaik postajal popolnejši in jasnejši. Predavatelji so namreč predstavljali različne poglede in različne okoliščine, vstopna mesta (vsakdanje šolsko okolje, župnija in župnijska kateheza, delo z ljudmi s posebnimi potrebami, glasba kot vstopno mesto in kot kraj »srečevanja«, zgodovinski pogled na vzgojo in izobraževanje na področju osrednje Dalmacije ...).

Simpozij Vzgoja in izobraževanje kot novi *locus theologicus* evangelizacije je tretji v ciklusu interdisciplinarnih mednarodnih znanstvenih simpozijev, ki jih je organiziral Teološko-katehetski oddelek Univerze v Zadru. Prvega, naslovljenega Misijsko i evangelizacijsko poslanje Crkve u suvremenom multikulturalnom i multikonfesionalnom društvu, so priredili leta 2017, ko so obhajali 25-letnico teološko-katehetskega študija v Zadru. Leta 2018 je sledil simpozij Radost naviještanja Krista – evangelizacija u postkršćanskoj eri.

Andrej Šegula

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnic k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

**Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo /
Abstracts of this review are included in**

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rok Dovjak

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Emerging Sources Citation Index (WoS)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Jean-Luc Marion	<i>Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje</i>
Emmanuel Falque	<i>The Original Injury or the Trauma of Love</i>
James Mensch	<i>Non-Useless Suffering</i>
Erwin Dirscherl	<i>The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God ...</i>
Reinhold Esterbauer	<i>The Flesh of Creation</i>
Luka Trebežnik	<i>Being on the Brink of the Future</i>
Christian Rößner	<i>Mysticism instead of Metaphysics</i>
Branko Klun	<i>Transcendence and Acknowledgment</i>
Lenart Škof	<i>On two Unpleasant Gestures</i>
Jason W. Alvis	<i>Anti-Event</i>
Bojan Žalec	<i>Between Secularity and Post-Secularity</i>
Mateja Centa	<i>Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev ...</i>
Matjaž Celarc	<i>Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4)</i>
Irena Avsenik Nabergoj	<i>Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila</i>
Robert Petkovšek	<i>Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze ...</i>
Irena Marković	<i>Pomen Baragovega misijonskega delovanja...</i>
Matjaž Klemenčič idr.	<i>Slovenska župnija Presvetega srca Jezusovega v Barbertonu ...</i>
Quang Hung Nguyen idr.	<i>The Relationship between State and Catholic Church ...</i>
Barbara Simonič idr.	<i>Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere</i>
Bojana Filej idr.	<i>Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših ...</i>

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

IZZIVI SODOBNE FILOZOFIJE RELIGIJE

THE CHALLENGES OF THE CONTINENTAL PHILOSOPHY OF RELIGION

283 Uvod

Editorial (Branko Klun in Luka Trebežnik)

287 Jean-Luc Marion, Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje

The Phenomenological Openness of Revelation

307 Emmanuel Falque, The Original Injury or the Trauma of Love

Izvorna ranjenost in travma ljubezni

315 James Mensch, Non-Useless Suffering

Je trpljenje res nekoristno?

323 Erwin Dirscherl, The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as »Inspired Subject«: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology

Etični pomen neskončnosti in drugosti Boga ter razumevanje človeka kot »navdihnjenega subjekta«: Emmanuel Levinas kot izziv za krščansko teologijo

335 Reinhold Esterbauer, The Flesh of Creation: Notes on Maurice Merleau-Ponty

Telesnost stvarjenja: Zapiski o Mauriceu Merleau-Pontyju

347 Luka Trebežnik, Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting

Na pragu prihodnosti: Jacques Derrida in poetika čakanja

357 Christian Rößner, Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation

Mistika namesto metafizike: Marionova fenomenologija razodetja

367 Branko Klun, Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology

Transcendenca in priznanje: Vprašanja glede Marionovega obrata v fenomenologiji

381 Lenart Škof, On two Unpleasant Gestures: Rethinking Marion's Critique of Nietzsche and Heidegger in The Idol and Distance

Dve neprijazni gesti: premislek ob Marionovi kritiki Nietzscheja ter Heideggra v Maliku in razdalji

395 Jason W. Alvis, Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience

Proti-dogodek: zagovor neopaznega pri religiozni izkušnji

- 411 Bojan Žalec, Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account**

Med sekularnostjo in postsekularnostjo: kritična ocena pojasnitve Charlesa Taylorja

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 425 Mateja Centa, Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti**

The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality

- 441 Matjaž Celarc, Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation.**

Kristus – namen postave (Rim 10,4): Kristus kot združevalna točka zgodovine odrešenja.

- 457 Irena Avsenik Nabergoj, Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila**

Nations, Religions and Mission in Documents of the Vatican Council II

- 473 Robert Petkovšek, Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani**

The Role of Theological Studies in Ljubljana Before and After the Foundation of the University of Ljubljana

- 491 Irena Marković, Pomen Baragovega misijonskega delovanja pri uresničevanju Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830**

The Significance of Baraga's Missionary Work in the Implementation of the Indian Removal Act of 1830

- 505 Matjaž Klemenčič, David Hazemali in Matevž Hrzenjak, Slovenska župnija Presvetega srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino**

The History of the Slovene Parish of the Sacred Heart of Jesus in Barberton, Ohio

- 521 Quang Hung Nguyen, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova, The Relationship between State and Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang**

Odnos med državo in katoliško Cerkvijo v postkolonialnem Vietnamu: primer krščanske vasi Phung Khoang

- 535 Barbara Simonič, Elżbieta Osewska in Tanja Pate, Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere**

Partner Violence in Christian Families and Role of Faith

- 555 Bojana Filej in Boris Miha Kaučič, Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in institucionalnem okolju**

The Influence of Spirituality on the Quality of Life of the Elderly in the Domestic and Institutional Environment

POROČILI / REPORTS

- 569** Mednarodno združenje za moralno teologijo in socialno etiko: 39. strokovni kongres; Krščanska etika živali, Briksen, 8.–11. 9. 2019 (**Roman Globokar**)
- 573** Patristični študiji: 18. mednarodna konferenca, Oxford, 19.–24. avgust 2019 (**Jan Dominik Bogataj**)

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Jason W. ALVIS

dr., raziskovalec, filozofija Ph.D, Head of Research, Philosophy
Univerza na Dunaju University of Vienna
Universitätsstraße 7, AT – 1010 Wien
jason.wesley.alvis@univie.ac.at

Irena AVSENIK NABERGOJ

ddr., prof., znan. svet., svetopisemski študij in judovstvo Ph.D, Prof., Sr. Res. Fell., Biblical Studies and Judaism
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Jan Dominik BOGATAJ

mag. teol., doktorski študent, patrologija M.A. in Theology, Postgraduate Student, Patrology
Papeška lateranska univerza v Rimu Pontificia Universitas Lateranensis,
Patristični inštitut Augustinianum Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25, IT – 00193 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Matjaž CELARC

dr., asist., svetopisemski študij in judovstvo Ph.D., Tch. Asst., Biblical Studies and Judaism
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.celarc@teof.uni-lj.si

Mateja CENTA

dr., asist., pastoralna in oznanjevalna teologija Ph.D., Tch. Asst., Applied Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centa@teof.uni-lj.si

Erwin DIRSCHERL

dr., prof., dogmatična teologija Ph.D., Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Regensburgu, Katoliška teološka fakulteta University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology
Universitätsstraße 31, D – 93053 Regensburg
erwin.dirscherl@theologie.uni-regensburg.de

Reinhold ESTERBAUER

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
Univerza v Gradcu, Katoliška teološka fakulteta University of Graz, Faculty of Catholic Theology
Heinrichstraße 78 B/I, A – 8010 Graz
reinhold.esterbauer@uni-graz.at

Emmanuel FALQUE

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
Katoliški inštitut v Parizu, Filozofska fakulteta Catholic University of Paris, Faculty of Philosophy
21 rue d'Assas, F – 75270 Paris Cedex 06

Bojana FILEJ

dr., doc., zdravstvena nega Ph.D, Asst. Prof., Nursing
Alma Mater Europea Alma Mater Europea
Slovenska 17, SI – 2000 Maribor
bojana.filej@almamater.si

Roman GLOBOKAR

dr., doc., moralna teologija Ph.D, Assist. Prof., Moral Theology
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

David HAZEMALI

asistent - raziskovalec, humanistika in zgodovina Jr. Res., Humanities and History
Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta University of Maribor, Faculty of Arts
Koroška c. 160, SI – 2000 Maribor
david.hazemali1@um.si

Matjaž HRZENJAK

mag. zgod., humanistika in ameriške študije M. A. in History, Humanities and American Studies
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
marsal.janez@gmail.com

Boris Miha KAUCIČ

dr., doc., zdravstvena nega Ph.D, Asst. Prof., Nursing
 Alma Mater Europea Alma Mater Europea
 Slovenska 17, SI – 2000 Maribor
miha.kaucic@almamater.si

Elmira R. KHAIRULLINA

dr., prof., oblikovanje in računalniški inženiring Ed.D., Prof., Design and Software Engineering
 Kazanska državna tehnološko-raziskovalna univerza Kazan National Research Technological University
 68 Karl Marks Street, RU – 420015 Moscow
elm.khair73@gmail.com

Matjaž KLEMENČIČ

dr., prof., humanistika in zgodovina Ph.D., Prof., Humanities and History
 Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta University of Maribor, Faculty of Arts
 Koroška c. 160, SI – 2000 Maribor
matjaz.klemencic@um.si

Branko KLUN

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Nikolay N. KOSARENKO

dr., izr. prof., pravne študije Ph.D., Assoc. Prof., Legal Studies
 Plekhanovska ruska ekonomska univerza Plekhanov Russian University of Economics
 36 Stremyanniy Pereulok, RU – 115093 Moscow
nkosarenko@yandex.ru

Jean-Luc MARION

dr., prof., akad., filozofija Ph.D., Prof., Acad., Philosophy
 Francoska akademija Académie Française
 23 Quai de Conti, FR – 75270 Paris

Irena MARKOVIĆ

dr., ameriške študije Ph.D., American Studies
 Osnovna šola Rače Primary School Rače
 Ulica Eve Lovše 14, SI – 2000 Maribor
irena.markovic@t-2.net

James MENSCH

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
 Karlova Univerza v Prahi Charles University, Prague
 U Kříže 661/8, CZ – 158 00 Praha 5-Jinonice
james.mensch@gmail.com

Quang Hung NGUYEN

dr., izr. prof., religijske študije Ph.D, Assoc. Prof., Religious Studies
 Vietnamska državna univerza v Hanoju, Vietnam National University in Hanoi,
 Višja šola za socialne študije in humanistiko College of Social Sciences and Humanities
 336 Nguyễn Trãi, Thanh Xuân Trung, Thanh Xuân, Hà Nội, Vietnam
nguyenquanghung50@gmail.com

Elżbieta OSEWSKA

dr., izr. prof., družinske študije Ph.D., Assoc. Prof., Family Studies
 Državna višja poklicna šola v Tarnovi State Higher Vocational School in Tarnów
 ul. Mickiewicza, PL – 8 33-100 Tarnów
eoowska@wp.pl

Tanja PATE

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

Robert PETKOVŠEK

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@teof.uni-lj.si

Olga V. POPOVA

dr., izr. prof., ekonomija Ph.D., Assoc. Prof., Economy
Finančna univerza pod vladno Ruske federacije Financial University under the Government
of the Russian Federation
49 Leningradsky prospect, RU – 125993 Moscow
helga-popova@yandex.ru

Christian RÖSSNER

dr. doc., filozofija Ph.D., Asst. Prof., Philosophy
Katoliška privatna univerza v Linzu Catholic Private University Linz
Betlehemstraße 20, A – 4020 Linz
c.roessner@ku-linz.at

Barbara SIMONIČ

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

Lenart ŠKOF

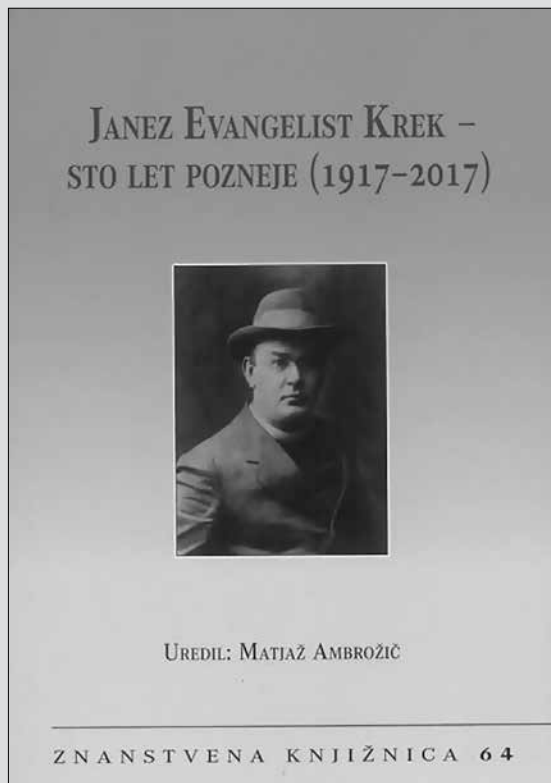
dr. znan. svet., filozofija in religiologija Ph.D., Sr. Res. Fell., Philosophy and Religious Studies
Znanstveno-raziskovalno središče Koper Science and Research Centre of Koper
Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper
lenart.skof@zrs-kp.si

Luka TREBEŽNIK

dr., asistent - raziskovalec, filozofija in teologija Ph.D, Jr. Res., Philosophy and Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
luka.trebeznik@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

dr.,izr. prof., filozofija Ph.D., Assoc. Prof., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si



Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek povedati danes, svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko danes in svoj jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018. 293 str. ISBN 9789616844611, 15€.

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

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

Uvod

Tematski blok predstavlja izbor prispevkov z mednarodne konference z naslovom Religija v filozofiji: Izzivi sodobnosti (Philosophy's Religions. Challenging Continental Philosophy of Religion), ki je potekala na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani septembra 2018. Konferenca je bila organizirana kot sklepni dogodek triletnega slovensko-avstrijskega raziskovalnega projekta z naslovom »Vračanje religioznega v postmoderni misli«¹ in je poleg vabljenih predavateljev vključevala širok krog referentov iz mednarodnega okolja. Ker so bila vsa predavanja v angleščini, – razen glavnega predavatelja Jeana-Luca Mariona, ki je govoril v francoščini s slovenskim prevodom – smo sprejeli uredniško odločitev, da razen Marionovega članka, ki je objavljen v slovenskem prevodu, ostale prispevke objavimo v angleškem jeziku. Z njimi se tako Bogoslovni vestnik kot raziskovalno delo na Teološki fakulteti predstavljata mednarodni znanstveni skupnosti in krepiata svoj ugled. Da pa bi izkazali spoštovanje tudi do slovenskega jezika in njegove rabe na raziskovalnem področju, je v okviru raziskovalnega projekta izšla znanstvena monografija v slovenščini s prispevki tujih in domačih avtorjev, ki se ukvarjajo s podobnimi raziskovalnimi vprašanji kot pričujoč tematski blok.²

Vodilna nit člankov je vprašanje novega odnosa med filozofijo in religijo (ter teologijo), ki ga lahko zasledujemo v zadnjih desetletjih znotraj tistih tokov filozofije religije, ki se naslanjajo na fenomenološko in hermenevitično filozofsko tradicijo. V anglosaškem prostoru se je za te tokove ustalila oznaka »kontinentalna filozofija religije«. Med njene najodličnejše predstavnike spada že omenjeni filozof Jean-Luc Marion, ki v svojem prispevku odpre temeljno vprašanje, ki v prvi vrsti zadeva teologijo, obenem pa ni tuje niti filozofiji – vprašanje razodetja. Krščanska vera in posledično njena teologija temeljita na razodetju Boga. Obenem pa tradicionalno prav (nadaravno) razodetje ločuje teologijo od filozofije, saj slednja priznava zgolj (naravni) razum. Marion pokaže na povsem nov pristop do razodetja, ki posledično omogoči nov odnos med filozofijo in teologijo. Razodetje je po njegovem namreč prisotno že znotraj občečloveškega izkustva, ko se srečujemo s t. i. presežnimi ali nasičenimi fenomeni. Posluš za nasičene fenomene zahteva razširitev pojma razuma in pojma resnice. Takšna razširitev filozofijo odpre za možnost religijskega razodetja, obenem pa pomaga teologiji, da o razodetju razmišlja onkraj tradicionalnih metafizičnih kategorij.

Naslednja dva članka sta posvečena dvema eksistencialnima temama, ki povezujeta tako filozofijo kot teologijo in ki sta tudi med seboj neločljivo prepleteni:

¹ Bilateralni projekt je s slovenske strani financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost (polni naslov projekta pri ARRS J6-7325 je Vračanje religioznega v postmoderni misli kot izziv za teologijo), s partnerske strani pa avstrijska agencija za raziskovanje FWF (projekt I 2785 z naslovom The Return of the Religious as a Challenge for Thought). Tematski blok pričujočih člankov kot eden od rezultatov skupnega projekta dolguje zahvalo za finančno podporo tako ARRS kot FWF.

² Branko Klun in Luka Trebežnik, ur., *Vračanje religije v postmodernem kontekstu* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019).

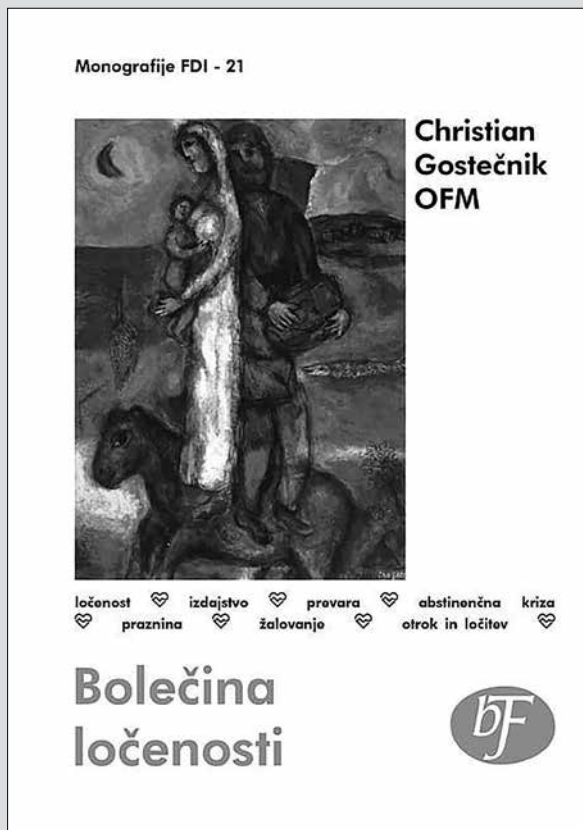
Ljubezen in trpljenje. Emmanuel Falque, ki je eden od vodilnih mislecev srednje generacije kontinentalne filozofije religije, v svojem prispevku opusti znanstveni aparat, obenem pa postreže s svežo in izvirno mislijo. Ljubezen si napačno predstavljamo kot harmonično pomirjenost, ki ne trpi pomanjkljivosti ali poškodb, in ne moremo sprejeti, da bi k njej spadala »travmatičnost«, ki je ne bi bilo mogoče ustrezno (os)misлити. S slikovito prisposodbo Adamovega rebra, iz katerega je Bog ustvaril Evo (in Adamu napravil rano), Falque zagovarja izvirno ranjenost (»travmo«), ki predstavlja pogoj za vzpostavitev odnosa in ljubezni. Vztrajanje na predpostavkah napačne celovitosti in neranljivosti se mora umakniti sprejemanju izvirne ranjenosti kot daru ter razumevanju ljubezni kot ljubečemu boju, ki sprejema svoje padce in stalno nepopolnost. Članek izpod peresa Jamesa Menscha, odličnega poznavalca fenomenologije, se nehote dopolnjuje s svojim predhodnikom, pri čemer težišče prenese na vprašanje koristnosti trpljenja. Izhodišče mu nudi Levinas, ki v svojem razmišljanju o holokavstu napiše članek »Nekoristno trpljenje«. Toda Mensch opozori, da koristnost in smiselnost prepogosto razumemo na menjalno ekonomski način, pozabimo pa, da se trpljenje dogaja v edinstvenosti in nezamenljivosti naše telesnosti, ki prekine z vsako logiko ekonomije. Božje »utelešenje« (inkarnacija) pokaže na presežni smisel trpljenja onkraj menjalne logike in odpira pot odpuščanju.

Vsak izmed treh člankov, ki sledijo, se naslanja na enega od klasikov fenomenološke filozofije: Levinasa, Merleau-Pontyja in Derridaja. Profesor teologije iz Regensburga Erwin Dirscherl oriše Levinasovo misel in s tem pokaže na teme, pri katerih se katoliška teologija navdihuje ob tem judovskem mislecu. Katoliška misel zagovarja pot analogije, toda ob tem pogosto pozablja na presežno drugačnost (Boga), ki jo Levinas tako vehementno zagovarja. Ta drugačnost postaja konkretna v etičnem odnosu do sočloveka in etika, kot jo zagovarja Levinas, je bližje teološkemu govoru kot ontologija klasične metafizike, ki ne trpi resnične drugosti. Zato po mnenju Dirscherla s pomočjo Levinasove misli lahko poglobimo razumevanje krščanske teološke antropologije. Reinhold Esterbauer, profesor za krščansko filozofijo v Gradcu, se v svojem članku posveti Merleau-Pontyju, ki velja za osrednjo avtoriteto fenomenologije telesnosti. Ključno vlogo igra pravilno razumevanje telesa: kot »od znotraj« živetja telesnost (fr. chair, ang. flesh) in ne kot objektivirano telo v zunanjem svetu. Ta živetja telesnost se nahaja pred ločitvijo med subjektom in objektom, pred dualizmom med zavestjo in svetom. Zato je vloga telesnosti po Merleau-Pontyju na poseben način »ustvarjalna« in lahko pomaga pri razumevanje stvarjenja kot osrednjega pojma krščanske teologije. Naslednji sodobni »klasik« je Derrida, ki predstavlja miselno ozadje in poglobitveno referenco v članku Luke Trebežnika. Mesijansko razumevanje časa je ena od temeljnih razsežnosti religij. Derrida pa mesijanski značaj časa vnese v občečloveško izkustvo odnosa do prihodnosti, kajti pristna prihodnost se izmika vsakemu predvidevanju in prijemu iz sedanosti. Še več, za odnos do takšne prihodnosti, ki ni zgolj podaljšek ali projekcija sedanosti, se je potrebno poslužiti jezika, ki razodeva sorodnost z religioznim besednjakom. Ob tem pa se nakazujejo možnosti za dialog med filozofijo in teologijo.

Skupna točka naslednjih treh prispevkov je izziv, ki ga pred filozofijo in teologijo postavlja misel Jeana-Luca Mariona. Christian Rößner predstavi Marionovo argumentacijo, ki kritizira klasično metafiziko kot poskus, da bi Boga mislila znotraj svojega ontološkega okvira in iz njega napravila pojmovnega malika. Resnični Bog mora biti za naše omejeno mišljenje »nemogoč« in svojo skrivnost (*mysterion*) – ki je etimološko povezana z mistiko – lahko razodene zgolj po lastni iniciativi in skozi lastno logiko. Podobno pa velja tudi za celotno fenomenologijo oziroma filozofijo, ki se mora odpreti fenomenom, kakor se ti dajejo sami od sebe, preden jih poskuša subjekt podrediti svojim pogojem spoznanja. Toda ta metodološki obrat, ki ga v fenomenologijo uvede Marion, odpira mnoga vprašanja, ki jih v svojem članku obravnava Branko Klun. V ospredju je vloga subjekta, ki ni zgolj pasivni naslovnik razodevanja fenomenov, temveč jim mora najprej priznati presežno danost. To priznanje ni na isti ravni kot spoznanje, je pa nujno za odnos do presežnosti. Kljub kritičnim opazkam Klun v Marionovi filozofski misli, ki lahko služi kot alternativa klasični metafiziki, prepozna izjemen potencial za dialog s krščansko teologijo. Bolj kritičen do Mariona je Lenart Škof, vendar tokrat s stališča drugačne teološke paradigme, ki jo sam razvija v smeri prenovljenega teološkega pomena materialnosti (elementov) in telesnosti. Namesto distance in transcendence, ki vodi Marionovo misel, se Škof ob dialogu z mormonsko teologijo usmeri v imanenco elementarnih danosti, ki pa v sebi nosi potencial človekovega pobožanstvenja.

Blok zaključujeta članka, ki obravnavata vprašanje religiozne izkušnje in religioznosti v družbenem kontekstu. Jason W. Alvis se ustavi pri pojmu dogodka, ki povezuje teološko (dogodek razodetja) in sodobno filozofsko misel (dogodek kot nasprotje metafiziki substance). Toda če želimo opisati religiozno izkušnjo s tem pojmom, se pojavlja nevarnost, da bi religiozni dogodek dobil prizvok in pomen spektakla. Zato se Alvis zavzema za nespektakularnost in s tem za neopaznost oziroma nevpadljivost religiozne izkušnje. Vprašanje religioznosti in status religije v sodobnem (post)sekularnem času je tudi v ospredju analiz Charlesa Taylorja, ki se jim v svojem članku posveti Bojan Žalec. Po predstavitvi Taylorjevih temeljnih pojmov in genealoške razlage sekularne dobe Žalec pokaže kritične ugovore, s katerimi se je moral soočiti Taylor. Avtorjeva zaključna ocena Taylorjevega projekta je v celoti pozitivna in v njem prepoznava velik potencial za ustrezno razumevanje religije in religioznosti v sodobnem družbenem kontekstu.

Branko Klun in Luka Trebežnik,
urednika tematskega bloka



Christian Gostečnik

Bolečina ločenosti

Ko razpade odnos, ko odide dekle, ko se fant ne javi več, lahko vse to grozovito boli. Še bolj pa boli izdajstvo, prevara, ko partner odide drugam. Ni ga hujšega čustvenega razcepa in žrela, ki srka nedolžne žrtve, otroška srca, kakor je razpad družine. Tedaj ni več varnosti, je samo še krik bolečine, ki se razlega po opustošenih poljanah družinskih sag. Otrok že po naravi hrepeni po pripadnosti in sprejetosti, zdaj pa se mu to hrepenenje izjalovi. A tudi tu je in mora biti pot naprej, pot, ki jo omogoča milostni poseg od Zgoraj.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str. ISBN 9789616844611, 19€.

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

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

*Jean-Luc Marion***Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje***The Phenomenological Openness of Revelation*

Povzetek: Kako se Razodetje manifestira na način nujnega nasprotovanja apriornim pogojem izkustva? Skozi kakšne paradokse se izvrši ta proti-izkušnja? S temi teološkimi vprašanji se ni moč soočiti, če ne obvladamo možnosti fenomenalnosti, ki je lastna nasičenim fenomenom. In ne smemo se pretvarjati, da jih lahko hitro rešimo na način, ko pod krinko teoloških kategorij uporabljamo pojme in formule, ki izhajajo iz filozofije v njenem metafizičnem stanju. Zato moramo poskusiti opisati proti-izkušnjo Razodetja kot paradigmatičnega nasičenega fenomena.

Glavne besede: razodetje, fenomenologija, teologija, nasičeni fenomen, proti-izkušnja, paradoks

Abstract: How does Revelation make itself manifest by contradicting, as it must, the a priori conditions of experience? By what paradoxes is this counter-experience accomplished? These theological questions cannot be confronted without mastering the possibility of a phenomenality of saturated phenomena. And we must not claim to resolve them too quickly, by mobilizing, under the cover of theological categories, concepts and formulas that are derived directly from philosophy in its metaphysical state. Therefore we must try to describe the counter-experience of Revelation as a paradigmatic saturated phenomenon.

Key words: revelation, phenomenology, theology, saturated phenomenon, counter-experience, paradox

Ločitev med vprašanjema razodetja in vere, ki je v novoveški teologiji sprejeta kot razlikovanje med traktatoma *de revelatione* in *de fide*, je teologiji (ali bolje, teološki fakulteti, kot bi lucidno popravil Kant) zagotavljala določeno prednost: omočala ji je oblikovanje racionalnih tez, razumljivih samih po sebi, in s tem uveljavitev kot znanost, celo status ene izmed »višjih fakultet« (če spet povzamemo Kanta), povsem v duhu Aristotelove razvrstitve in podreditve znanosti, ki trdi, da nad vsemi vlada teologija. Toda ta prednost je imela ceno, ki jo je bilo treba na koncu plačati. Zatrjevana znanstvenost teologije je ostala nenatančna in nezadostna, kajti v tem življenju nimamo dostopa do *scientia Dei et beatorum* (ki bi edi-

na lahko bila temelj teologiji), zato je moralo razodetje svoje domnevno »zadostne« trditve podrediti interpretaciji edinega razuma, ki je bil na razpolago – to je razum »naravne luči«, kakor ga je uporabljal sistem metafizike. Ta proti-interpretacija je zaposlovala celotno razsvetljensko gibanje, najprej angleško razsvetljenstvo (vse od H. Cherburyskega začenši s 1624, pa do Humea in njegovih *Dialogues Concerning Natural Religion* [Dialogi o naravni religiji] iz leta 1679 ter Lockea s *The reasonableness of Christianity* [Razumnost krščanstva] iz leta 1695, da ne omenjamo del J. Tolanda, *Christianity not mysterious* [Krščanstvo brez skrivnosti] iz leta 1696, in M. Tindala, *Christianity as old as the creation of the World or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* [Krščanstvo staro kot stvarjenje sveta ali Evangelij kot ponatis religije narave], 1730), nato francosko razsvetljenstvo (zlasti z *Izpovedjo vere savojskega vikarja* iz četrtega poglavja Rousseaujeve knjige *Emil ali o vzgoji*, 1762), in potem še nemško razsvetljenstvo, ki zaključuje razpravo na način, da jo povzdigne na raven pojma (pri J. G. Fichteju, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [Poskus kritike vsakega razodetja] iz leta 1793, ki anticipira sklepe, ki jih Kant leto kasneje izpelje iz lastne kritike čistega uma, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Religija v mejah golega uma]). Zdi se, da je ta proti-interpretacija postala zmagovita, saj so se celo najbolj konservativni zagovorniki »razodetja« sklicevali na razum, ki naj bi veljal za »naravno razodetje«. Toda zmaga je bila zgolj navidezna, ker je zmagovalec v trenutku zmagoslavlja na različne načine razkril nenatančnost pojma »razuma«, s katerim je utemeljeval svojo pravico kritike razodetja (kot znanosti).

Ta nenatančnost je postala očitna na več načinov – ali vsaj na dva, ki sta razvidna zlasti skozi izraza »kritika« in »pojem« [concept]. »Kritika« si postavi zahtevo, da začrta meje »uma«, bodisi da svetopisemske (ali domnevno svetopisemske) trditve zavrača kot nerazumne (Spinoza jih je imenoval domišljijske misli, Hume pa gola verjetja), bodisi da jih preoblikuje v skladu z razumskimi normami (včasih celo namerno dela silo besedilom, za kar je Kant trdil, da ima pravico³). Toda s sklicevanjem na razum se obenem postavlja vprašanje glede statusa in legitimnosti samih meja, ki jih »razum« vsiljuje »religiji« (ki se razume kot »razodeta«), ne da bi to polemično nasprotje privedlo do določitve obeh pojmov. Seveda so s kantovskega zornega kota meje, ki jih »goli um« postavlja bibličnim besedilom, utemeljene v tistih mejah, ki jih je čisti um postavil sebi znotraj svojega teoretskega ukvarjanja: da namreč ni moč ničesar spoznati s pojmi (a priori), kar se ne daje in ni utemeljeno v čutnem zrenju ali intuiciji (v formah prostora in časa). Um postavlja glede epistemoloških zahtev razodetja iste meje, ki si jih postavlja v svojem epistemološkem delovanju. Toda takšen argument kaj hitro udari nazaj. S kakšno pravico um, ki vse legitimira na podlagi svoje bistvene končnosti in ki na podlagi te končnosti sebe omeji zgolj na spoznanje *predmetov*, zdaj zahteva postavitev istih meja, torej meja lastne končnosti, tudi na to, kar se v načelu daje [propose]

³ Kant zapiše: »Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt.« (1968b, 110)

kot prekoračitev končnosti na način posega neskončnosti? Ni se treba vračati k Heglu, da bi nasproti »kritiki« postavili vprašanje neskončnega in absolutnega, dovolj bo, če prisluhnemo Schleiermacherju: »Vse, kar je, je zanj [tj. za religijo] nujno, in vse, kar more biti, je zanj resnična in neizbežna podoba neskončnosti« (1799, 65). Ali filozofija, ki se v imenu *svojega* »razuma« omeji na moralno razlago »razodetja«, še vedno spoštuje svoje meje? Kaj ne prekorači meja že s tem, ko končni morali podeli vzvišeni naziv »moralnega boga« in končnost okrona skozi »priznanje Boga kot moralnega zakonodajalca« (Fichte 1845, 53)? Skratka, ali lahko razum, ki ga na koncu vzpostavi sistem metafizike in ki ostaja končni in »goli um«, še naprej vsiljuje, ali zahteva vsiljevanje brez kakšne druge utemeljitve, lastne meje tistemu, kar se formalno definira preko odsotnosti meja ali indiferentnosti do njih? Ali je to, kar se za »um« oziroma za *nas*, smrtnike, kaže kot nemogoče, nemogoče tudi za bogove – ali za tiste, ki jih nadomeščajo –, za katere se vsi strinjajo, da če obstajajo, za njih ni nič nemogoče?⁴ Zatorej »razum«, ko širi jurisdikcije lastne končnosti nad to, kar zatruje, da je izven nje, nad neskončno, priča le o nedoločnosti svojega lastnega pojma.

Toda tudi pojem, do katerega prihajamo, ko se sprašujemo glede pojma »razuma«, namreč sam pojem »pojma«, nosi enako nedoločenost. Hegel je videl to kantovsko zagato in jo želel preseči še bolj odkrito kot Fichte in Schelling: končni razum lahko postavlja zakone le na področju, ki ga zmore poznati – na področju končnih predmetov ter svojih čutnim zorov, svojih pojmov in svoje apercipcije. Da bi resnično postal univerzalen, bi moral zaobjeti – in to *skozi pojem* – tudi neskončno samo: neskončno kot realno in kot dejansko dojeto v absolutni vednosti. Le pod tem pojmom lahko um prevzame domeno nad neskončnim, ki se med drugim odvija v »religiji« in ki se bo potem upravičeno lahko imenovala »razodeta«. Še enkrat, takšno razodetje, kot je predlagano tu, ne razodeva ničesar, česar razum ne bi že vedel, toda tokrat je to upravičeno, saj bi takšen »razum« predstavljal kar absolutno vednost. Vendar pa ostane vprašanje, kako upravičiti razširitev pojma končnosti na neskončnost. Ta ključna težava opredeljuje vrhovno ambicijo in temeljno dvoumnost, ki spremljata pozitivno uresničenje metafizičnega sistema pri Heglu, preden se ta pod svojo težo zruši v negativno uresničenje (kar sproži Feuerbach, dovrši pa Nietzsche). V odnosu do »razodetja« vsaka »filozofija religije« (Hegel), ki je razumljena kot nadgradnja pojma »filozofije razodetja« (Schelling), dopušča dvoumnost v istem pojmu dveh *skoraj* enakovrednih izrazov: *razodeta (geoffenbarte)* vednost in *razkrita (offenbare)* vednost, razvidna in gotova, jasna in razločna, kot bi dejal Descartes.⁵ Toda ali je razkritje [découvrement], odstrtje [dévoilement] in obelodanjenje, ki so na delu pri razodetju, še vedno moč spraviti v isti okvir – četudi kot njegovo krono in najvišjo varianto –, znotraj katere metafizični »um« (tudi če nastopa v spekula-

⁴ O statusu tega, kar je nemogoče za *nas*, a je istočasno mogoče za *bogove* in *Boga*, glej mojo analizo v *Certitudes négatives* (2010a, 86–137).

⁵ Ta enakovrednost, ki ni nikoli pojasnjena, preveva Heglovo analizo: »In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich selbst *Selbstbewußtsein* ist [...] Dies – seinem *Begriffe* nach das Offenbare zu sein – ist also die wahre Gestalt des Geistes.« (Hegel 1980, 405)

tivni dialektiki) vse privede do razvidnosti, h gotovemu posedovanju izjave, ki se brez preostanka razstre absolutnemu duhu kot resnica, ki je dokončno zagotovljena? Se to, kar raz-kriva [découvre] razodetje (karkoli to že je), more in *mora* še naprej vpi-sovati v polje, ki ga razum raz-vija, raz-laga in raz-kazuje kot resnico? Ali torej razum, ko *od-grinja in raz-kaže* [dé-cèle] resnico (*alêtheia*), deluje po istih postopkih kot razodetje (*apokalypsis*), ko *raz-kriva to*, kar nam daje spoznati?

Ta vprašanja so bila do sedaj odstotna, ker se je zdela epistemološka razlaga razodetja povsem očitna. Ta očitnost je do sedaj prekrivala izvirnost in težavnost pojma (če je to sploh še primeren izraz) *razodetja*, ker se je njegovo *raz-krivanje* brez vsake kritične previdnosti podredilo načinu delovanja resnice v smislu raz-lage in raz-kaza. Doslej se je zaradi epistemološke interpretacije razodetja in nje-nih posledic (*propositio sufficiens*) spregledal pravi značaj razodetja kot *apokalyp-sis* in je ostal skrit pod masko samoumevnosti resnice kot *alêtheia*. Tu je treba napraviti pojasnilo in izbiro. Nasprotje, pri začetnem raziskovanju, ne more in ne sme biti postavljeno med grško določitvijo *alêtheia*, ki jo je na edinstven ali skoraj edinstven način predstavil Heidegger v oziru na Aristotela, Platona in druge, in med judovskim ter krščanskim pojmovanjem *apokalypsis*. Tu se s tem vprašanjem ne bomo ukvarjali, ne le ker presega, kar tu lahko le orišemo, temveč ker za to dejansko ni potrebe. Kot smo že videli, splošni (in nedoločen) pojem razodetja ostaja novoveško modern in je rezultat takratnih polemik med teologi in metafizi-ki. Iz tega sledi, da tisto, proti čemur se je »razodetje« zoperstavilo in tisto, kar je obenem zakrilo – ker je samoumevnost njegovega antagonizma z »razumom« zaprla dostop do lastne določitve oziroma je v najboljšem primeru razodetje osta-lo nedoločeno –, ne najdemo v *aletheia* v njenem izvornem pomenu, temveč v figuri, ki se je vzpostavila skozi debato med »razumom« in »razodetjem«.

To pomeni, da prikritje razodetja kot *apokalypsis* izvira iz interpretacije *alêtheia* kot resnice, v smislu postaviti nekaj v razvidnost z gotovostjo jasne in razločne predstave. Ta trenutek (tj. novoveška filozofija, začenši s poslednjimi sholastiki in filozofijo kartezijskega obdobja) lahko poenačimo z vznikom prizadevanj po vzpostavitvi metafizičnega sistema. Resnico definira skozi pogoje možnosti za do-sego gotove razvidnosti; gre za dve načeli, ki ju je Leibniz utrdil v paradigmatična obrazca: načelo protislovnosti in načelo zadostnega razloga (Leibniz 1991, 113 in 116). Ti dve načeli kot bronasta vrata uokvirjata dostop do resničnih izjav, ki se jih zdaj razume kot posedovanje, vsaj v možnosti, gotove razvidnosti. Izjava [proposi-tion], ki jo ugotovimo po takšni metafizični definiciji resnice, lahko doživi odo-britev, postane na razumu utemeljeno prepričanje, skratka prejme pritrditev volje, kakor pravi znamenita Descartesova formulacija: »Iz velike luči razuma je sledil velik nagib volje« [*Ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate*] (Descartes 1996, 59). Če ta epistemološki model razširimo na »raz-odetje«, na primer pri izvajanjih Suareza, pridemo do »propositio sufficiens«, ki »razodeto resnico« v vsej razvidnosti ponudi volji, katera jo – pod pogojem, da ostaja v dobri veri, torej v veri – mora odobriti, jo mora imeti za resnično in jo, po možnosti, ljubiti.

Toda obstaja še neka druga miselna določitev razodetja kot *apokalypsis*, ki se

ne razlikuje le od resnice, razumljene v skladu s sistemom metafizike, ampak sprevrne postavke slednjega. Čeprav se zdi njeno pojavljanje v tekstih dokaj obrobno, pa je njeno izročilo vedno in povsem koherentno. Pri Viljemu Teoderiškem na primer lahko zasledimo dva kartezijanska izraza, ki pa sta strogo zaobrnjena: »[Z]di se, da ni razum ta, ki privlači voljo [sc. k razvidnosti], temveč da volja privlači razum k veri [*non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem*]« (Viljem 1959a, 46).⁶ Ta zaobrnitev je bila tematizirana še z večjo jasnostjo pri Pascalu, ki je bil povsem nedvoumen glede svojega nasprotovanja Descartesu: »Namesto da bi o človeških stvareh rekli, da jih je treba poznati, preden jih lahko ljubimo, kar je danes že prešlo v pregovor, svetniki povsem nasprotno govorijo o božanskih stvareh, ki jih je treba ljubiti, da bi jih poznali, in da v resnico lahko vstopimo le skozi ljubezen, kar je postal eden izmed njihovih najbolj uporabnih stavkov«.⁷ Dejansko sta ta dva avtorja komentirala izjemen obrazec sv. Avgušтина, ki ga je treba prebrati v celotnem kontekstu:

»Probamus etiam ipsum [sc. Spiritum Sanctum] inducere in omnem veritatem, quia non intratur in veritatem, nisi per charitatem: »Charitas autem Dei diffusa est«, ait apostolus, »in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.« (Rim 5,5).⁸

Z drugimi besedami, kakor se razodeta resnica ne odkriva niti *de facto* niti ne *de iure*, razen ko nas Sveti Duh sam, izlit v naša srca (po sv. Pavlu), vodi k njej (*inducere* odmeva v Pascalovem *entrer* kot tudi *trahere* pri Viljemu Teoderiškem), tako pogoj možnosti njenega odkrivanja ni več zagotovljen skozi pogoje možnosti izkustva *končnih* predmetov (namreč »kritike«, načel metafizike, jasne in razločne ideje, gotove razvidnosti), temveč skozi ljubezen, ki od zdaj prevzame vlogo pogoja spoznanja za tisto, kar se končnemu razumu zdi še naprej nedostopno in nemogoče, ali bolje: nemisljivo, še zlasti če tega ne prizna *kot nemogoče*.

Treba bo izmeriti skrajni in čudni domet tega pojmovnega preobrata, pri katerem

⁶ Gregorij Veliki to opisuje precej natančno: »Sed inter haec sciendum est quia saepe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. /.../ Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, *quantum amat. Machina quippe mentis est vis amoris*, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit. Prius ergo discutiatur, si summa *inquirens diligit*, si diligens timit, si novit incognita aut *amando comprehendere*, aut non comprehensa timendo venerari. In contemplatione etenim mentem si amor non excitat, teporis sui torpor obscurat; si timor non aggravat, sensus hanc perinania ad nebulam erroris levat.« (1849, stolpca 762, 763, poudarki so dodani)

⁷ »Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.« (Pascal 1963a, 355) (To stališče sem komentiral v *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986, 360 sl.) ter v *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin* (2008, 190 sl.), kjer se nanašam na vso avguštinyo obzorje tega preobrata.). Heidegger (2006, 139) se nanaša na to temeljno besedilo, navedimo le sledečo pripombo: »Scheler je v eseju »Liebe und Erkenntnis« prvi jasno izrazil, da so intencionalna razmerja precej raznolika ter da celo, na primer, ljubezen in sovraštvo utemeljeta vednost. Tu Scheler črpa iz Pascala in Avguštinya.« (Heidegger 1978, 169)

⁸ »On [Sveti Duh] vodi k vsej resnici, kajti edina pot k resnici je preko ljubezni, in »ljubezen Boga«, kot pravi apostol, je bila izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan.« (Avguštin 1841a, 507; deloma prirejen prevod)

volja od zdaj ukazuje razumevanju. Ne gre več za preprosto rabo razuma v praksi, ko nihče (še zlasti ne Kant)⁹ ne izpodbija predhodnosti volje pred razumevanjem: jaz sprejemam odločitev glede na to, kar hočem, nato pa uporabim svojo razumnost glede izbire sredstev za doseg tega cilja. Gre za rabo razuma v teoriji, pri čemer predpostavljamo, da ostaja teorija še vedno misljiva, tudi ko pride pod nadzor volje. Treba bo šele dognati, če se ta preobrat jasno in izrecno nanaša na koncept razodetja, še zlasti pri Sv. Avguštinu, ki, kot je bilo pogosto opaženo¹⁰, o njem govori precej malo. Začetek odgovora na ti dve vprašanji bi lahko našli v natančnem branju ene izmed redkih avguštinskih formulacij razodetja, ki pa zato ni nič manj presenetljiva: »*Ista attractio, ipsa est revelatio*« (Avguštin 1977, 496). To formulacijo je treba razumeti kot rezultat precej poglobljenega komentarja k Jan 6,44: »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal« (*eklusê auton, traxerit eum*). Ob tem se vsiljuje naslednji ugovor: ali niso »lačni in žejni pravičnosti« tisti, ki bodo glede na blagore tudi »nasičeni« (Mt 5,6)? Treba je torej imeti željo, kar pomeni voljo, da jo Bog izpolni. Kako pa naj v tem primeru verujemo na pasiven način, na način pritegnjenosti in privlačnosti (»*Nemo venit nisi tractatur*«), ko pa vsi izkušamo, da verjamemo le, če hočemo (»*credere non potest nisi volens*«; Avguštin 1977, 486), kajti ko nočemo več, tudi dejansko ne verujemo in, obratno, »izpovedovati pomeni izreči, kar imamo v srcu« (*Hoc est enim confiteri dicere quod habes in corde*; Avguštin 1977, 486). In temu navkljub lahko izjava iz Jn 6,44 potrdi izkušnjo, da »dušo pritegne tudi ljubezen« (»*Trahitur animus et amore*«; 490). Toda ta aporija ponuja tudi pot za svoje preseganje: kajti v resnici me zelo malo vleče po moji volji, veliko in predvsem pa po moji želji za užitek (»*Parum est voluntate, etiam voluptate traheris*«; 490). Tega ne potrjuje le izkušnja (»*Da amantem, et sentit quod dico* – Dajte mi človeka, ki ljubi, in razumel bo vse, kar pravim«) ali Vergilova avtoriteta (»*Trahit sua quemque voluptas* – Vsakogar privlači njegov lastni užitek«), pač pa celo Psalmi: »Razveseljuj se v Gospodu (*delectare in Domine*), pa ti bo dal, kar želi tvoje srce« (Ps 36,4) ali pa: »opajajo se z obiljem tvoje hiše, v reki svojih radosti jih napajaš. Zakaj v tebi je izvir življenja, v tvoji luči vidimo luč« (Ps 35,8–10). Ne samo, da nam je dovoljeno (*licet*), temveč smo dolžni (*debemus*) priznati, da smo »pritegnjeni«, gnani z željo po ugodju, ko ljubimo (Avguštin 1977, 490 in 492). V izkušnji te pritegnjenosti naletimo na nič manj kot na logiko ljubezni: »*Amando trahitur* – Ko ljubimo, smo pritegnjeni« (496). In vendar ta atrakcija ostaja svobodna, kajti brez svobode nikakor ne bi mogli ljubiti. Še več, izlitje te privlač-

⁹ »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen /.../ einen Willen, d.h. ein Vermögen haben ihre [sc. die Menschen] Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen« (Kant 1968a, 31–2). Ali pa: »Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründungen des Willens, welche rein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben /.../ d.h. seine Kausalität zu bestimmen.« (15)

¹⁰ »Nič kaj bolj kot drugi Očetje se Sveti Avguštin ni *ex professo* ukvarjal z idejo razodetja«, ugotavlja René Latourelle (1963, 151). Toda kako naj potem razumemo, da je »tema razodetja nesporno v ospredju krščanske zavesti v prvih treh stoletjih« (1963, 152)? Je morda *ideja* umanjkala prav zato, ker je bila v *zavesti* »nesporna«? Če ne gre ravno za to, da je to, kar retrospektivno imenujemo (moderna) ideja razodetja, nekaj, kar ima malo opraviti s tem, o čemer so imeli Očetje »nesporno« jasno zavest: primer- no bi bilo, da na podlagi te zavesti prenovimo tudi naše razumevanje razodetja.

nosti v srca (po Sv. Duhu) je treba razumeti kot to, kar je lastno Bogu kot tistemu, ki ljubi in povzroča ljubezen, kajti Kristus ne bi privlačil, če ne bi v sebi manifestiral Očeta, se pravi, če ne bi razodel Očeta »*trahit revelatus Christus a Patre* – Kristus, razodet po Očetu, privlači po Očetu« (ablativ tu zadeva dva glagola: *revelari/revelatus* in *trahere*). Še enkrat: »*Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, qui eum cogitant Patrem habere Filium* – Oče privlači k Sinu tiste, ki verujejo v Sina, ki ga dojemajo kot Sina takšnega Očeta / kot Očeta, ki ima takšnega Sina« (kajti dva tožilnika lahko vsak po svoje določata glagol) (496 in 494).

Od tod sledita dve posledici, dve bistveni značilnosti za teološko umevanje razodetja. (a) Razodetje je prav v privlačnosti Očeta, ki jo usmerja k Sinu, da bi v njem videli Očeta, »*Ista revelatio, ipsa est attractio*« (Avguštin 1977, 496).¹¹ Dejstvo, ali je ta atrakcija nežna ali nasilna,¹² ne spremeni ničesar: razodetje izvaja ta dva učinka, ker se preprosto izvaja. V Boga verujemo le, ko to hočemo, to je očitno; toda hočemo le, kadar ljubimo to, kar želimo; v primeru Boga pa to željo [željo po ugodju] prejmemo od Boga samega: »Tisti je pritegnjen h Kristusu, ki mu je dano v Kristusa verjeti. /.../ Ta zmogljivost, če nam ni dana od Boga, ne more priti iz svobodne izbire, kajti te [svobodne izbire] ne osvobodijo osvoboditelji, ni svobodna za to, kar je dobro.«¹³ Razodetje nastopa kot zanimiv zaplet: privlačnost najprej deluje na voljo, ki odloči, da razum vidi to, česar drugače ne bi hotel videti. Videnje izhaja iz odločitve za videnje, ta odločitev pa, čeprav jo sprejemam jaz, k meni prihaja od drugod. Moram se odločiti, da se bom odločil, moram hoteti, da bom hotel, da bi tako prispel do videnja. Razodetje k meni prihaja *od drugod*. (b) Privlačnost velja kot razodetje le zato, ker dopušča, da vidimo Jezusa kot Kristusa, se pravi kot Sina od Očeta, kot vidnost nevidnega. Ničesar ni za dodati: »*Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico aut quid loquor?* – Če se ne razkrije ta, ki je znotraj, kaj naj rečem, o čem naj govorim?« (Avguštin 1977, 500) Zdaj lahko bolje razumemo, zakaj je videnje (razkritje) odvisna od volje (odločitve): ne vidimo Očeta, če ne interpretiramo (po »Svetem Duhu izlitem v naša srca«) Jezusa kot Očetovega Sina – tj. če ga *hočemo* interpretirati tako. Tu ni sprejemljiva nikakršna *propositio sufficiens objecti revelati*, ki jo spoznamo tudi brez vere (*sive credatur ..., sive non* – Suarez, *De Trinitate*), kajti brez hermenevtične odločitve ni ničesar za videti, ničesar za verjeti in ni ničesar razodetega. Kdor želi pri razodetju videti, ne da bi veroval, ne vidi ničesar. Klement Aleksandrijski je opredelil pravo *gnosis* (spoznanje) na naslednji način: »Ni vednosti brez vere, niti vere brez vednosti, prav tako kot ni Očeta brez Sina [*oute g' gnôsis aneu pisteôs, outh' hê pistis aneu gnôseôs ou mên oude ho patêr aveu uiou*]« (Klement 1981, 25). Razodetje prihaja do nas skozi hermenevtiko, kar pomeni, skozi *spreobrnjenje* ene intencionalnosti v drugo.¹⁴

¹¹ Glej tudi: »*Revelare se voluit quid esset.*« (Avguštin 1977, 504)

¹² Glej »*potestatem adducendi et trahendi* – moč voditi in privlačiti« (1841b, stolpec 793).

¹³ »*Ille quippe trahitur ad Christum, cui datur ut credat in Christum. /.../ Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio: quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberavit.*« (1841c, stolpec 553) Glej še: »*Nemo igitur potest habere voluntatem justam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit veram, hoc est, gratuitam desuper gratiam.*« (stolpec 554)

¹⁴ To posredno potrjuje raba besede *revelare* v razpravi o zmoti Sv. Ciprijana v zvezi z možnostjo ponovnega krsta krivovercev: manko razodetja jim daje možnost za ponižnost in spreobrnjenje (Avguštin 1841d,

Neposredni dedič svetega Avgušтина Viljem Teoderiški prispeva k okreelitvi teološkega razumevanja razodetja. – (a) Ko prevzame avguštinski rek, ki ga (svobodno) vzame iz Izaija 7,9: »Če ne boste najprej verovali, ne boste razumeli«, v skoraž paskalovskem izrazju izpodbija prepričanje, da je možno spoznati »božje reči« brez predhodnega verovanja: »*In eis vero quae sunt ad Deum, sensus mentis est amor* – Če se hoče duh dvigniti k rečem, ki se tičejo Boga, je čut (sensus), ki ga pri tem vodi, ljubezen« (Viljem 1959a, 76).¹⁵ Dejansko »ta znanost ni nič drugega kot način ali dispozicija duha, da bi prejel [in prevzel] tisto, kar pravilno izhaja iz vere«¹⁶; posledično je treba najprej verovati, kar pomeni, da je prva tudi ljubezen, saj gre za dve dejanji iste operacije (*idipsum*): »Kdo pozna, ne da bi ljubil? Pravzaprav gre za Boga in to je ista stvar (*idipsum*), kajti misliti in ljubiti je ista reč (*idipsum*). Pravim misliti in ne misliti *nanj*. Kajti mnogi mislijo [le] *nanj*, ker ga ne ljubijo. Nihče pa *ga* ne misli, ne da bi ga ljubil.«¹⁷ Zatorej je pretvarjanje, da poznamo *propositio sufficiens*, ne da bi verovali, kot če bi se strinjali z zdravljenjem, brez da bi imeli zaupanje ali ljubezen do svojega zdravnika (Viljem 1959a, 26).¹⁸ Od tod izhaja prvi sklep: *nihče ne more videti, kar se razkriva (apokalypsis), ne da bi veroval*. – (b) Viljem Teoderiški nadalje privzame avguštinski komentar k Jan 6,44, o razodetju kot privlačnosti (»*nisi Pater traxerit eum*«) ter ponovi njegovo logiko: »Seveda, če nočeš verovati, ne veruješ; veruješ torej, če to hočeš; toda hočeš samo takrat, kadar te je že prehitela milost; kajti »nihče ne more priti k Sinu, če ga ne pritegne Oče« /.../ Ne moreš hoteti (verovati), razen če te je pritegnil Oče in zatorej vsakič, ko hočeš, te je Oče že pritegnil.«¹⁹ Iz tega paradoksa sledi pomembna posledica: hoteti se na koncu zvede na ljubiti in na nič drugega. Volja hoče samo, če najde in izkusi privlačnost, ki voljo razgiba; ta privlačnost, ki vedno pride od *drugod* (na splošno od hotene stvari), v primeru Boga prihaja od tistega, ki se še bolj daje v ljubezni, ki sam ljubi in ne sestoji iz ničesar drugega kot iz ljubezni. Od tod ne moremo hoteti, ne da bi ljubili, kot univerzalno pravilo, toda še bolj zato, ker je tu tisto, kar je ljubljeno, poistoveteno z ljubeznijo: »*Voluntas enim haec aliquatenus jam amor Christi est* – Ta volja je v neki meri že ljubezen do Kristusa«

stolpca 129–30). Argument je še toliko pomembnejši, ker ga sam Sv. Ciprijan uporabi, da utemelji, zakaj je Pavlovo stališče v razpravi s Petrom o krstu poganov pravilno (Ciprijan 1844, stolpca 410–11).

¹⁵ »[F]ides voluntarius est assensus mentis, in eis quae fidei sunt; credere vero cum assensu de eis cogitare.« (Viljem 1959a, 44)

¹⁶ »Scientia vero haec modus quidam est vel habitus mentis, ad suscipienda ea, quae proprie fidei sunt.« (Viljem 1959a, 66)

¹⁷ »Quis cogitat, et non amat? Nimirum Deus est idipsum est, quod cogitare et amare idipsum est. *Ipsum* dico, non *de ipso*. De ipso enim multi cogitant, qui non amant, ipsum autem nemo cogitat, et non amat.« (Viljem 1959a, 84, poudarki dodani) To načelo je za Viljema tako pomembno, da popravi tudi vrstico iz Janezovega evangelija (2,23) »quia credebant in eum quem non diligebant« (gre za neosnovan spoj dveh vrstic iz Vulgate: v. 23, »multi crediderunt« in v. 24, »Ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis«, kjer niso poslušalci ti, ki verujejo, ne da bi ljubili, temveč Jezus, ki ne želi zaupati tistim, ki pravijo, da verjamejo in nič drugega). Viljem komentira: »Abusive quippe dictum de illis est, quia credebant in eum, quem non diligebant. Credere enim in eum, amando in eum ire est.« (1959a, 60)

¹⁸ Z drugimi besedami: »Non credis, qui non diligis et non diligis, quia non credis.« (1959a, 36)

¹⁹ »Equidem si non vis credere, non credis; credis autem, si vis; sed non vis, nisi a gratia preveniaris; quia »nemo venit ad Filium, nisi Pater traxerit eum«. /.../ Sed si vis credis, sed non vis nisi a Patre traheris; et si utique vis, quia Pater traxeris.« (Viljem 1959a, 34)

(Viljem 1959a, 36). Stavek, ki ga ne bi smeli razumeti kot srednjeveško predhodni-
co implicitne vere »anonimnega krščanstva«, kot da je vsaka volja nezavedno obr-
njena h Kristusu, marveč gre povsem nasprotno za priznanje dejstva, da nobena
volja ne bo uspela hoteti, razen v obsegu, v katerem je pritegnjena, in to s strani
tistega, kar ljubi. Tedaj razumemo, da volja hoče toliko bolj, kolikor bolj ljubi Kri-
stusa, ki je Bog, ki sebe razodeva kot ljubeč. V tem smislu lahko Viljem Teoderiški
povzame in celo poglobi avguštinsko definicijo ljubezni: »*Voluntas enim initium
amoris est. Amor siquidem vehemens voluntas est* – Volja je začetek ljubezni. Lju-
bezen pa je vehementna volja« (Viljem 1959a, 36).²⁰ Ali drugje: »*Nihil aliud est
amor, quam vehemens et bene ordinata voluntas /.../ bonae voluntatis vehemen-
tia amor in nobis dicitur* – Ljubezen ni nič drugega kot vehementna in dobro ure-
jena volja, /.../ Ljubezen imenujemo vehementnost dobre volje« (1954, 52 in 54).²¹
Od tod sledi drugi sklep: nihče ne more videti, kar se razodene (*apokalypsis*), če
ne veruje; toda nihče ne more verovati, če noče in *nihče ne more hoteti, če ne
ljubi, kar veruje in kar hoče hoteti*.

To vodi do tretjega in odločilnega zaključka. Če dejansko nihče ne more videti,
kar se raz-kriva (*apokalypsis*), razen če veruje, in če nihče ne more verovati, razen
če hoče, in če nihče ne more hoteti, razen če ljubi, potem nihče ne more videti,
če ne ljubi. In torej, končno, v *situaciji razodetja (apokalypsis, raz-kritje) je pozna-
ti enakovredno ljubiti*, to je povsem obratno od situacije resnice (*alêtheia*, neskri-
tost), kjer poznati označuje videti in neposredno vedeti. »*Ratio docet amorem, et
amor illuminat rationem* – Razum uči ljubezen, ljubezen pa razsvetli razum« (Viljem
1879, 102).²² Ali drugače: »*amor ex fide spe mediante per cognitionem oriatur; et
fides itidem in amore per cognitionem solidetur* – Ljubezen vznikne iz vere skozi
vednost, po posredništvu upanja« (1959a, 54). Ljubezen spoznava in se daje spo-
znati, toda pod *enim* pogojem – da je zagotovljena svoboda, da sama določi po-
goje *svojega* spoznanja, se pravi, da začne z voljo, saj se ta prva spreobrne in nato
spreobrne um. Ta pogoj opredeljuje, kar bomo odslej imenovali raz-kritje oz. *apo-
kalypsis*. V tem razkritju ljubezni iz nje same se uresničuje znano pravilo očetov:
»učiti se vednosti o Bogu začeniš od Boga – *para theou peri theou /.../ mathein*.«
In rečeno drugače: »*Edocuit autem Dominus quoniam Deum nemo potest scire
nisi Deo docente, hoc est sine Deo non cognosci Deum* – Gospod nas je naučil, da
nihče ne more spoznati Boga, če ni učitelj Bog sam. To pomeni: Brez Boga Bog ne
more biti spoznan.«²³

²⁰ Sveti Avguštin je dejal: »voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas.« (1995, 532) Glej še: »si tam violentia est [sc. voluntas], ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido /.../« (172) Dopolnilno gradivo k tem nauku je moč najti v *Au lieu de soi* (2008, 250–1). V tem smislu bi lahko upravičeno dejali »Amore quippe illuminatus, caritas est« (Viljem 1953, stolpec 387).

²¹ Glej tudi: »vehementer velle, quod est amare« (Viljem 1959b, 56).

²² Glej tudi: »Voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientia.« (Viljem 1879, 74)

²³ V tem oziru opozarjam tudi na misli Atenagore Atenskega (1972, 14) in Ireneja Lyonskega (1965, 446). Tudi Klement Aleksandrijski pravi: »Le po božji milosti in skozi sam Logos, ki je z Njim, lahko spoznamo neznano [monô tō par'autou logō to agnōston noein].« (1981, 160). Gregorij Veliki: »Ko ljubimo nad-nebeške reči, o katerih smo slišali, te ljubljene reči že poznamo, kajti ljubezen sama je spoznanje [Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est]« (1857, stolpec

Tu se poraja pomislek, ki je toliko močnejši, ker ne zavrača logike raz-kritja (*apokalypsis*), temveč se zdi, da iz nje preprosto potegne sklep. Za kar tu gre, je logika vere, ki kot nespornega predpostavlja diskurz, ki jo potrjuje in to po svoji definiciji. Ta diskurz in ta logika sama na sebi ostajata legitimna, ne moreta pa se artikulirati s koncepti ali z razumom, ki mora v skladu z logiko neskritosti (*alêtheia*) neposredno videti, da bi razumel, in vedeti, da bi hotel. Ta ločitev, pa naj se zdi še tako tradicionalna, ni niti samoumevna, niti je s stališča vere ni moč sprejeti brez dodatnih pojasnil. Četudi gre namreč za dve logiki, se obe sklicujeta na en logos; *logos tou staurou* (1 Kor 1,18) še naprej ostaja *logos*, vse do točke, ko se Bog sam razkrije z imenom *Logos* (Jan 1,1). Zatorej »modrost sveta« ne more biti v protislovju z »božjo modrostjo« (1 Kor 1,20–21), niti ena ne more druge sprevrniti v »norost« (1 Kor 1,18; 20; 24), če se poprej ne soočita pod eno skupno logiko. Pravzaprav se »norost« pojavlja prav zato, ker se logiki ne uspe poenotiti. Ne uspe pa ji zato, ker se mi, kot »svet«, kot Grki, ki jim ponosno sledimo v našem razumevanju logike in »iščemo modrost« (1 Kor 1,24), kot jo je iskal že Aristotel, nikoli ne vprašamo, zakaj »vedno iskana vednost« ostaja aporetična (*aei zetoumenon kai aei aporoumenon*; Aristotel 1968, 312). Ker namreč nikoli ne postavimo pod vprašaj razvidnosti našega pojmovanja tako modrosti kot logike. Kot smo videli se apokalipsa raz-kritja ne pojavlja brez logike, toda nasproti neskritosti (*alêtheia*) postavlja drugačno logiko, za katero trdi, da je močnejša, a še vedno in vseskozi logična. Vprašanje odnosa med raz-kritjem in neskritostjo, med *apokalypsis* in *alêtheia*, se ne odvija izven, temveč znotraj logike. Še natančneje: postavlja se vprašanje, če *naše* razumevanje logike lahko vlada vsem drugim logosom, tudi logosu *Logosa*, ali pa se more in mora pustiti reformirati skozi logiko *Logosa*.

Teža tako preoblikovanega vprašanja zadeva predvsem filozofijo ter meje njene logike. Gre za vprašanje, kako mora filozofska logika reformirati svoja filozofska načela, da ne bi v pričo *Logosa* postala norost. Kajti *Logos* se, vsaj kot trdi biblični dogodek, razkrije in fenomenalizira. Toda kar filozofija oziroma logika, ki jo je razvil sistem metafizike, razume pod fenomenom, nam ne dopušča pojmovanja, kako se *Logos* more fenomenalizirati. Kje se nahaja težava? V dejstvu, da se *Logos*, predvsem in še zlasti ko se manifestira (»prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem, *skêmati euretheis hôs anthrôpos*«, Flp 2,7), manifestira kot človek in ne kot objekt. Metafizika pa o vsakem pojavu sprva razmišlja kot o objektu, ki se pojavi v skladu s pogoji izkustva: »*A priori* pogoji možnega izkustva na sploh so istočasno (*zugleich*) pogoji možnosti predmetov izkustva« (Kant 1968c, 111).²⁴ Da se ta fenomen ne zvede na objekt pomeni, da ni nujno, da se pojavi v skladu s pogledom, ki ga predvideva (v čisti obliki svojega zora), ga vnaprej pojmovno zasnove (v skladu z *a priori* pojmi razuma) in ga sintetizira (po svoji aktivni apercepciji), temveč da se fenomen pojavi ali se *more* pojaviti izhajajoč iz sebe samega.

1207, poudarek dodan) in Janez Damaščan (1633, 483) »Nihče ne more poznati Boga, če ga sam Bog ne poduči, to pomeni, da Boga ni moč spoznati brez Boga [aneu theou mē gineēskesthai ton theon]« in Karl Holl (1899, 61). Omenimo še Pascala, ki pravi »Bog lahko dobro govori o Bogu« (1963b, tč. 303).

²⁴ Glede interpretacij (med drugim tudi Kantove) fenomena kot objekta napotujem na peto poglavje mojega dela *Certitudes négatives* (2010a, 253 sl.).

Tako se fenomen ali vsaj določeni fenomeni ne bi pojavili znotraj odprtega polja vidnega, temveč bi se pojavili začenši iz sebe in na način, ki bi ga sami narekovali. Dejansko je najvišja ambicija filozofije, v obliki fenomenologije, prav v tem, da bi dopustila fenomenom, da se razvijejo izhajajoč iz sebe in se pokažejo, kakor so sami na sebi (*das Sich-an-ihm-selbst Zeigende*; Heidegger 2006, 28). Toda da se fenomen pojavi na sebi in od sebe, – kar v principu pomeni odpraviti Kantovo prepoved, ki je *nasebnost* pridržala prav stvarjem, ki se *ne pojavijo* – je potrebno, da takšno pojavljanje ne dolguje ničesar pogojem možnosti nekega tujega izkustva (to je transcendentalnega *ega*), temveč črpa iz sebe samega in po sebi. Potrebno je, da prihaja začenši iz sebe; skratka, da se daje. Ali spet povedano drugače: fenomen se ponudi (*sich darbietet*) v čutnem zoru in v mejah tega zora, ter upravičeno zahteva, da je sprejet in priznan (*annehmen*) tak, kot se daje (*wie est sich gibt*) (Husserl 1950, 52). Fenomen *se kaže* sam po sebi in od sebe, ker in v koliko *se daje* osebno, od sebe. Iz sintetiziranega ali konstituiranega predmeta se fenomen *preoblikuje* v dogodek, ki ne vznikne iz ničesar drugega kot iz svoje lastne prepustitve [abandon]. Takšna preobrazba, takšen prehod iz ene oblike v drugo se lahko zgodi na strogem filozofskem polju in fenomenologija si ne prizadeva za nič drugega kot za splošen opis teh fenomenov, ki se spreminjajo iz objektov v dogodke. Označujemo jih z nazivom nasičeni fenomeni. Tudi pri Kristusu, ki je prevzel človeško podobo (Flp 2,7), vidimo, da se kaže tako, da se daje. Kajti Kristus, vstali, se manifestira v vsej fenomenalnosti (*ephanerôthê*) (Mr 16,12 in 14; Jn 14, 21 in 22; 21,1 in 14; 1 Jn 1,1) »med« (Jn 20,19) ljudmi. Eksegeza je upravičeno pripomnila, da se kaže sam od sebe, da se pojavlja na vidnem po lastni iniciativi, kot nakazuje pasivni aorist (*ôphthê*): *naredil se je vidnega, dal se je videti* (Mt 17,3; Mr 9,4; Lk 9,30 in 24,34; 1 Kor 15,6–8). Toda ta vidnost prihaja iz onkraj smrti, saj je svoje življenje svobodno *dal in ga prejel* na absolutni način: »Zato me Oče ljubi, ker dam (*tithêmi*) svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem (*tithêmi*) sam od sebe. Oblast imam, da ga dam (*theinai*), in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17–18).²⁵ Kristus kot vstali in torej kot fenomen *par excellence* onkraj vsake običajnosti, se tudi kaže na izjemen način, ker in v kolikor se na izjemen način daje [daruje]. Tako v osrednjem fenomenu bibličnega raz-kritja najdemo obe značilnosti fenomena, ki sta lastni njegovi definiciji v fenomenologiji (ne pa v metafiziki), da je namreč dogodek in ne več objekt.

Ostane nam torej, da natančno opišemo vstalega kot nasičen fenomen. Omejili se bomo na tri določitve. Glede na prvo se *nasičeni fenomen*²⁶ definira skozi presežek čutnega zrenja (intuicije) nad pojmom ali pomenom. To je nasprotno kot pri občem fenomenu (in še bolj pri siromašnem fenomenu), ki sledeč metafizični fenomenalnosti prizna le dve drugi razmerji med čutnim zrenjem (intuicija) in pomenom (pojmom): bodisi primanjkljaj čutnega zrenja glede na pomen, ki slednje-

²⁵ Glej tudi Jn 5,26. Znotraj tega okvirja moramo slišati »kdor izgubi svoje življenje [svojo dušo, *psykên*] zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39; Mr 8,35; Lk 9,24). Ter znova Jn 12,25: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje.«

²⁶ Bralca napotujem na podrobnejšo analizo v *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997, 329 sl.).

ga le delno izpolni (vendar dovolj za uporabo ali celo za spoznanje tehničnega objekta), bodisi enakost med njima (v primeru razvidnosti čutno zrenje resničnega zapolnjuje ves pomen). Obratno pa ko čutno zrenje, ki ga ni moč izčrpati v pojmu, preplavi pomen, ki to zrenje formalizira – kot v primerih dogodka, malika (ali maksimuma vidnosti za dani pogled), moje telesnosti (mesa) in ikone (obličja drugega) –, mora tisti, ki ta fenomen vidi, sprejeti, da ga vidi, ne da bi ga mogel predvideti (glede na že znani pojem), da ga ne more razložiti (glede na odnos, vzročni ali drugačni), niti ga ponoviti (na način proizvajanja). Z neoporečno empirično razvidnostjo mora vzeti na znanje, kar se samo narekuje [s'impose], ne da bi se pustilo razumeti. Tako nas dogodek pusti neme in brez izhoda, ker nam manjka kakršen koli pomen, ki bi ta dogodek lahko napravil pojmljiv, kar pomeni (v metafizičnem smislu) možen. Vsiljuje nam dejanskost, ki nikoli ni bila možna ali zamisljiva vnaprej, in si zato zasluži naziv nemogoče. »To je nemogoče!« Takšen vzklík vpričo tega, kar se nam vsiljuje [s'impose] kot dejstvo, pravzaprav označuje nasičeni fenomen. Pušča nas dobesedno brez glasu, brez besed, brez pojmov za razumevanje. Zagotovo bomo o njem še več govorili, toda vedno naknadno, da bi zanj našli ali, bolje, zanj *spet* našli hipotetično razlago, vzroke, ki si jih osporavamo in ki jih naknadno izpeljujemo iz učinkov, kateri pa so nesporni. Skratka, govorili bomo o hermenevtiki brez konca, ki se vedno popravlja in dopolnjuje, ne da bi rekli ničesar – ali natančneje, brez pomenov, ki bi ustrezali presežku danega nad tem, kar zmoremo razumeti, ali presežku danega nad tem, kar bi lahko uredili v okvir vidnega, ki se kaže. Ta situacija presežka danega *na sebi* nad pokazljivim kot tistim, kar je vidno *za nas*, ki jo doživljamo že v vsakodnevnem izkustvu, se potrjuje povsem in v najvišji meri spričo fenomena Kristusove manifestacije.

Tako ob *Spremenjenju* učenci, ki jim je bilo dovoljeno vnaprejšnje videnje slave vstajenja, ne le, da ne dvomijo, da se je »videz njegovega obličja spremenil« (Lk 9,29) »kot sonce« (Mt 17,2), da so njegova oblačila »postala bela kot luč« (Mt 17,3), »nadvse (*lian*) bela, da jih tako ne more pobeliti noben belivec na svetu« (Mr 9,3). Ne le, da je manjkalo čutnega zrenja, temveč je bila težava v tem, da ga je bilo preveč, da je šlo za njegov presežek: učenci so padli na obraz, niso prenesli intenzivnosti videnja in so »se zelo (*sphodra*) prestrašili« (Mt, 17,6).²⁷ Zato je resnična težava pri tem nasičenem fenomenu »pomanjkanje božanskih imen« (Hölderlin) ali vsaj besed, primernih za to razkrivanje božanstva. Ko Peter skuša nekaj povedati (o treh šotorih, ki bi jih bilo »dobro« postaviti za Kristusa in za ostali dve osebi, ki naj bi bila Mojzes in Elija), se zateče k tradicionalnemu pojmu, ki ga ima na razpolago: k Abrahamovemu gostoljubju (*philoxenia* iz 1 Mz 18,1–15), ki pa je seveda povsem neustrezen. In besedilo takoj pojasni, da »[N]i namreč vedel, kaj bi rekel, *mê eidôs ho legei*« (Mr 9,6 in Lk 9,33). Ustrezni pomen torej ne prihaja s strani tistih, ki so videli ta fenomen, temveč končno iz fenomena samega. Kajti »iz oblaka se je zaslísal glas« (Mt 17,5; Mr 9,7; Lk 9,35), ki je priskrbel ustrezen pomen za presežek zrenja, se pravi presežen, dobesedno nedojemljiv pomen: »Ta je moj ljubljani Sin, njega poslušajte!« Pomen, ki je bil podan že pri Krstu (Mt 3,17; Mr

²⁷ Glej tudi Mr 7,7 in podobno situacijo, ki jo zasledimo pri ženah po Vstajenju (Mr 16,8).

1,11; Lk 3,22), pa ga poslušalci niso zares razumeli. Pomen, ki se ponovi po zadnjem javnem nastopu v templju in pred pasijonom (Jn 12, 27–28), pa ga prav tako slabo razumejo ali preprosto zavrnejo. Skoraj-nemožnost [quasi-impossibilité], da se poimenuje Jezusa, da se mu da ime, Njegovo ime, je, vsaj s stališča fenomenološke analize, posledica pomanjkanja pojma v trenutku presežka zrenja. Tako se Herod, potem ko »je slišal, kaj vse se je zgodilo«, sprašuje: »kdo pa je ta« (Lk 9,7–9). Tako se ob siloamskem vodnjaku ozdravljeni slepi mož čudi nevednosti duhovnikov v templju, ki jih je v skladu s postavo obvestil o ozdravitvi in ki ga zdaj obtožujejo, da ne uspejo prepoznati njegovega zdravilca: »To je res čudno, da ne veste, od kod je, *ouk oidate pothen estin*« (Jn 9,30). Po Vstajenju učencema na poti v Emavs ne manjka čutnega zora (»se jima je približal sam Jezus in hodil z njima«),²⁸ ker pa jima manjkajo ustrezni pomeni (tisti, ki jih poda Jezus, ko razlaga Pisma in jih povezuje s seboj ter dogodki v Jeruzalemu), ne razumeta nič (*anoetoi*) in torej *ne vidita ničesar* (»*bradeis tē kardia tou pisteuein*«, Lk 24,25). Šele ob zadnjem pomenu, ob znamenju evharističnega kruha, bosta razumela: raz-kritje se zgodi šele, ko pomen, ki pride *od drugod*, omogoči, da se zrenje tistega, ki je sebe že dal iz sebe, pokaže v celovitosti fenomena. Pravzaprav je tako tudi pri Mariji Magdaleni, ki zagotovo »vidi« (*theorei*) Jezusa, ne da bi ga prepoznala, vsaj ne do trenutka, ko do nje pride ustrezen pomen, namreč Jezusov glas, ki jo pokliče po imenu: »Marija!« (Jn 20, 14–16) in se s tem da prepoznati. In podobno velja tudi za učence, ki so znova postali ribiči rib in ko so ga videli na obali Tiberijskega jezera, »niso vedeli, da je Jezus« (Jn 21,4), dokler jim ni s pečenimi ribami dal znamenja za manjkajoči pomen. Kot nasičen fenomen in v najvišji meri [par excellence] takšen, ker na radikalen način vznika od drugod, Kristusovo razkritje prinaša presežek zrenja, ki povzroči pomanjkanje pomena, ki je v njem: njegovo ime postane bodisi pokazatelj za absurdnost fenomena, bodisi pomen sam, ki prihaja od *drugod*, ki pa ni doumljiv, čeprav je slišan (»Ta je moj ljubljeni Sin, njega poslušajte!«, »Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje; njega poslušajte!«). To ime se torej lahko sliši le kot nedoumljiva absurdnost ali pa kot Ime sâmo. Posledično je ta pomen dobesedno opredeljen kot znamenje, ki nasprotuje temu, kar imamo *mi za našo logiko*, »znamenje, ki se mu nasprotuje, *sêmeion antilegomenon*« (Lk 2,34–35), *logos*, ki gre v imenu *Logosa* nasproti *logosu*.

Sedaj lahko razumemo drugo določitev Kristusove manifestacije kot nasičene-ga fenomena: *jaz* glede njega zavzame status *priče*.²⁹ Na področju *alētheia* ali ne-skritosti *jaz* vedno določa fenomene po anticipaciji, bodisi po anticipaciji svoje apercepcije, bodisi po anticipaciji svoje intencionalnosti. Fenomen bo po definiciji znan jazu, saj bo *jaz* organiziral njegovo celotno možno zrenje v skladu s pojmom ali pomenom, ki ju bo fenomenu dodelil *vnaprej*. *Jaz* ve, o čem govori, kajti v skrajnem smislu govori o tem, kar je sam napravil vidno (če tega ni celo ustvaril v vidnosti) v skladu s svojim ciljem. Pojem ali intencionalni pomen se ne bi mogla

²⁸ Glede tega prizora sem podal bolj podroben komentar v *Ils le reconurent et lui-même leur devint invisible* (2010b, 195–205).

²⁹ O statusu priče podrobneje razmišljam v *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997, 302–5).

občasno izkazati za prazna, če se ne bi že vnaprej razširila na fenomen, ki se potem lahko daje videti (skozi zadostno zrenje) ali ne. Glede svojega intencionalnega objekta *jaz* vedno ve več kot vidi, saj v resnici ni treba videti (v polnem zoru), da bi poznal vsaj pomen objekta (ali njegov pojem). *Jaz* pozna (ali zmore poznati) svoj fenomen, ne da bi se ta v polnosti ali kot tak pojavil. Toda pred nasičenim fenomenom takšna drža postane za *jaz* nevzdržna: presežek zora nad pomenom oz. nad pomeni (ali pojmi), ki jih ima na voljo, prepoveduje ne le spoznanje, ki ne bi moralo videti (vsega), temveč zlasti spoznanje, ki bi bilo ustrezno, prav zato, ker *jaz* še predobro predvideva. Priča vidi, vidi neizpodbitno, vendar ne uspe vpisati presežka zora v sintezo (skozi prepoznanje) pojma ali v (noematsko) konstitucijo pomena. Priča zagotovo in zelo zanesljivo ve, kaj govori, saj govori o tem, kar je prejela s čutnim zorom (vid, sluh itd.); vendar *ne razume*, kaj pravi, saj tega ne more združiti v celovit pojem, niti prepoznati zadostnega pomena (*propositio sufficientis*). Poleg tega, ko je priča (v policijskem in pravnem smislu) zaslišana, jo zasliševalec, ki zahteva poročilo (nekaj, kar priča pozna, a ne razume), uporabi, da bi razumel nekaj *drugega*, kar on, v nasprotju s pričo, predvideva, ugiba in zatoorej išče: pojem, pomen, končno rešitev primera (zločin, krivca itd.). Zasliševalec želi preoblikovati nasičen fenomen, ki je *jaz* zvedel na raven priče, in ga pretvoriti v objektiviran fenomen, v običajen pojav, pri katerem bo pojem napravil celoten dogodek razumljiv.³⁰ Priča pa se prav nasprotno, vzemimo primer slepega moža iz Siloe, seznanj in seznanj druge naokrog z uzrtim dejstvom svojega ozdravljenja (ko od rojstva slepi spregleda), vendar ne pozna ne izvora, ne pomena, niti v nobenem trenutku ne trdi, da bi to poznala: »Rekli so mu: »Kje je tisti?« Dejal jim je: »Ne vem« (*ouk oida*)« (Jn 9,12). Prav tako vsi sogovorniki te prve priče, ozdravelega slepca, ponavljajo, da vedo še manj (*ouk oidamen*, Jn 9,21; 22; 30). To je običajna in neizogibna fenomenološka drža, ki jo mora vsak *jaz* zavzeti pred nasičenim fenomenom, zlasti pred nasičenim fenomenom, ki ga uvrščamo pod tip dogodka, morda pa celo pred dogoditvijo [événementialité] kateregakoli nasičenega fenomena. Drža priče se izkaže za tako bistveno pri raz-kritju, da zaznamuje razliko med hudičem, ki je bil »od začetka morilec« in »ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice« (Jn 8,44), in Kristusom, ki ne govori od sebe (»Besed, ki vam jih govorim, ne govorim sam od sebe«, Jn 14,10). In tako lahko *tudi* priča na koncu poda resnični pomen, toda ta tedaj ne izhaja iz nje, temveč napravi, da se nasičeni fenomen pokaže izhajajoč iz sebe samega in ne iz intencionalnega *jaza*. Karl Barth je to zelo dobro izpostavil: »Zakaj in kako ima biblična priča avtoriteto? V tem in natančno v tem, da zase ne zahteva nikakršne avtoritete ter da je njeno pričanje namenjeno zgolj temu, da dopušča drugemu, da uvaja svojo lastno avtoriteto« (Barth 1935, 115). In tako slepec iz Siloe zaključi z besedami »Verujem, Gospod«,

³⁰ Ponovna pretvorba nasičenega fenomena v splošen fenomen je metoda vsakega detektiva, pomislimo le na Sherlocka Holmesa: »Ta proces«, pravi, »se pričanja s predpostavko, da potem, ko smo izločili vse, kar je nemogoče, mora, karkoli ostane, kakorkoli neverjetno že je, biti resnica. Prav lahko se zgodi, da ostane več razlag, v tem primeru je treba preizkusiti eno za drugo, dokler ena izmed njih nima prepričljive podpore.« (Conan Doyle 2003, 556, poudarki dodani) Očitno je, da Sherlock Holmes naleti na iste težave kot Hume: kako razlikovati med nemogočim [impossible] in malo verjetnim [improbable], kako oceniti prepričanje in kako definirati nemogoče? Dober krščanski ekseget mora v tem oziru biti antiHolmes, nekdo, ki ve, kako prepoznati nemogoče v malo verjetnem, ko vidi pomen tega nemogočega.

kajti Kristus mu na vprašanje »Kdo je to, Gospod, da bi veroval vanj?« odgovori v prvi osebi: »Jezus mu je rekel: »Videl si ga; ta, ki govori s teboj, ta je« (Jn 9,36–37). Zato tudi stotnik ob vznjožu na koncu prizna: »Zares, ta človek je bil pravičen« (Lk 23,47), in celo: »Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27,54, Mr 15,40), kajti »vidi«³¹ »znamenja in dogodke, ki so se zgodili (*ton seismon kai ta genomena*)« (Mt 27,54, *ta genomena*, Lk 23,48), so bili videni izhajajoč iz njih samih, kot dogodek, ki vznikne iz sebe in v sebi. In očitno ni naključje, da ob Kristusovi smrti kot nasičenem fenomenu, ki je viden le pričam, ki ga prejmejo, ne da bi si domišljale, da ga razumejo, evangelist Luka edinkrat v celotni Novi zavezi uporabi izraz *theôria*: »In vse množice, ki so se zbrale, da bi gledale (*theôrian*), in so videle (*theôrêsantes*), kar se je zgodilo (*genomena*), so se nazaj grede tolkle po prsih« (Lk 23,48).

Od tod sledi tretja določitev Kristusove manifestacije kot nasičenega fenomena: gre za *paradoks*, ki vodi k proti-izkušnji. Paradoks ni isto kot logično protislovje v izjavi (ali ne-smisel), ni (empirična) nemožnost spoznanja, ni zatemnitev (zmeda) v fenomenalnosti, ki bi jo lahko s pomočjo pojasnitev, redukcij in popravkov privedli nazaj v objektivno in ontično polje (v metafizičnem smislu) manifestacije.³² Med fenomeni, ki jih nesporno izkušamo, paradoks definira tiste, ki se prigradijo (kot dogodki) le kot *kontra*-dikcija pogojem mojega izkustva, ki se vsiljujejo [*s'imposent*] le tako, da mi vsilijo [*m'impose*] *proti*-izkušnjo. Tu se lahko spet obrnemo na Kierkegaarda, ki v *Filozofskih drobtinica*h pravi: »To se zdi paradoks. Vendar nikar ne mislimo slabo o paradoksu; kajti paradoks je strast misli in mislec, ki je brez paradoksa, je kot ljubimec brez strasti: povprečen patron. /.../ Takšen je tedaj najvišji paradoks mišljenja, hotenje odkriti nekaj, česar sam ne more misliti« (1987, 42). Če to svarilo prenesemo v izrazje fenomenalnosti, nam paradoks ponuja logično kategorijo, ki omogoča formulacijo nasičenih fenomenov, katere noben pomen ali pojem ne more vzpostaviti kot objekte. Kot pravilno ugotavlja H. de Lubac, je treba razlikovati »paradokse v izrazu: nekdo pretirava, da bi »napravlil učinek« in »stvarne paradokse«, ki v sebi nosijo uporno antinomijo. Potemtakem paradoks ni rezultat logičnih težav pri opisovanju fenomenov, temveč samo on lahko logično opiše svojevrstnost določenih fenomenov. »Paradoks: beseda, ki označuje predvsem stvari same in ne načina njihovega izražanja.« (de Lubac 1999, 13; 72)³³ Če ponovimo: paradoks ponuja korektno logično obliko za opis (nasičenih) fenomenov, ki se pojavljajo v izkustvu na način, da nasprotujejo – kot *kontra*-dikcija – (končnim) pogojem možnosti izkustva. Paradoks ne izniči izkušnje, temveč jo naredi znosno in opisljivo, tudi če izkazana in izkušena fenomenalnost zavrača status predmeta ali občega fenomena (kjer se zrenje lahko razume v pojmu in pomenu). Paradoks torej razširi izkustvo – daleč od tega, da bi izkustvo izključil

³¹ Mt 27,54: *idontes*; Mr 15,40 in Lk 23,48: *idōn*.

³² V mislih imam pristop Bertranda Russella v *On Denoting* (1956) ali pa W. V. O. Quinea v *The Ways of Paradox* (1966): v obeh primerih se paradoks obravnava z logično distinkcijo (npr. razredi), da bi bil znova pripeljan v občo racionalnost. V nasprotju s tem je treba paradoks v močnem smislu obvarovati in okrepiti, da bi nas uvedel v neobčo logiko.

³³ »Od tod nujnost paradoksa; ali bolje, trajni okus po paradoksu, ki ga ima resnica v svoji novosti za tiste, ki se zaveže resnici, ki se spreminja v laž.« (Lubac 1999, 153) Glej tudi Simone Weil: »Protislovja, s katerimi trči um, [so] edina resničnost, merilo resničnosti.« (1948, 103)

ali se sam iz njega izključil – in razširi ga tako, da dovoli opis izkušnje, ki je ni moč objektivirati, a je zato še bolj manifestna, kajti prihaja od fenomenov, ki se manifestirajo v njih samih, ker se dajejo iz sebe samih. Takšno izkušnjo lahko imenujemo proti-izkušnja.

Pri tej logični figuri fenomenalnosti in izkušnje, ki gre v nasprotje [contredit] s pogoji izkustva, ne moremo, da ne bi pomislili na radikalni opis Razodetja, ki ga je predstavil teolog Barth: samorazodetje Boga iz sebe samega poseže v izkušnjo ljudi kot kamen, ki pade nenadoma in vse zdrobi pod svojo težo.³⁴ Ta upravičena brutalnost pa ne pove preveč, temveč še vedno premalo. Iz dveh razlogov. – Prvič, ker se razume samo po sebi, Razodetje, v smislu vdora Boga v to, kar je končno, omejeno in brez svetosti, po definiciji tam ne more napraviti sebe prejeto, doumeto ali videno. V svetu brez svetosti [immonde, grdobije] ne more in *nikoli ne sme* najti svojega bivališča, odprtega prostora ali templja, ki bi ustrezal njegovi svetosti. Težko bi našli zmotnejšo interpretacijo Razodetja od Heideggerjeve, ki nadaljuje paradigmo *Aufklärunga* in je bolj hegeljanski, kot se zdi na prvi pogled, ko je hotel Razodetje Boga podvreči manifestaciji bogov, to manifestacijo podvreči prihodu božanskega, božansko odprtosti svetega in slednjo podvreči čistemu odprtju Biti.³⁵ Razodetja ni, *ker* so se steze zravnale, doline napolnile, gore znižale in *ker* se je zravnalo, kar je bilo krivo (Lk 3, 4–5 navaja Iz 40, 3–5), kakor da bi morali biti izpolnjeni številni predpogoji, preden se Bog *lahko* razkrije. Ne, razodetje je, četudi steze ostajajo nepravilne – ali pa celo, *da* pokaže, kakšne so. Če se Bog manifestira kot Bog, kdo more to zdržati, kdo ga more videti, ne da bi umrl, kdo ga more slišati? In če bi ga kdo lahko slišal in bi ga videl, ne da bi umrl, in bi stal pred njim, bi šlo potem sploh še za Boga ali samo še za malikovanje? Ne le da pogoji možnosti Razodetja niso in nikoli ne bodo zbrani skupaj, temveč jih nikoli tudi ne sme biti, če naj si razodetje zasluži naziv Razodetje Boga: »Ne nahaja se pod nobenim pogojem (to lahko rečemo samo glede našega spoznanja razodetja), temveč je sàmo pogoj.« Dejansko »ne obstaja nobeno drugo ali večje dejanje, iz katerega bi ga lahko utemeljili ali izpeljali /.../ Je v resnici pogoj, ki pogojuje vse, ne da bi ga karkoli pogojevalo, in prav to izrekamo, ko ga označujemo za Razodetje« (Barth 1935, 121–122).³⁶ V teologiji ne gre za vprašanje, *ali* Razodetje nasprotuje pogojem končnega izkustva – takšno nasprotovanje ali kontradikcija mora Razodetje določati analitično, po definiciji in a priori –, temveč za razumevanje, *kako* Razodetje vrši to nasprotovanje in *kako* kljub temu prispe do svoje popolne in dokončne manifestacije. Možno je, da tako imenovana dialektična teologija v

³⁴ Pomislimo lahko na Rudolfa Bultmanna in njegovo označbo Razodetja kot »daß« pošiljanja Besede v dejstvu Kristusa (1965, 1–34). Glej moj oris v *Remarques sur le concept de Révélation chez Rudolf Bultmann* (1968).

³⁵ Med drugimi teksti napotujem na *Brief über den »Humanismus«* (Heidegger 1976, 338–9 in 351). Zanimive so vzporednice z mojo diagnozo v *Dieu sans l'être* (1982, 2. pogl). Barthova (glej Gogarten 1929) zavrnitev zahtev o pripravi za vednost o Bogu skozi »eine existentialphilosophische Begründung der Theologie« (1935, 124) prav gotovo velja tudi za Heideggro.

³⁶ Glej tudi: »Offenbarung wird von keinem Anderen her wirklich und wahr, weder in sich noch für uns. Sie ist es in sich und für uns durch sie selbst« (Barth 1935, 322) ali pa »Gott offenbart sich. Er offenbart sich durch sich selbst. Er offenbart sich selbst« (312).

svojih raznolikih oblikah tega vprašanja sploh ni videla ali zaslutila. – Od tod sledi drugi razlog. To novo in nadvse pronicljivo vprašanje ostaja nerazumljeno iz dokaj jasnega razloga. Najprej je potrebno preučevanje fenomenov nasploh in šele skozi fenomenološki pristop do razodetja se postavi vprašanje glede razodetja kot fenomena – kot izjemnega fenomena, ki pa formalno ostaja primer nasičenega fenomena, ali natančneje fenomena razodetja, ki v sebi združuje štiri zvrsti fenomenološke nasičenosti (dogodek, malik, telesnost in ikono)³⁷. Kako se Razodetje manifestira na način nujnega nasprotovanja apriornim pogojem izkustva? Skozi kakšne paradokse se izvrši ta proti-izkušnja? S temi teološkimi vprašanji se ni moč soočiti, če ne obvladamo možnosti fenomenalnosti, ki je lastna nasičenim fenomenom. In ne smemo se pretvarjati, da jih lahko hitro rešimo na način, ko pod krinko teoloških kategorij uporabljamo pojme in formule, ki izhajajo iz filozofije v njenem metafizičnem stanju.³⁸

Zato moramo poskusiti opisati proti-izkušnjo Razodetja kot paradigmatičnega nasičenega fenomena. Pri tem poskusu bomo spoštovali dve že usvojeni gotovosti. – Prvič, nikdar ne zapustiti položaja in statusa, ki ga jazu naloži nasičen fenomen: namreč biti priča. To pomeni, vedno imeti v mislih Kristusovo opozorilo: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi (*ou dynasthe bastazein*)« (Jn 16,12). Ne samo veliko drugih stvari (Jn 20,30 in 21,25), ki niso zapisane v bibličnih besedilih, temveč tudi tiste stvari, o katerih je pisano, pa nam naše pomanjkanje pojmov in naše nepoznavanje pomenov Boga (*anoetoi*, Lk 24,25) ne dovoljuje, da bi lahko nosili presežek njihove razvidnosti. Zato je nujno potreben »Duh resnice«, da nam odpre pot do resnice v celoti (*hodogêsei hymas eis tèn alêtheian pasan*) (Jn 16,13). Kazati pot pa pomeni *metodo*: Sveti Duh določi metodo interpretacije pri nasičenosti fenomena Razodetja. – Iz tega sledi druga gotovost: vedno je treba upoštevati, da se v nasičenem fenomenu Razodetja, kot njegova *alfa* in *omega*, razodeva en sam in edini presežek: presežek ljubezni. Gre le za to, da »/.../ z vsemi svetniki dojamemo, kolikšna je širina, dolžina, višina in globina, [drugače rečeno] da spoznamo hiperbolično Kristusovo ljubezen, ki presega spoznanje (*gnônai te tèn hyperballuosan tês gnôseôs*), da smo napolnjeni z Bogom do popolne nasičenosti (*plêrôthête eis pan to plêrôma tou theou*)«. Da pa bi to dosegli, da bi *prenesli* to nasičenost in to hiperbolo, moramo najprej pustiti, da smo »ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni« (Ef 3,17–19). Kristus torej določi element, v katerem se fenomen Razodetja nahaja kot nasičen in kot nasičevalec, to je ljubezen.

³⁷ Za podrobnejšo distinkcijo med fenomenom razodetja in Razodetjem kot fenomenom glej *Etant donné* (Marion 1997, 383).

³⁸ Obrobna in pogosto kritizirana misel Louisa Charlierja, da bi Razodetje pojmoval v okvirih »danega« (»Razodetje je predvsem dana resničnost [une réalité donnée].« (Charlier 1938, 50)), bi predstavljala pristen napredek le, če bi to »dano« bilo preprašano in definirano, ne pa zvedeno na golo faktualnost danega problema ali dane zavesti, ali celo občutja. Ker pa danost ni resno vzeta kot taka, hitro pademo v lažno alternativo »dane-razodete-vednosti« in »dane-razodete-resničnosti«, kjer vsakega od pojmov napaja najbolj splošna, najbolj ustaljena in najbolj krhka metafizika. Kaj pa pomeni »resničnost«? Kaj označuje »vednost«? In v kakšnem odnosu sta z »razodetim«, ki ostaja povsem nedoločeno, razen z epistemološkimi interpretacijami in svojim sodobnim filozofskim izvorom?

Pod pogojem spoštovanja teh dveh gotovosti metode postane možna ne le osvoboditev koncepta teologije izpod vsakršnega vpliva metafizike in vsake epistemološke interpretacije, temveč tudi, da ju z uporabo virov teologije občasno popravimo in občudujoče motrimo [contempler] Razodetje kot fenomen vse do najmanjših podrobnosti bibličnih besedil.

Prevedla Luka Trebežnik in Branko Klun

Reference

- Aristotel.** 1968. *Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Atenagora, Atenski.** 1972. *Legatio*. Ur. W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press.
- Avguštin.** 1841a. *Contra Faustum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 42. Pariz: Migne.
- — —. 1841b. *Contra Julianum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 44. Pariz: Migne.
- — —. 1841c. *Contra duas epistolas Pelagiorum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 44. Pariz: Migne.
- — —. 1841d. *De Baptismo contra Donatistas*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 43. Pariz: Migne.
- — —. 1955. *De Trinitate*. V: *Oeuvres de saint Augustin*. Zv. 16, *La Trinité II (Livres VIII-XV)*. Ur. P. Agaësse in J. Moingt. Pariz: Desclée de Brouwer.
- — —. 1977. *Commentaire de l'évangile de Jean*. Bibliothèque Augustinienne 72. Ur. H. F. Berrouard. Pariz: Desclée de Brouwer.
- — —. 1997. *De Trinitate*. V: *Oeuvres de saint Augustin*. Zv. 15, *La Trinité I (Livres I-VII)*. Ur. E. Hendrikx, M. Mellet, P.-Th. Camelot. Pariz: Institut d'Etudes augustiniennes.
- Barth, Karl.** 1935. *Kirchliche Dogmatik*. Zv. 1, 1. del, *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. München: Chr. Kaiser.
- Bultmann, Rudolf.** 1965. *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. V: Glauben und Verstehen*. Zv. 3:1–34. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Charlier, Louis.** 1938. *Essai sur le problème théologique*. Bibliothèque Orientations – Section Scientifique 1. Thuillies: Ramgal.
- Ciprijan.** 1844. *Epistolae*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 4. Pariz: Migne.
- Conan Doyle, Arthur.** 2003. *The Adventure of the Blanched Soldier. V: The Complete Novels and Stories*. New York: Bantam Classics.
- Damaščan, Janez.** 1633. *Sacra Parallela*. V: *Illustrum Ecclesiae Orientalium scriptorum secundi saeculi vitae et documenta*. Zv. 2. Ur. P. Halloix. Douai: Bogardi.
- de Lubac, Henri.** 1999. *Paradoxes*. V: *Oeuvres complètes*, zv. 31. Pariz: Cerf.
- Descartes, René.** 1996. *Meditatio IV*. V: *Oeuvres de Descartes*, zv. 7. Pariz: Vrin.
- Fichte, Johann Gottlieb.** 1845. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. V: *Sämmtliche Werke*, zv. 5. Berlin: Veit.
- Gogarten, Friedrich.** 1929. Karl Barths Dogmatik. *Theologische Rundschau* 1:60–80.
- Gregorij, Veliki.** 1849. *Moralia in Job*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 75. Pariz: Migne, 1849.
- — —. 1857. *Homilia in evangelia*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 76. Pariz: Migne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1980. *Phänomenologie des Geistes*. V: *Gesammelte Werke*, zv. 9. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin.** 1976. *Brief über den »Humanismus«*. V: *Wegmarken*, 313–364. GA 9. Frankfurt am Main: Klosterman.
- — —. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. GA 26. Frankfurt am Main: Klostermann.
- — —. 2006. *Sein und Zeit*. 19. izd. Tübingen: Max Niemeyer.
- Holl, Karl.** 1899. *Fragmenta vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*. Leipzig: Hinrichs.
- Husserl, Edmund.** 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zv. 1. V: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana 3. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Irenej, Lyonski.** 1965. *Adversus Haereses*. Ur. A. Rousseau. Sources Chrétiennes 100, knj. 1 in 2. Pariz: Cerf.
- Kant, Immanuel.** 1968a. *Kritik der praktischen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv. 5. Berlin: Walter de Gruyter.

- . 1968b. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv. 6. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1968c. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv 3.. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kierkegaard, Sören A.** 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Klement, Aleksandrijski.** 1981. *Stromates*. Ur. A. Le Boulluec. Sources chrétiennes 278. Pariz: Cerf.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1991. *Les principes de la Philosophie, ou monadologie*. V: *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Latourelle, René.** 1963. *Théologie de la Révélation*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Marion, Jean-Luc.** 1968. Remarques sur le concept de Révélation chez Rudolf Bultmann. *Résurrection*, št. 27.
- . 1982. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses universitaires de France
- . 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Pariz: Presses universitaires de France.
- . 1997. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: Presses universitaires de France
- . 2008. *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin*. Pariz: Presses universitaires de France.
- . 2010a. *Certitudes négatives*. Pariz: Grasset.
- . 2010b. Ils le reconnurent et lui-même leur devint invisible. V: *Le croire pour le voir*. Pariz: Parole et silence.
- Quine, Willard Van Orman.** 1966. *The Ways of Paradox, and Other Essays*. New York: Random House.
- Pascal, Blaise.** 1963a. De l'art de persuader. V: *Oeuvres Complètes*. Ur. L. Lafuma. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1963b. *Pensées*. V: *Oeuvres Complètes*. Ur. L. Lafuma. Pariz: Editions du Seuil.
- Russell, Bertrand.** 1956. On Denoting (1905). V: *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*. Ur. R. C. Marsh. London: George Allen & Unwin.
- Schleiermacher, Friedrich.** 1799. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Unger. Slovenski prevod, *O Religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: KUD Logos, 2005.
- Suárez, Francisco.** 1856. *De Trinitate*. V: *Opera omnia*, zv. 1. Ur. M. André. Pariz: Ludovicus Vivès.
- Viljem, Teoderiški.** 1879. *De Natura et dignitate amoris*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 184. Ur. J.-P. Migne. Pariz: Migne.
- . 1953. *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu; De la nature et de la dignité de l'amour*. Pariz: Vrin.
- . 1959a. *Speculum Fidei*. V: Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités sur la foi*. Ur. M.-M. Davy. Pariz: Vrin.
- . 1959b. De contemplando Deo. V: Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités sur la foi*. Ur. M.-M. Davy. Pariz: Vrin.
- Weil, Simone.** 1948. *La pesanteur et la grâce*. Pariz: Plon.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 307—314

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 159.964

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Falque>

Emmanuel Falque

The Original Injury or the Trauma of Love

Izvorna ranjenost in travma ljubezni

Abstract: The »trauma of love« is often thought of as a lack, a privation, or as a weakness. This consideration leads to a kind of irenicism where life is considered without wounds and love is thought of as merely being a fusion, or an integrity lacking any exemplar. And sometimes in accepting the harsh reality within the act of love we can give it so much meaning that its impossibility fails to hurt us or even shock us. Everything happens as if in phenomenology, of course, but so also in hermeneutics, and even in psychoanalysis everything must be »signified« so that nothing remains outside of the meaning that we've attributed to it. Not converting too quickly the »trauma of love« into the »love of trauma« amounts to accepting there to be an original injury that makes no sense, so then allowing for love to return and remain in a new way.

Key words: trauma, love, phenomenology, hermeneutics, psychoanalysis, sin, injury.

Povzetek: Pri »travmi ljubezni« pogosto pomislimo na neko umanjkanje ali na šibkost. Takšen pogled vodi v irenizem, ki življenje vidi brez bolečin in ljubezen enači z zlitjem ali s celostjo, ne da bi bil takšen vzor kadarkoli dosežen. In če kdaj sprejememo trdo resničnost dejanja ljubezni, temu pripisujemo tako velik pomen in smisel, da nas njegova nezmožnost ne more več raniti ali šokirati. Zdi se, da mora tako v fenomenologiji kot v hermenevtiki in tudi v psihoanalizi vse »pomeniti« do te mere, da nič ne ostane zunaj pomena in smisla, ki ga želimo pripisati. Ne da bi prehitro obrnili »travmo ljubezni« v »ljubezen do travme« tu zagovarjamo sprejetje izvirne ranjenosti, ki nima pomena in smisla, toda v katero se ljubezen naseli in v njej biva na drugačen način.

Ključne besede: travma, ljubezen, fenomenologija, hermenevtika, psihoanaliza, greh, rana.

1. Love's irenicism

We believe that it is easy to love, yet difficult to be loveable. We indeed think first about loving than about being loved since that at least depends on us. Admittedly,

we could repeat endlessly that we need to be loved and that this is the condition being ourselves able to love. And therefore we believe that love precedes us and that in reality we never »make« love but rather that we are »made« by it. And this irenicism is sometimes such that if we do not love, or if we love badly, we ascribe it to our »love deficits«, believing thus that the »trauma of the act of loving« is but the neglect of what we should have obtained or the deprivation of what we should have been given. In this way we go back to our past as if to heal from it or at least to recognize that such a gulf was opened inside us and that, if we cannot get through it, we should at least not flee it.

The fact remains that the simplicity of such an understanding of the »trauma« that is the act of loving cannot divert us of its harsh and necessary reality at this point. Because, by criticizing it as a deficiency or a weakness, we fail to see why or how it should still constitute us, unless we establish it as rooted in our infantile life as if to justify it. In other words, if the »trauma of love« is only the accidental injury of childhood, we cannot be sure, on the one hand, that it is sufficient to look at it in order to get past it and, on the other hand, that conjuring it up does not presuppose a golden age that could have made it not exist. That the »trauma of love« *not be* or that it be *able not to be*, such is the irenic understanding of love of which we should definitively rid ourselves. Because we would probably »sink very low« by wanting to »rise too high«.

Thus, *originally*, there is no life without »trauma« – in the etymological sense of »injury« or »wound« (*trauma*) inflicted on the body by an exterior act: cut, burn, fracture etc. We could certainly believe, and even dream, of a life made of integrity in which the body never was or never had to be injured. But besides illness, against which one cannot always defend oneself, at least insofar it also represents a law pertaining to the degeneration of the living, the mere fact of exteriority prevents one from avoiding being injured, or at least hurt, by what in this context we have to call »figures of alterity«: accidents and illnesses of course, but also the death of a friend, or simply the ageing process of a life coming to its end. So-called »natural« death, as the law of the living, always remains »violent« for those who experience or approach it.

The ideal of a life »without shock« or the angelic aspiration to health without »injury« is thus not really of this world. By falsely giving the illusion that it would be better if it were different this ideal negates the presence of the other in me and makes me believe in a perfection to which I am not entitled. Man is perfectible but not perfect. *Becoming better* is better for him than being the best. The reality of sin is not that of a »decline« from an idyllic state from which man has fallen. Adam and Eve were »expelled« from paradise rather than that they fell from it – because there is neither top nor bottom in the Adamic world (Gn 3:23). Man, who can become better, can also become worse. And in this lies our greatest freedom.

Should we then give up and simply miss those past days where this might have been different (infantile or heavenly life), or even hope for future days when – as

we sometimes believe – things will no longer be this way (total recovery or the ideal of a subsequent life)? In other words, how can we stop accusing the injury of constituting us and stop rejecting the trauma like a flaw that had to be overcome at all costs? If always and forever we are »traumatic beings«, should we regret this or necessarily want to dispense with it? Would accusing our being injured in the name of some past integrity not be taking the easy way out? And, conversely and maybe even more so, are we not sometimes tempted to too easily welcome or falsely desire the injury, as if living it were to convert it in a form of vulnerability that should be sought imperatively? Do we not often see injuries being »spiritualized« to the point that any scarring would become the lucky stigma of a supposedly improved life? In short, whether one rejects or claims it, is the »trauma« of love not deduced from a nature that we are no longer (integrity) or pulled toward a form that we are not yet (vulnerability) to the point that we do not see, or do not wish to see, that it directly constitutes us and makes up the brunt of our existing?

2. The dangers of the signified

Let there be no mistake about it: Invoking the »injury« or even »fragility« or »vulnerability« time and time again today frequently serves as a defence, or a leitmotif, for the body or the psyche at which one does no longer dare to look. There is quite simply a danger in wanting too quickly to *interpret* everything or in demanding too much of the act of *signifying*. By overusing hermeneutics (the art of interpreting through textuality), phenomenology (the way of signifying through intentionality) or even psychoanalysis (the hypertrophy of the signifier up to the Freudian slip), one omits the »thickness« of the body as well as the »impenetrability« of thought. From an emaciated being to an open wound, from neurosis to psychosis, trauma becomes »traumatism« not only in the way it is felt but also in the horror of that objectivity of the injured body and soul. That one still have eyes to see or ears to hear and not only interpretative patterns or meanings allowing one to make sense of things, that is the challenge at stake here regarding trauma – simultaneously through its hyper-presence and sometimes also through its function as a deterrent. »Traumatic existence« is a mode of being not to be deplored or envied, nor even to be overcome or healed, because the »there« of its being simply cannot fail to constitute me.

We should thus not transform the »trauma of love« into the »love of trauma« too quickly. Because one does not seek the injury, one lives it, simply because it is there and always remains present – and one would be lying to oneself if one believed it to be absent, be it just for one moment. The fact remains that, by imagining that it better disappear or not be there, one no longer sees how much it constitutes us, even if we live it differently or transform it. One does not heal from the injury, at most one closes it or tries to make sense of it. But the *fact that it is* always resists and can never be forgotten. Be it the memory of the body or the spirit, by way of a precipice the gulf remains forever open, ready to emerge or

reemerge. One event (illness, accident, the death of a loved one) can suffice to make us sense it again and then the worries of the past as well as the anxieties regarding the future do not stop haunting us. *Dasein* alone, or »being-there«, always subsists but this time not as an opening to the world giving it meaning (Heidegger) but as the mere fact of its »being faced with«, which is all the more insupportable in that the sole idea of carrying its burden becomes in itself unbearable. The actual trauma is not only the fact of something »hurting«, as if it were sufficient to localize the injury. The »trauma« becomes »traumatization« when it invades the entire being and thus transforms man himself into a giant wound which he will never be able to heal.

3. The original trauma

Hence *from the beginning*, and including in the Hebrew tradition, trauma or injury has been constitutive of creation: »And the LORD took one of his ribs, and closed up the flesh instead thereof« in order to transform it into Eve, his wife (2:22). Thus is it not that *at the beginning* (*en archê*) the trauma is there in the difference between man and woman? In reality, does Adam's »missing rib« not always remain *symbolically there* so that the wound of the torn torso will never be able to fully close? The same is at stake in the act of creating (in theology) as in that of being born (in psychoanalysis). If we stop believing wrongfully that on the day of our birth we came to the world *peacefully*, we will conversely realize and admit that any form of procreation demands an act of separation and thus the *traumatism* of lost unity, which really has no other objective than to let another or something other exist. If »giving birth« is usually a testimony to the act of loving, it will nevertheless remain burdened by a flaw or an initial injury which is not to be repaired or overcome but rather to be inhabited differently. The »gulf« or »mouth of shade« (»bouche d'ombre«, cf. Victor Hugo) through which we also have been begotten, or created, always remains, and it is by denying it that we live in the illusion of a love whose essence does not also consist in accepting to live as admittedly joint but never eradicated »solitudes«.

4. Who wants most wants least

So we are often wrong – as has already been said but should be insisted upon – by believing that we need to be loved before we can love ourselves. But maybe we fool ourselves by believing that we love or are capable of loving. Because love is neither solely received nor solely given according to a tune nonetheless constantly repeated. One can certainly open up in order to welcome it or make an effort to dispense it but neither its force nor its virtue will ever be satisfied with the exchange of »me« for »you«. Nor could love entirely abstract from this exchange, as if it were enough to engage in it in order to spread and propagate it to all

those willing (or not) to be loved. Staying within the terms of reciprocity or, conversely, calling upon the ideal of pure gratuitousness does not say anything or enough of what the act of loving is. Or rather forgetting the »trauma« or the »initial wound« is then such that the double ideal of either »giving back« or »not giving back« wrongfully remains at the horizon of what loving should mean. Far from the utopias of love we will thus stick to the *limit* of what we are, not beings made of integrity but also people constitutively »traumatized« or »wounded«, at least in the sense of the fracture of the other through whom we are engendered. One often wants the most but it is appropriate to sometimes be content with less. Surprisingly, minimalism in matters of love has a maximal effect – or better, it is by not doing too much that one does the most and even the best.

Of course, it is no way a matter of renouncing that »more« nor of showing a whiff of pessimism which would make us believe that »loving and being loved« is not worth the effort of sharing one's life. But man and woman or, in other words, the couple is first constructed on that flaw into which it descends rather than elevating itself to the top. Trying to go up (climbing) is totally justified. But one should not forget to go down (speleology) since water sources always fall towards the bottom and it is »down below« or »at the bottom« that we find the greatest waters. Following the river thus sometimes means accepting to dive into the sea and to join the »abysses« where »groundlessness« (*abussos*) can be, if not explored, at least recognized as being there, always present and resisting, in spite of our futile attempts to forget or eliminate it. In love, just as in speleology or scuba diving, cavity expresses fullness and contains the greatest riches for those who know how to find them or at least suspect their existence. The »trauma« or wound hence becomes – and that *from the very beginning* – constitutive of love in that alone that this false ideal of integrity, which should originally have innervated our past life, will have been renounced for the time being.

5. The act of self-differentiation

Being, as we said, neither mere vulnerability nor pure fragility, the act of loving is thus a »flaw« rather than an »opening«, a trauma (an injury as well as a wound) rather than the revelation of our own being-there (injury as gift). Sometimes in love our naïve optimism is such that we still wish to transform weakness into strength or fragility into an offering. But the experience resists such an alchemy or, at least, one does not transform asthenia into joy or powerlessness into merit that easily. There is certainly and first of all a »paralogism of force« (Nietzsche), which means that we often take as a virtue what is really only impotence or incapacity in us. By claiming weakness or praising passivity, we could be led to forget that what is at stake here is force and the necessity to fight. But conversely we would not pursue just any ideal of »great health« (again Nietzsche) either. Because, if love is not first, or at least not exclusively, vulnerability, it is not an act of »distancing oneself« and of claiming the act of existing »as such« either.

Then we could certainly also want to look for the »in-between« to satisfy us. Is the »trauma of love« not ultimately the happy medium between the claim of the powerlessness of the act of loving on the one hand (vulnerability) and the ideal of its exemption from the other (generosity)? But, as we said, by considering love as a whole one forgets and always subtracts its inner defect without every letting the latter exist »as such«. Fusion is what hides the fission inside us, whilst the dream of unity hides the urgency of difference. One does not like the other in that he is supposed to represent »my other half«, as depicted in Aristophanes' false conception in the *Symposium* (Platon), but rather in that together we are »acts of differentiating ourselves« (Hegel). Wanting to constitute a unity in order to no longer differentiate oneself is not an unrealizable dream but rather an unthinkable one. Forming »one flesh« (2:24) does not prevent us from being »two bodies«, quite the contrary.

6. The amorous struggle

In love we will thus always be »two« and never form »one«, if in this context we understand unity as the act of merging and not that of »resisting« insofar as »being against«, or rather »being all against«, is precisely what makes one exist. The same applies to man and woman as to the struggle of Jacob with the angel: »I will not let thee go, except thou bless me.« (32:26) Pressed on the other, the sciatic nerve dismissed »at the socket of the hip«, Jacob has no other choice than to brace himself on the other. Buttress or counterforce, the other in love allows me to not fall on myself (due to lack of resistance) and prohibits me from crushing him (due to an excess of power). Not falling by remaining pressed on him and not destroying him because I do not seek to annihilate him, that is the truth of *injured life* in the traumatic sense of rupture – in this context the sciatic nerve – through which I exist only by leaning on the other according to a resistance which allows me, if not to exist, then at least to get back up thanks to him. We are never two differentiated being made to encounter one another, on the contrary, it is by meeting that we differentiate. Alterity arises neither from a separated unity nor from poles that remained alien to each other. It comes from the »struggle« or the »battle«, in the positive sense of the term, through which the trial will make both of us win.

One indeed and most often forgets the constitutive value of the »trauma of love« either because we associate the act of loving to an ideal of unity, as was already said, or because we aim for a false state of peace without seeing that »struggle« (*agon*) and not »war« (*polemos*) is that from which we are made and which makes us progress. The same that holds true for lovers also applies to sportpeople or wrestlers: They test themselves and lean on each other in order to underline their difference or to thus discover what their own existence is about. So no concurrence between the masculine and the feminine but rather the intimate conviction that one will never reach the other in the way he experiences the

world, not because of the defect that this lost unity supposedly is but in virtue of this »initial injury« or »trauma« which comes to positively constitute us. At the beginning, Eve is taken from Adam's rib (original differentiation), and at the beginning Jacob is fighting with the angel (original struggle).

7. Going through the flaw

There is, or there is thus supposed to be, a »blissful failure« of love. Not that we should praise the »misfires« or not despair of the reversal of love into hate as it often occurs when lovers separate, but the »flaw« reveals the breach through which we are to move forward. *I love you because you differ from me*. Or better, *loving is the act of differing*. In this »faith« – not solely in the love of difference but more precisely in the act of differentiating oneself by loving – there is the constitutive value of the »trauma«. Bodies never unite without injury because they will never make up a total unity which would imply the risk of no longer differentiating themselves. And they will never actually stop their struggle either, be it in order not to believe in an unduly pacified and too easily obtained togetherness.

One would have to never have experienced eros in order to believe that the union of the flesh is simply the act of »penetrating« and not that of »resisting«. The »resistance of the flesh« of the other is what causes pleasure, which situates it far from the ideal of some form of fusion which would falsely justify it. There is indeed *tenderness* and it seeks to fully encounter the other while knowing that it will never totally succeed at it. Emmanuel Lévinas teaches us that the caress »does not know what it is looking for«, and losing oneself in this unknown is before all giving up on controlling everything. But there is also the *eros* through which bodies go »into battle«, not exclusively to unite but also to measure, or even try themselves. The *difference* that makes the »I« never a »you« – the act of differing and thus also of battling – does not equal fighting in the sense of crushing the other but of recognizing that through the other and the injury he produces in me I get to exist.

The »blissful failure« of love (the impossibility of encountering the other there and where he experiences himself) is coupled with »blissful obscurity« (the renunciation of wanting to attain the other fully in what he is, because in his difference he takes me back to what I am). The thickness of the bodies concurs with the impenetrability of the psyche. We will not experience the other in his own body any more than we will penetrate entirely the depths of his thoughts. One and the other – body and spirit – live and suffer from the very same inaccessibility, and it is by recognizing this that the trauma will cease to belong to the order of the accidental and transform into a veritable factor of our common identity. The same is at stake as with the »flaw« – for the mountaineer, of course. The cavity of the rock expresses the entire wall and that through which paradoxically it is still possible to have a grip and to go on up. The smooth spots do not allow for

a roped party and only the »rugged« makes the act of climbing still possible. The shield of habit (Péguy) or the illusion of a flawless love is the biggest danger in the act of loving. We can only climb where there are asperities and it is by recognizing them that together it is possible to rise. The »injury« in this sense is not desirable but still to be recognized as being constitutive of the act of loving. At this price, and at this price only, we might not only praise vulnerability but above all consecrate the »body-to-body« (*corps-à-corps*) and the »heart-to-heart« as the ideal places where the gulf still leaves us »gaping« insofar as it opens us to an alterity which indeed comes to »injure« us.

Translated by Natalie Eder

*James Mensch***Non-Useless Suffering***Je trpljenje res nekoristno?*

Abstract: What does it mean to suffer? How are we to understand the sufferings we undergo? Etymologically, to suffer signifies to undergo and endure. Is there a sense, a purpose to our sufferings or does the very passivity, which they etymologically imply, robs them of all inherent meaning? In this paper, I shall argue against this Levinasian interpretation. My claim will be that suffering, exhibits a meaning beyond meaning, one embodied in the unique singularity of our flesh. This uniqueness is, in fact, an interruption. It signifies the suspension of all systems of exchange, all attempts to render good for good and evil for evil. It is in terms of such suspension that suffering – particularly as found in selfless sacrifice – finds its »use«. This »use« involves the possibility of forgiveness.

Key words: suffering, passivity, Levinas, meaning, flesh, sacrifice, forgiveness

Povzetek: Kakšen pomen ima trpljenje? Kako naj razumemo trpljenje, ki ga prestajamo? Etimološko beseda trpljenje pomeni prestajanje in prenašanje. Ima trpljenje smisel in smoter ali pa je že trpnost (pasivnost), ki jo trpljenje etimološko vključuje, nekaj kar ga oropa vsakega inherentnega pomena? V tem članku bom ugovarjal tovrstni Levinasovi interpretaciji. Zagovarjam tezo, da trpljenje nosi pomen onkraj pomena – namreč tisti pomen, ki je utelešen v edinstveni singularnosti našega telesa. Ta edinstvenost dejansko predstavlja neko prekinitev. Označuje suspenz vseh menjalnih sistemov, vseh poskusov vračati dobro za dobro in zlo za zlo. V okvirih takšnega suspenza trpljenje, še zlasti v nesebičnem žrtvovanju, dobi »koristnost«. Takšna »koristnost« prinaša možnost odpuščanja.

Ključne besede: trpljenje, pasivnost, Levinas, pomen, telo, žrtev, odpuščanje

What does it mean to suffer? How are we to understand the sufferings we undergo? Is there a sense, a purpose to them or is the very passivity implied in the word to »suffer«, which etymologically signifies to »undergo« and »endure«, something that robs suffering of all inherent meaning? Levinas, in his article, »Useless Suffering«, argues that »intrinsically«, suffering »is useless: ›for nothing‹.« It exhibits »a depth of meaninglessness« that repeals any sense that we could attach

to it (Levinas 1998, 93). He remarks, further, that while »suffering is /.../ a datum in consciousness«, it is, nonetheless, »unassumable«. We cannot synthesize such data into a one-in-many – i.e., a common sense that would apply to them. Suffering is not simply »a symptom of the rejection« of »the synthesis of the Kantian ›I think‹«, it is »this rejection itself«. As such, it is »[t]he denial, the refusal of meaning, thrusting itself forward as a sensible quality« (91). What we experience in suffering is a pure »passivity«, one that »is not the other side of any activity«. Thus, normally, the receptivity (or passivity) of our senses »is already active reception«. The data that we receive are synthesized and are part of the active perceptual process (92). Here, however, what we experience is »the concreteness of the not /.../ a negativity extending as far as to the realm of un-meaning« (92). It is the »un-meaning«, »absurdity« of suffering that makes it intrinsically useless. (93).¹ In this paper, I shall argue against this interpretation. My claim will be that suffering, in its suspension of synthesis, exhibits a meaning beyond meaning, one embodied in the unique singularity of our flesh. This uniqueness is, in fact, an interruption. It signifies the suspension of all systems of exchange, all attempts to render good for good and evil for evil. It is in terms of such suspension that suffering – particularly as found in selfless sacrifice – finds its »use«.

1. Suffering and Theodicy

Historically, the question of suffering is tied to theodicy. In the monotheistic religions, which see God not only as the creator, but also as the ruler of the world, the question becomes that of his tolerance of evil. Hume, in his *Dialogues*, put this in terms of a series of alternatives: »Is [God] willing to prevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?« (Hume 1966, 66) Something, here, has to give. To explain evil, we seem to have to abandon God's power or his goodness or his intelligibility. The last alternative is included since, as Hans Jonas writes, »Only a completely unintelligible God can be said to be absolutely good and absolutely powerful, yet tolerate the world as it is« – the world that is marked by the frequency of suffering (Jonas 1996, 139).

The classic answer to this impasse is to understand suffering in terms of an economy or a system of exchange. Individuals within society live by exchanging goods and services. Legal systems defend the social order by imposing fines and other penalties on those who violate its rules. Here, the exchange is one of penalties for misdeeds. Given the pervasiveness of the economy in our lives, it seems natural to apply this to our relation to God. This thought, in fact, is not limited to the monotheistic creeds. Plato brings it up in a dialogue where Socrates asks a priest about the nature of piety. The priest describes it as a »care of the gods« (Euthyphro 12e). Prayer and sacrifice is what we offer to the gods; in return they

¹ The stress, here, is on its being intrinsically useless. Suffering does have for Levinas a non-intrinsic use in the ethical response it calls forth from others (Levinas 1998, 94).

provide us with their benefits. As Socrates sums up this position, »piety would then be a sort of trading skill between gods and men« – one involving a mutual exchange of benefits (14e). To explain suffering in such a context, one need only extend this exchange to include penalties. God not only returns good for good, but also evil for evil.

As Levinas remarks, such a view »is as old as a certain reading of the Bible. It dominated the consciousness of believers who explained their misfortunes by reference to Sin, or at least to their sins« (1998, 96). This, for example, is the view of Job's »comforters«. Job, they claim, »cheated orphaned children of their rights«. He was »led astray by riches or corrupted by fat bribes« (Jb 36,17-18).² This is why he suffers. God, in fact, saves the wretched »by their very wretchedness, and uses distress to open their eyes« (36,15). Job, however, insists on his innocence. God »knows that I am innocent; if he sifts me«, he asserts, »I will shine like gold« (23,10).³ Since we do see the innocent suffer and the wicked flourish, prosperity and power cannot, he argues, be the sign of goodness (12,6; 21,7-13; 34,1-12). Neither can suffering be a penalty for evil doing. At the end of The Book of Job, God affirms that Job, unlike the comforters, has spoken »truthfully about me« (42,7). But if this is so, what sense can be made of innocent suffering? How can we understand it in terms of an economy?

One way to do so is to acknowledge that debts need not be paid by those who incurred them. A friend can pay off a friend's debt; a father can pay for his son's traffic fine. If we apply this to our commerce with God, we can see suffering as a recompense, a »payment«, by the innocent for the guilty. This seems to be the conception behind Isaiah's depiction of the »suffering servant«, who was »reckoned among transgressors« because of what he endured (Is 53,12). In fact, however, »he was pierced through for our transgressions, tortured for our iniquities«. It is, according to Isaiah, »by his scourging we are healed« (53,5). He pays our debt. In this exchange, »himself bearing the penalty of their guilt«, the servant »bore the sins of many« (53,12-13). Paul, in his Epistles, imports this view to describe the Passion. According to Paul, »God designed [Christ] to be the means of expiating sin by his sacrificial death« (Rom 4,25). Insofar as »Christ died for our sins« (1 Cor 15,3), he pays the penalty that God imposed on us. The sentiment here is the same as that of the prophets who saw the misfortunes of Israel as punishments for its sins. What Paul does is combine this view with Isaiah's conception of the suffering servant. Christ, like the servant, pays the debt. He squares our accounts with God, our creditor.

To an impartial observer, this economic view of suffering suffers from two overriding difficulties. The first is that it reifies the relation between God and mankind, making it one of debt and credit.⁴ In this exchange, suffering takes on the rule of

² These translations from Job are taken from The Jerusalem Bible, while all the other Bible citations, if not stated otherwise, come from The New English Bible.

³ The Book of Job 1992, 59. The New English Bible translates this: »when he tests me, I prove to be gold«.

⁴ See, for example, Num 28,22.

a currency. Money is indifferent to those who employ it: I can pay for my meal, but you can also pay for it. It makes no difference so long as the bill is paid. Suffering, however, is the opposite of this indifference. It is always personal. At the extreme, it nails one to one's flesh, the very flesh that makes a person himself and not someone else. It is as little transferable as one's organic body. Given this, it is inherently incapable of serving as a neutral currency. The second difficulty is that it makes God, the Father, a moral monster. No moral being would treat his son that way. If I am angry at someone for something that he has done, how would it make sense to take my anger out on my son?

2. Flesh

For Levinas and Jonas, the events of the Holocaust spell the end of this economic view of suffering. In Levinas' words, »It renders impossible and odious every proposal and every thought that would explain it by the sins of those who have suffered or are dead« (Levinas 1998, 98; see also Jonas 1996, 133). No sins could justify the atrocities the Jews suffered at the hands of the Nazis. The problem, in fact, is not the imbalance. It is the very attempt to understand suffering in terms of an economy. For Derrida, in fact, the whole economic interpretation of God's relation to believers witnesses »the irreducible experience of belief, between credit and faith, the *believing* suspended between the credit [*créance*] of the creditor ([*créancier*] Gläubiger) and the credence ([*croyance*] Glauben) of the believer [*croyant*].« He asks, »How can one *believe* this history of credence or credit?« (Derrida 1995, 115)⁵ If this account is unbelievable, what is the alternative? Is there sense to expiatory suffering that avoids the conception of an exchange? Is there a way to understand Christ as exemplifying the »suffering servant« without turning his Father into a moral monster?

As Levinas correctly observes, suffering is characterized by passivity, exposure, and openness. It exhibits flesh before the syntheses of the ego, before, in fact, any expression of the self's autonomy. How can we understand the flesh that is thus regarded? One answer comes from the fact that flesh is at the basis of one's being oneself rather than another. It expresses what cannot be transferred to the Other. Such non-transferability shows itself in our organic functioning. Heidegger remarked that each of us must die our own death.⁶ No one can do this for another. Death, of course, is the cessation of the functioning of our flesh. Such functioning is inherently non-substitutable. Thus, no one can eat for you, sleep for you, breathe for you, or perform for you any of your bodily functions. Now, as non-transferable, the functioning that makes us unique is *inherently incapable of participating in an economy*. So is the suffering of the flesh that functions. This, as I indicated, is why suffering cannot act as a currency.

⁵ For him, it is, in fact, part of »a history of cruelty and sacrifice« (Derrida 1995, 112).

⁶ »Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.« (Heidegger 1986, 240)

The reason why we hardly ever grasp this non-transferability is that the flesh that is uniquely our own escapes all conceptualization. As unique, its ontological status is not that of being one among many possible instances, each of which is essentially substitutable for another – like, for example, apples in the store. Having many instances of this fruit, we can draw from them a number of common features and express them with common meanings. The flesh that incarnates us, however, is exhibited only in one example. It exists, not as one among many, i.e., as a countable singular, but rather as uniquely one. So regarded, it cannot be defined in Aristotle's sense. We cannot understand it in terms of species and genus. We can only directly sense it.⁷ It is, in fact, inexpressible in the common meanings of our language, which, by definition, apply to more than one object. What, then, is the flesh that suffering exposes, the flesh that incarnates each of us? To borrow a term from Nietzsche, we confront here *universalia ante rem* (universals before the thing). Concepts are *universalia post rem* (universals after the thing); they are universals that we draw *after* we regard similar individuals. The flesh that each of us directly encounters is, however, *before* such individuals.⁸

3. Flesh and Forgiveness

Does this mean that we must embrace Levinas' position that suffering is intrinsically useless? Does suffering's reduction of a person to his flesh, his flesh taken as *before* the syntheses of the ego, leave us with the absurdity, the lack of sense of suffering? Is suffering, so regarded »useless – ›for nothing‹«? If we mean by »for nothing« its »economic« value, the answer is certainly affirmative. As we have seen, the senselessness of flesh is rooted in its uniqueness. It is a function of its non-substitutability, its inability to enter into any system of exchange. In fact, flesh *qua* flesh is the interruption of all systems of exchange – be they the return of goods for goods or the rendering of suffering for misdeeds.⁹

This inability to participate in an economy does not, however, imply that suffering is »useless«. *Its use is, in fact, in its interruption of the economy.* This can be put in terms of the Passion of Christ. His suffering and death on the Cross is senseless when regarded in terms of the economy. This is not simply because it has no »use« within it. It is because it exists as a denial of this economy. In fact, to claim to see God on the Cross – God in the form of suffering flesh – is to claim to regard him as outside of this economy. It is to assert that he is present as the in-

⁷ »But when we come to the concrete thing, e.g. /.../ one of the individual circles /.../ of these there is no definition, but they are known by the aid of intuitive thinking or of perception; and when they pass out of this complete realization [of being perceived] it is not clear whether they exist or not.« (*Metaphysics* 1036a; 1941, 799)

⁸ See Nietzsche 1967, 102–3. For Nietzsche, such *universalia ante rem* are expressed »by music as the immediate language of the will« (103). For us, what they point to is the flesh that makes every living being unique.

⁹ Shakespeare indicates this inability of flesh to figure in legal exchanges through the remarks of Portia to Shylock in the *Merchant of Venice*. See Act IV, scene 1, lines 290–31.

interruption of this economy – the interruption of the very system of exchange by which Paul attempts to interpret Christ's sacrifice. The concrete expression of such an interruption is the forgiveness that Christ expresses. Regarding his crucifiers, he says, »Father, forgive them, for they do not know what they are doing« (Lk 23,34). Forgiveness is an abandonment of the economy that exchanges evil for evil. It is outside of the system of credit and creditor that is associated with belief. A similar abandonment occurs at the end of Job, when God, having affirmed Job's words, has Job pray that his friends be forgiven for not speaking truthfully about God (Jb 42,7-9). Their error was to think of God in terms of the economy – the very economy that Job denied.

Where do we get the basis for such forgiveness? How is it possible for humans, who are enmeshed in and live from a system of exchanges with one another, to transcend the economy? An answer can be found in Abraham's pleading for the people of Sodom and Gomorrah. Again and again, he intercedes for them. He gets God to »pardon the place« if there are, first, »fifty good men in the city«, then, »forty-five«, then, »forty«, then, »thirty«, then, »twenty«, and, finally, if »ten can be found there« (Gn 18,23-33). What is striking in this pleading is Abraham's remark, »May I presume to speak to the Lord, dust and ashes that I am« (18,27-28). How is this a basis for his pleading for the city's pardon? According to Genesis, the city's sins merited its destruction. The economy of misdeed and penalty was clear. Such an economy, however, is interrupted by flesh – the very flesh that Abraham references in speaking of himself as »dust and ashes«.

This indicates that the basis for forgiveness is our flesh – the very flesh that God assumes in the Incarnation. Anselm of Canterbury, in his book, *Why God Became Man*, writes that »it is not right to cancel sin without compensation or punishment« (Bk I, ch. 12). God, having assumed flesh, takes this on for us. His suffering is sufficient to compensate for our sins.¹⁰ The alternate view, which I am suggesting, is that God becomes man in order to interrupt this economy. His purpose is to present ourselves to ourselves apart from it.

4. Creation and Forgiveness

This presentation of ourselves as distinct from the world's economy is implicit in the creation story of Genesis. In this account, God creates the world not from some pre-existing matter, but rather *ab novo*. If we accept this, then neither God nor his action are bound by the world – since both are prior to it. Insofar Genesis asserts three times that we are created in the image of God, this, in some measure, also holds for us (Gn 1,26-27). The question this raises has long vexed theology. How are we to understand the transcendence implicit our being created in »the image and likeness« of God? Does it imply that we, like God, are somehow

¹⁰ This, for Anselm, does not mean that he suffers enough but only that he does enough to pay our debt. The alternative would have Christ going through unimaginable horrors during his passion.

immaterial – that we display an immunity to being determined by the world? The facts of mortality – and, more generally, of embodiment – argue against this. We share with other living creatures the pleasures and vicissitudes of flesh. Like them, we are enmeshed in the economy of the world. The very notion of metabolism (in German, *Stoffwechsel* – or exchange of material) implies such an economy. We breathe and exchange carbon dioxide for oxygen. Like the other animals, we live from the world, both conditioning and being conditioned by it. What, then, is our claim to be the image of God? In what sense do we share God's priority to the world and its economy?

An answer can be found in returning to the story of Job. At the beginning of this book, God makes a wager with Satan (the »adversary« or »accusing« angel). God praises Job as »a man of blameless and upright life« (Jb 1,8). Satan, in reply, asserts that Job's goodness is motivated by the benefits he receives in turn. He says, »Has not Job good reason to be God-fearing? Have you not hedged him round on every side with your protection, him and his family and all his possessions. Whatever he does you have blessed, and his herds have increased beyond measure.« If, however, God withdraws such benefits, »then he will curse you to your face« (1,9-11). The wager, then, is that Job's goodness is simply a function of the economy. His goodness is dependent on the benefits he receives. Insofar as his relation to God is a relation to such benefits, it is simply transactional. God accepts this wager and tells Satan, »All that he has is in your hands« (1,12). Satan, accordingly, destroys Job's wealth and family, leaving only his wife alive. Job, however, does not curse God. Rather, he proclaims, »The Lord gives and the Lord takes away; blessed be the Name of the Lord« (1,21). Satan next induces God to let him ruin Job's health. He says to God, »But stretch out your hand and touch his bone and his flesh, and see if he will not curse you to your face« (2,5). Still, however, Job retains his integrity. He does not curse God, he does not return evil for evil. Reduced to his suffering flesh, he is placed outside of the economy. The flesh that incarnates him can offer nothing to the economy. It is »useless – for nothing.« Job, however, claims, »if He sifts me, I will shine«. What shines through is the very basis for his forgiveness. The interruption of the economy, exhibited by his flesh, is also a manifestation of his transcendence as God's image.

Such transcendence does not deny, but rather is based upon the embodiment that enmeshes us in the world. The economy that reaches to the physicality of our flesh – our need for food, clothing and shelter – exceeds the sense that structures the economy's exchange. It exhibits that which transcends it. This transcendence appears in Mathew's account of those who will be admitted into Christ's kingdom when he comes in his »glory«. They are those who fed him when he was hungry, who gave him drink when he was thirsty, who clothed him when he was naked, who made him welcome when he was a stranger and visited him when he was in prison. When asked by the elect, »When did we do this?« Christ replies that it was when they did it »to one of the very least« – that is, to the hungry, the naked, the rejected of society (Mt 25,33-40, in my translation). The objects of their attentions were precisely those who had nothing to offer the exchange eco-

nomy – those who were »useless – for nothing«. Christ's presence as such is his presence as prior to the world. He exhibits his identity with God the creator in his giving himself as not being able to be given in terms of this economy – i.e., in identifying himself with the powerless, the helpless and the vulnerable.

If we accept this, then the Incarnation appears as a *kenosis*, an emptying out. In Paul's words, God, in incarnating himself, »made himself nothing, assuming the nature of a slave« (Phil 2,7). The completion of this self-emptying is Christ's appearance on the Cross. At the end of his earthly life, he appears as the wretched creature who cries out, »My God, my God, why has Thou forsaken me?« (Mt 27,46). In Christ's very nakedness and exposure, in his having absolutely nothing to offer the earthly economy, Christians are supposed to see God.¹¹ What they view, in fact, is his reduction to suffering flesh. This is the flesh that is uniquely singular – the flesh that is not one-among-many, but uniquely one. Christ here exhibits the singularity that all monotheistic religions claim for God. This is the singularity that we all share as God's likeness. It is the singularity that, in its interruption of every economy, opens the way for forgiveness.

References

- Anselm of Canterbury.** 1926. *Cur Deus Homo*. Trans. Sidney Norton. Chicago: Open Court.
<https://www.basilica.ca/documents/2016/10/St.%20Anselm-Cur%20Deus%20Homo.pdf>
- Aristotle.** 1941. *Metaphysics*. Trans. T. D. Ross. In: *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House.
- Derrida, Jacques.** 1995. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hume, David.** 1966. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Publishing Co.
- Jonas, Hans.** 1996. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. Useless Suffering. In: *Entre Nous, Thinking-of-the-Other*. New York: Colombia University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1967. The Birth of Tragedy. In: *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House.
- Plato.** 1981: *Five Dialogues*. Trans. G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- The Book of Job.** 1992. New York: Harper Collins.
- The Jerusalem Bible.** 1966. Garden City: Doubleday and Company.
- The New English Bible.** 1970. Oxford: Oxford University Press.

¹¹ To take the assertion of desertion literally, they are supposed to see God in Christ's being abandoned by God. The vision, in other words, is that of God's self-abandonment; it is one of his complete self-emptying or *kenosis*.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 323—333

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 17:2-14

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Dirscherl>

Erwin Dirscherl

The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as »Inspired Subject«: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology

Etični pomen neskončnosti in drugosti Boga ter razumevanje človeka kot »navdihnjenega subjekta«: Emmanuel Levinas kot izziv za krščansko teologijo

Abstract: The thinking of E. Levinas deeply influences the actual debates in Christian systematic theology. In catholic thinking, we know the norm of the Lateran Council in 1215: You cannot discern a similarity between God and man without discerning a greater dissimilarity between them. Do we take this norm seriously in our metaphysical ontology and theology? The otherness and goodness of God is the main problem in Levinas' philosophy and with regard to the catastrophes of the two world wars and the Shoa in the twentieth century he asks, what the significance of the talking about God in present times could be. Ethics has to become the »prima philosophia« because all our thinking and acting has an ethical significance and thus we may not forget this. Therefore, infinity and otherness receive an ethical meaning and constitute our responsibility as »inspired subjects« for the whole world. In the tradition of Jewish thinking, Levinas combines the unicity of each man and the universality of human responsibility for all people. In the face of the other, who is suffering, we are confronted with the face of God himself. What can we learn from Levinas today?

Key words: Infinity of God, Otherness, Levinas, Talking about God, Ethics, Anthropology

Povzetek: Misel E. Levinasa v veliki meri zaznamuje sodobne razprave s področja krščanske dogmatične teologije. V katoliški misli poznamo določbo Lateranskega koncila (iz leta 1215), da ne moremo izraziti nobene podobnosti med Bogom in človekom, ne da bi morali ob tem priznati še večjo nepodobnost med njima. Ali to določilo v naši metafizični ontologiji in teologiji jemljemo resno? Drugost in dobrost Boga predstavlja glavni problem v Levinasovi filozofiji in z ozirom na katastrofe obeh svetovnih vojen ter holokavsta v dvajsetem stoletju se Levinas

sprašuje, kakšen pomen ima lahko govor o Bogu v sodobnem času. Etika mora postati »prva filozofija«, saj ima vse naše mišljenje in delovanje etični pomen, na katerega ne smemo pozabiti. Tako neskončnost kot drugost dobite etični pomen in vzpostavljata našo odgovornost, ki jo kot »navdihnjeni subjekti« nismo za ves svet. Opirajoč se na tradicijo judovske misli Levinas spaja edinstvenost slehernega človeka in univerzalnost njegove odgovornosti za vse ljudi. Pred obličjem drugega, ki trpi, se nahajamo pred obličjem samega Boga. Česa se lahko naučimo od Levinasa danes?

Ključne besede: Božja neskončnost, drugačnost, Levinas, govor o Bogu, etika, antropologija

The rule of analogous talking about God, which was verbalised in the fourth Lateran Council in 1215, still has an impact on Roman Catholic theology today. »We cannot express a similarity between God and creature without mentioning an even bigger dissimilarity« (DH 806).¹ That is why in my opinion Levinas is a great thinker, who can teach us Christian theologians to take the rule above more seriously and to incorporate it to a greater extent into our day-to-day business than we sometimes manage in our field of study. How do we cope with the remaining incomprehensibility of the talking about God without jeopardising the significance of biblical speech?

1. Levinas and the question of the meaning of life: Critical thinking and responsibility in light of the problems of our time

Emmanuel Levinas' (1906–1995) thinking was strongly influenced by both world wars, Nazi-oppression, and the Shoah?, during which nearly his whole family was extinguished. Biography and thinking belong together. Due to the incomprehensible pain and the mass-murderous extermination of human life, he struggles with the questions of God, man, and the good. This illustrates that the question of theodicy is as dramatically touched as the doctrine of God, anthropology, and ethical philosophy, from a systematic theological point of view.

In the context of a post-Auschwitz theology, which cannot simply go back to day-to-day business after the catastrophe of the Shoah?, Levinas becomes a valuable and essential interlocutor. Not only was he globally received as a philosopher, but as an important advocate of Judeo-Christian dialogue. He was repeatedly invited to Rome by Pope John Paul II and Pope Francis knows about Levinas theories also through the reception of liberation theology.

Levinas was inspired by the Bible of Israel and Hebrew thought. Hebrew thought differs from Greek philosophy and its idea of an immortal soul. It deals with

¹ »Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.« (DH 806)

temporality and physical condition of mortal human beings in an alternative approach. Levinas liked to compare both theories to Abraham and Ulysses. Abraham leaves his secure home and travels to an unknown remoteness without speculating about a return. Likewise, Ulysses leaves his home and experiences many adventures, but other than Abraham, he comes back home after every adventure. He represents the human, who is received as a self-reflective subject, which in a state of self-reflection and self-confidence manages to revert to the Self and to bundle outer influences within. Whereas, in Levinas opinion, Abraham represents the biblical anthropology, in which mankind lives through time and according to God's promise and awaits an open future, as it is promised in the book of Exodus. Levinas sees the passing away of the Self as the incarnate motion of transcendence and as a step to exceed the Self towards God and the neighbour. Mankind is »incarnate consciousness«. The body is the organ of transcendence because the flesh becomes the word whenever we share a conversation with others. Through speech we develop a true proximity between each other. I give myself to the other, I ex-pose myself to a full extent, up to a vulnerability and maybe even up to the gift of my life. The relationship to the Other gets deeply under the skin, into the heart and the conscience.

Levinas adopted the phenomenology, which he had learned from M. Heidegger and E. Husserl in Freiburg during his academic studies. His starting point were the dramatic experiences of his times and his questioning their meaning for humanity. Levinas also adopts the question of the meaning of existence by Heidegger. There are countless methods to interpret what happens between two people, but how do we determine the initial meaning? Is the meaning that we are looking for given, or does it only come about through our contemplation? The question of the origin of meaning is what connects Levinas and Husserl. Husserl used the method of reduction to answer the question of the essence of things. He also reached a conclusion about »original impression« (Ur-impression), which is present at the beginning of our experiences and which emphasises the meaning of sensuousness. Levinas talks about a fundamental passivity of mankind, which precedes the contrast of active and passive, and he connects these thoughts with the question about the creation by God (Dirscherl 2017, 246–252).

2. The idea of the infinite ethically turned over: universal responsibility

To Levinas the idea of the infinite in metaphysics is most clearly depicted by the well-known philosopher Descartes. Descartes managed to depict the relationship between the Self and the infinite as a separation (Levinas 1987, 196). Levinas wants to attribute theoretical thinking about existence and the idea of the infinite to a significance which is not based on the light of reason, but still is not irrational and thus is ethically important, by using the phenomenological method. The idea of infinity means the separation of the Self and the Other. This separation

opens the space »between us« and symbolises a relationship of proximity in independence (1969, 103). Furthermore, it constructs the thinking and inwardness of the subject. Accordingly, this relation is characterised by asymmetry. The subject sees itself confronted with an infinity that is not only based on inner thought, but rather refers to an incarnate consciousness, which directly encounters the Other (27–28).

According to Levinas, experience only deserves its name if it exceeds our nature (1987, 185). Experience inevitably needs to lead to the Other, to transcendence (1986, 346). To encounter otherness excludes any reduction of the Other towards the Self. The idea of the infinite is the only idea which teaches us something that we do not already know.

»The infinite *is* within us. It is not a memory. We have an experience in the only radical meaning of the word: a relationship with the outer, the Other, without being able to integrate it within the Self. The thinker, who carries the thought of the infinite, is more than just himself, and this inflation and addition does not come from within.« (1987, 197)

Levinas, nevertheless, manages to talk about experience, an experience of the Other in a sense of fundamental passivity. He talks about an experience that cannot acquire the Other and does not manage to integrate it into the horizon of consciousness. The consciousness thinks more than it can (185).

»Experience and the idea of infinite proves itself within a frame of a relationship to the Other. The idea of the infinite is a social relationship« (198). This relation means the approximation to an outer-being. Being on the outside manifests itself in a complete resistance, which the Other, in its epiphany, sets against any capability of the Self. This resistance does not take place in an abstract thinking which achieves to conquer any resistance. The epiphany of the ultimate Other is not a vision of a sensuous or intelligible form in the light of reason, but rather the »no« which is hurled at the capability of the subject.

»Its *logos* is: »You shalt not kill!« (198) Levinas adopts the Decalogue, the Ten Commandments, and puts the prohibition of killing in focus. This is the ethical resistance between the Self and the Other: You will not have me at your disposal! Levinas also connects this thought with aniconism: You shall not make for yourself an idol of God and of the Other! I cannot imagine an idol of the Other because he is characterised by an incomprehensibility, which exceeds any imagination. To force the Other into an image, which I have visualised of him, forces a violence on him that robs him of his transcendence. The condition of mankind, which represents a transition from the order of being into an order beyond being is sensibility and bodiliness. It is through these that the subject can manage to be »out of itself«. Through these the subject can directly encounter the neighbour as another, from which it receives sense and meaning.

»This, which immediately makes sense, even before it is given to it, that is thy neighbor.« (281) This is where the meaning of sensuousness lies: an immediate

sense can be received through it, which cannot be constructed or deduced from a consciousness of the Self. Significance is received by the Other. The Other does not gain its meaning by the Self, but through himself, which means that he gains an underivable meaning and dignity. This is the exact meaning of the face of the Other. This face is not a phenomenon, but rather »self-importance par excellence« (282). It does neither receive its meaning through the Self, nor by a totality of sense or a system. Levinas follows the thought of unicity (unicité) radically. Every human being is unique, incomparable, individual, and indefensible. Unicity describes an inaccessible and immediate meaning of every person, which is not due to human ascription. No one can deny another's meaning and dignity, like it is the case in totalitarian systems or ideologies, which even want to decide when a human is a human and when humanness is denied. This means killing someone else. According to Levinas the importance of mankind is out of the question. The face of the Self is the source of sense. Its significance is absolute; it is detached from any attribution of meaning by the subject or a system. This cannot be without consequence for the Self and reasoning.

Ethical resistance opens the dimension of infinity, which sets bounds to the compelling imperialism of the Self, which wants to control and design everything. Ethical resistance symbolises the presence of the infinite (199). To the Self it signifies the injustice of its imperialistic thoughts towards the Other.

»That is why the Other is not just another freedom. To know about the injustice means to have a view out of the dimension of the ideal. The Other has to be closer to God than the Self. This is by no means an invention of philosophy, but rather a given fact of moral consciousness, which could be determined as the consciousness of the priority of the Other over the Self. Well perceived justice starts with the Other.« (200)

Levinas once summarised his philosophy very simply: after you, my lady, sir. Après vous! The ethical relationship with the Other is the basis and not a superstructure of awareness. The Other precedes me, he is already there when I am born, and I follow him. Others have decided that I should come into existence. Even before I can reflect up it, I am confronted with the Other. That is why the idea of the infinite, in which the conscious thinks more than it actually can, cannot be understood as a matter of contemplation.

Beyond desires (besoin) like hunger and thirst, which can be met, to Levinas there also exists a desire (désir) for the absolute Other, which cannot be met. This desire is unappeasable and thus is witness to the otherness of the Other. The desired cannot be reached. The yearning is about the Other that cannot be coopt. It moves otherness into a sphere of the sublime (201). That is how free will is empowered to benevolence.

»The structure of free-will, which transforms into *benevolence*, is no longer like the conceited and modest spontaneity of the Self and of luck, which are perceived as outer movements of existence. In relation to this a

volition which transformed into benevolence is so to speak an inversion. The life of freedom, which in itself discovered to be unjustified, the life of a freedom of heteronomy, only exists within a never-ending movement that constantly doubts itself. That is how the depth of inwardness reveals itself. The growth of high standards that I set for myself accentuates the verdict that I have to endure. This results in responsibility. The intensification of responsibility increases insistence. Within this construct, freedom does not have the last word. I never rediscover myself in loneliness, or, to put it differently, the moral consciousness is unmet, there is always a certain desire.« (205)

The subject constantly compares itself to the idea of the infinite, which doubts the self-assertion of the Self, and, thus, always feels a certain feeling of injustice and imperfection. There is a certain feeling of shame, which freedom perceives itself to be because it acts like a usurper. The substitution of freedom represents a moral life, which is bound by diachronic heteronomy. Ethical consciousness precedes freedom. Levinas interprets the dissatisfaction of moral consciousness as a contraction, as a retraction of consciousness in itself, and as a systole of the same. This insinuates the biological and biblical perception of the heart. Levinas conceives creation as a means of giving the Other space and withdrawing oneself. The movement of the idea of the infinite means contraction and this contraction is even more fundamental than the freedom, which opens the environment for it (205). God commands people by putting us in contact with people who require our action (207). This is the only fashion in which Levinas even dares to speak of mediation. Mediation implies that a free person is dedicated to their neighbour and that no one can save themselves without the help of another (2003, 66). This is precisely where Levinas draws from the biblical legacy and Jewish tradition.

3. The trace of the infinite and the human being as an image of God

The trace of God, who did not expand himself in creation but rather retreated in order to give the world its needed space, disrupts the order of the world. The mystery of transcendence and mankind evolves from this trace. This mystery is the way the absolute performs. The traces of God disrupt synchronisation. Also, the traces cave in the idea of the infinite as a symbol of immemorial past. Still existing questionability and mysteriousness shape the existence of humankind, which cannot explain everything in the world, but nevertheless has to act and make decisions.

To leave traces means to pass by, to decamp, to self-absolve, and to let go (1986, 357). Levinas interprets transcendence as a passing (passer), as the passing (se passer) of transcendence in an immemorial past (passé). Saying this, Levinas has the passing of God like in Pesach in mind, which the Bible talks about in Exo-

dus 33. The transcendence of God left its traces. These traces are a bond of the absolute Other. They imply the merging of time and space, the point where the world yields to past and future (358). Transcendence happens outside the differentiation of to be and being, as »Ille« and the third person. »Only a being that transcends the world can leave a trace.« (358)

The trace symbolises the presence of him who was not there, of something that has always past. It does not lead to the past, but it is the changing into a past, that is more distant than all the past and all the future which still belong to the presence of the Self, a changing into the past of the Other, in which eternity becomes apparent, the absolute past, that unites all times (358). The movement of the transcendence happens in the face of the neighbour. It is through itself transcendence and affliction, because it is within the trace of the *illeity*. The *illeity* is the »origin« of the otherness.

The Self gets closer to the infinite by approaching a »you« that is his contemporary. In the trace of the *illeity*, however, the you walks up to me from the depths of an uncatchable past. The Self gets closer to the infinite to the same degree as it forgets itself for the neighbour.

»I only forget myself by breaking through the unalterable simultaneity of perception (imagination) by existing beyond my own death. I get closer to infinity by sacrificing myself. The sacrifice is the degree and the norm of the approximation. And the truth of transcendence lies in the fact that speech and action should be reconciled« (1987, 258).

The sacrifice symbolises the possibility of self-sacrifice for the Other that can lead up to giving one's own life for the others that happens between ourselves and gives us something to think about. Accordingly, Levinas can understand people's God-likeness.

»The God who passes is not the model of which the face would be an image. To be in the image of God does not mean to be an icon of God, but to find oneself in his trace. The revealed God of our Judeo-Christian personal order itself. He shows himself only by this trace, as is said Exodus 33. To go toward Him is not to follow this trace which is not a sign; it is to go toward the others who stand in the trace of *illeity*.« (1986, 359)

The unevenness of the trace lies in the fact that it commends the Self in his longing for the good, for God, to the Other and thus infers a longing onto the neighbour.

In the relationship to the Other, he is not established as an object, his meaning is not set up. It is a matter of the immediate contact/touch to a unicity that attains its distinction not through a system, a universality or a totality, but is attributed meaning of its own accord. The immediacy of the contact does not imply a spatial bordering of one another that would be apparent to a third person, but it is the proximity itself that attributes meaning of its own accord (1987, 274). Due to the proxi-

mity, the intentional turns into ethics. The ethical signifies a turn of subjectivity. The subjectivity that is open for the entities for the purpose of perception, turns back into a subjectivity that comes into contact with an absolute and unconceivable singularity which excludes every thematization, imagination or comparison.

»Here we have the original language, the foundation of the other languages. Where this transition of the intentional into the ethical takes place and does not cease to take place, where the approaching *breaks through* consciousness – where that happens, right there is skin and human face. The touch means tenderness and responsibility.« (275) Levinas thinks of language as a contact of incarnate subjects, in which the touch breaks through consciousness in its intentionality. Solely because of that it can be spoken of immediate proximity, that it not mediated through consciousness or its imagination or first and foremost could be set up by it. It is not surprising that Levinas refers to the immediacy of the sensual and brings it to mind as an incident of proximity. The immediacy of the sensual consists of the fact that the sensual touch in the proximity cannot be attributed to an experience of proximity. The example of the caress, becoming apparent with physical touch, without changing its meaning into an experience of caress, thus illustrates the immediacy of the proximity without intention.

»This relationship of proximity, this contact that cannot be converted into noetic-noematic structures and that already is the wherein for all transmissions of messages /... /, is the original language, language without words or sentences, pure communication.« (280) In a language understood just like that, the other immediately holds meaning, before it is given to him. The immediacy arises from the proximity that the Self is exposed to. The proximity between the separated skips consciousness – not due to a lack but due to a surplus of proximity. The surplus of proximity means that it always has an anachronistic presence in relation to consciousness. Only in hindsight we can catch the meaning of the presence that has passed just now and that we can only interpret later. Consciousness is always late when having a rendezvous with the neighbour, it chases after an absolutely elusive meaning that it has not constituted itself. The neighbour is not made to measure consciousness (282). With reference to consciousness as a passive work of time, as passivity that is more passive than all passivity – like the passivity of the creature during the Creation – Levinas ascertains that such consciousness cannot be characterised with categories of intentionality (271). It rather means that human speech occurs as proximity and touch. In the speech, the Other is not made the subject of discussion but he is approached (1981b, 61–85).

»The speech and its logical workings were thus not rooted in the Other's understanding but remained in his proximity. Not being able to elaborate on any subject, not splitting itself up into images, not being able to appear – the invisibility, is it due to the meaninglessness of existence or due to the surplus meaning that exceeds the meaning that obtains its light from the existence of the being?« (1987, 274)

The proximity of the other means a break in the presence, absence in the presence, a presence that cannot be envisioned as proximity of the Other who is the absolute, the absent whom consciousness cannot envision. Here the biblical tension of God's immanence and transcendence appears. The Self cannot make up the surplus meaning of the Other, in which infinity announces itself. A relationship without simultaneity, diachrony (1998b, 107–108). The presence of the other receives its order from the non-place, from the absence in which the infinite advances. Its order is based on the trace of its own progress and is organised according to my love and my responsibility.

Speech stands for a sign that is given to the Other nearby. The Self itself turns into a sign (signifi-ance) for the Other. Language as fraternity means responsibility for the other and hence responsibility for what I have not committed, also for the pain and the mistakes of the others. The subject is responsible for everyone. Levinas develops a messianic conception of responsibility (1998a, 60). What someone does can be meaningful for everyone and change the world. The messianism starts with myself (Esterbauer 1996, 70–73), with me as a vulnerable human being, capable of suffering (Levinas 1992, 93). The proximity of the infinite symbolises responsibility. It symbolises endless passivity and the inability to withdraw oneself from one's responsibility and desertedness, in which infinity symbolises absence. I am subjected to the Other, an exposed existence. This is my election (Dausner 2016, 119–138; Dirscherl 1996, 462–480).

4. The incarnated and inspired subject

According to Levinas the body and not consciousness turns into an organ of transcendence, the sensuousness turns into a place where meaning is received. Transcendence can only occur in the physical act and not in mere imagination. Through the body, the Self is responsible for the world, the passivity of being incarnated implies a responsibility that I am appointed to before every relationship that I can choose freely. The freedom arises from a responsibility and a choice that in a diachronic sense precedes the freedom. I cannot escape this responsibility, I cannot make excuses if the Other is commended to me and needs my help. The responsibility signifies freedom.

»Here what is due goes beyond having but makes giving possible. This recurrence is incarnation. In it the body which makes giving possibly makes one *other* without alienating. For this other is the heart, and the goodness, of the same, the inspiration or the very psyche in the soul.« (Levinas 1981a, 109)

The words »inspiration« and »psychism« are chosen deliberately. The phenomena of air and breathing are of outstanding importance for Levinas. Phenomenologically, this, for one thing, is once again illustrated through speech. For when what is said is traced back (re-duced) to speech, what is said is thus traced back to breathing (181). The breath of speech opens me up to the Other. Speech sym-

bolises the only way in which the incarnated Self and the Other can immediately come close to each other without using violence. In Hebrew, the word »Ruah« that is often translated with »mind« actually means breath, air, or wind. Levinas adopts this biblical context. The openness of the Self for the Other signifies a relationship that does not imply to arrange oneself, but to breathe. The first human being in the book of Genesis is given respiration by God, he is inspired, and transcendence takes place as de-termination (181–182). It means »To open oneself as space, to free oneself by breathing from closure in oneself« (180).

Levinas speaks of the »psychism of the soul« that is understood as the phase shifting of human identity, as the Other within me. The time in which I meet the other is expanded between the I and the Self. Time and otherness happen within me, in my dynamic identity. The »incarnated ability to benevolence« derives from the Other and »is extended to become physically tangible benevolence« (Sirovátka 2006, 197). Without this heteronomy, Levinas cannot envision freedom as responsibility. The subject is not identical to himself. The discrepancy within himself symbolises the temporal relationship to the Other that is lived in the flesh and was opened by the Other and by the infinite in an immemorial past: creation. This is how incarnate transcendence can happen for the Other in existence which implies a nuclear fusion of the Self. This, however, requires a world beyond, my inspiration through the Other. Closeness of the Other means inspiration to the end, to breathing one's last breath if death is coming. This takes a long breath, it takes great persistence. Mind signifies having the longest breath possible (Levinas 1981a, 181–182).

Within himself, deep-down, the Self is physically and placelessly exposed to this Other. According to Levinas, this exposedness at the same time signifies being appointed as a subject in freedom and responsibility. The Self's path to the Self leads through a time in which I encounter the other as someone who is destitute and challenging, whether I like it or not. The Self's immediate meaning is owed to something that is »beyond existence«, the infinity. »The glory of Infinite is the anarchic identity of the subject flushed out without being able to slip away. It is the ego led to sincerity, making signs to the other, for whom and before whom I am responsible, of this very giving of signs, that is, of this responsibility: ›here I am‹.« (144–145)

The Self's identity signifies bearing physically witness of the glory of the infinite: in-fini in the double meaning of »in the finite« and »infinite«. According to Levinas, God's revelation occurs through the person that receives it, through the inspired subject. Levinas once referred to the Gospel according to Matthew (Mt 25) to emphasise his case in the Judeo-Christian context:

»I would say, yes, insofar as I say that the relation to the other is the beginning of the intelligible. I cannot describe the relation to God without speaking of my concern for the the other. When I speak to a Christian, I always quote Matthew 25; the relation to God is presented there as a relation to another person. It is not a metaphor: in the other, there is a real presence of God. In my relation to the other, I hear the Word of God. It is

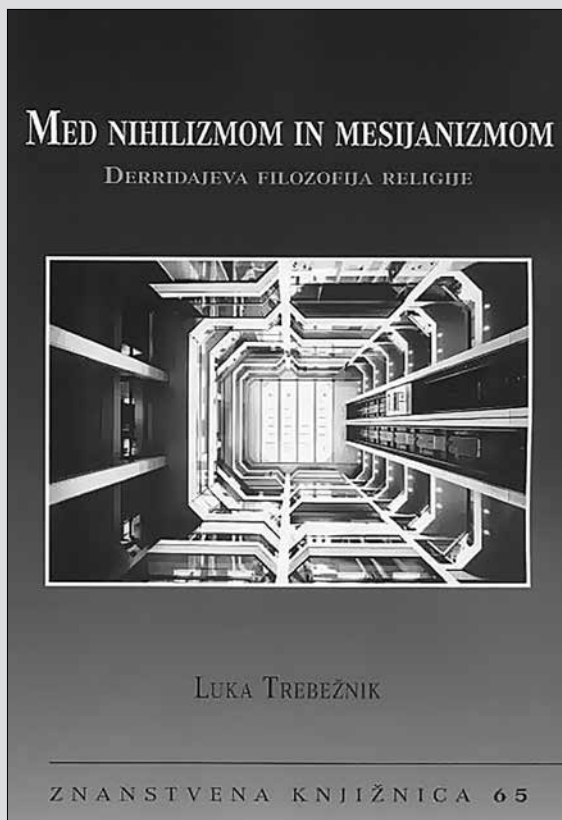
not a metaphor; it is not only extremely important, it is literally true. I'm not saying that the other is God, but that in his or her Face I hear the Word of God.« (1998a, 109–110)

And that signifies according to Levinas' ethics: the immediate vision of the Other's epiphany, without mediation (1990, 47–48).

The dialogue with E. Levinas' thought can help theology to take the analogous talking of God, that I mentioned at the beginning of my paper, more seriously, to respect its all the more greater dissimilarity and incomprehensibility, and understand analogy as correspondence (Casper 1989, 219–223); to fulfil the word of God in the light of the Other by taking over our prophetic and messianic responsibility for the purpose of charity: Here look at me, you have got me here!

References

- Casper, Bernd.** 1989. Analogie, Ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie zeitlich zu denken. In: *Der Weg zum Menschen: Zur philosophischen und theologischen Anthropologie FS A. Deissler*, 219–233. Ed. Mosis Rudolf, and Ruppert Lothar. Freiburg: Herder.
- Dausner, René.** 2016. *Christologie in messianischer Perspektive: Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Dirscherl, Erwin.** 1996. *Die Bedeutung der Nähe Gottes: Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*. Würzburg: Echter.
- . 2017. Emmanuel Levinas. In: *Kleine Philosophiegeschichte: Eine Einführung für das Theologiestudium*, 246–252. Ed. Breul Martin, and Langenfeld Aaron. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Esterbauer, Reinhold.** 1996. *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Levinas, Emmanuel.** 1969. *Totality and Infinity*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1981a. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1981b. Dialog. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 61–85. Ed. Böckle Franz et al. Freiburg: Herder.
- . 1986. »The Trace of the Other«. Translated by Alphonso Lingis. In: *Deconstruction in Context*, 345–359. Ed. Talyor Mark. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1987. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Translated by Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg and München: Karl Alber.
- . 1990. *Nine Talmudic Readings*. Translated by Anette Acronowicz. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- . 1992. *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- . 1998a. *On Thinking of the Other »entre nous«*. Translated by Michael B. Smith and Harshav Barbara. New York: Columbia UP.
- . 1998b. *Of God Who Comes to Mind*. Translated by Bettina Bergo. Palo Alto: Stanford University Press.
- . 2003. *Humanism and the Other*. Translated by Nidra Poller. Champaign, Illinois: University of Illinois Press.
- Sirovátka, Jakub.** 2006. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg and München: Alber.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 335—345

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 1Merleau-Ponty M.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Esterbauer>

Reinhold Esterbauer

The Flesh of Creation: Notes on Maurice Merleau-Ponty

Telesnost stvarjenja: Zapiski o Mauriceu Merleau-Pontyju

Abstract: Unlike Emmanuel Levinas, who rewrites the concept of creation in general and – in his sense – transfers it from ontology to ethics, Maurice Merleau-Ponty does not deal with this central Christian concept in detail. But it seems to be possible to gain important impulses for the further development of the theological idea of creation from his philosophy as well. If one conceives his concept of the *flesh* – which he develops in late philosophy – as the concept of an ontology that goes beyond traditional metaphysics, conclusions – which redefine the Christian concept of creation – can be drawn from his book »The Visible and the Invisible« as well as from his lectures on natural philosophy.

Key words: Merleau-Ponty, nature, creation, flesh, ontology.

Povzetek: Za razliko od Emmanuela Levinasa, ki na novo in celovito opredeli pojem stvarjenja ter ga v skladu s svojim pristopom prenese iz ontologije v etiko, se Maurice Merleau-Ponty s tem osrednjim krščanskim pojmom ne ukvarja podrobneje. Toda zdi se, da lahko v njegovi filozofiji najdemo pomembne spodbude za nadaljnji razvoj teološke ideje stvarjenja. Če koncept *teles/mesa*, ki ga razvije v svojem poznem filozofskem delu (še zlasti v delu »Vidno in nevidno« ter v predavanjih o filozofiji narave), dojemamo znotraj takšne ontologije, ki gre onkraj tradicionalne metafizike, lahko potegnemo sklepe, ki na novo opredeljujejo krščansko pojmovanje stvarjenja.

Ključne besede: Merleau-Ponty, narava, stvarjenje, telesnost, ontologija.

The term of Creation is a central theological concept for the three Abrahamic religions, that is for Judaism, Christianity and Islam. Of course, »creation« has been conceived differently in the respective religions and over time. In general, on the Christian side, the *creatio ex nihilo* is distinguished from the *creatio continua*. *Creatio ex nihilo* means that God's act of creation constitutes the turn from nothing to something, although the idea of the Zimzum in Jewish thinking also addresses the problem of how something can exist except from or »within« God, provided

that He is the only and sole reality to be imagined. Despite these and other difficulties, it seems to be evident in which perspective the act of creation of God is conceived; namely as an occurrence of being. The concepts »nothing« and »something« or »being« derive from an ontological terminology. This fact is made even more explicit by the second creation concept, the *creatio continua*, essential to the Christian conception expressing God's ongoing activity, which is that God does not allow the world to revert to nothingness, but keeps it being and thereby makes sure that the world will last through time. This is again an ontological statement about God and his relation to the world. For the ontological interpretation of the concept of creation, the long tradition of philosophical theology is characteristic, as well – for example that Thomas Aquinas philosophically comprehends God as the *ipsum esse subsistens*, which is the ground of the world's existence¹, and that the question of God within philosophy is assigned to ontology.

In recent francophone phenomenology, the effort to think God »otherwise than being«² was made by Emmanuel Levinas who reflected creation no longer ontologically but ethically, that is, in the context of the Other and the I (Klun 2018). The connection of creator and creature as relation, due to which something is given existence, is no longer the center of attention (Levinas 1972, 120–121/74).³ Rather, it is the person, who is under an ethical claim that emanates from the face of the *other* person and makes me permanently responsible for the other. Levinas thinks that we passively find ourselves in existence, without having caused our own existence (in an ontological sense). According to him, each person discovers furthermore an unprethinkable beginning in the face of every other human being, which cannot be grasped ontologically but has already made »me« responsible for him or her. God is not presented as the one who brings beings into existence, but as a trace in the face of the other person, which you can never capture. This situation radically transcends both phenomenology and ontology.⁴

Even if Maurice Merleau-Ponty takes an intellectual path different from Levinas', I think that a theology of creation can receive important impulses from his philosophy. That is why, in the following, I will try to take up a central idea of his late philosophy and to examine how his concept of a radicalized body-phenomenology, characterized by his concept of the *flesh*, could acquire meaning in terms of theology of creation. The frame of reference in this case remains an ontological one and is not abandoned in favor of an ethical one. However, Merleau-Ponty's

¹ Confer STh I, 11, 4 corpus, where Thomas reflects on the unity of God and states that God is in the highest degree both being, undivided and one. He is not determined by anything outside of himself: »Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum.«

² This is the title of Levinas' (1974) second main work: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

³ In the following quotations the first page number is that of the English translation, the second one is that of the source text. The books of Merleau-Ponty are cited according to the abbreviation list at the end of the text.

⁴ Confer Levinas (1984, 269): »La théologie traite imprudemment en termes d'ontologie l'idée du rapport entre Dieu et la créature. /.../ La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent.«

conception of flesh, if one reads it ontologically, contains a break with traditional ontology insofar as reality is not seen through materiality but through corporeality. Merleau-Ponty does not put the concept of life at the center of his reflections, as Michel Henry does when he speaks of »incarnation« (Henry 2000) and he especially has an interest to re-interpret Christology. In contrast, Merleau-Ponty starts from the concept of the body, which in his late philosophy he extends to reality as a whole, by developing it to the concept of the flesh that grounds reality as a whole.

Before applying Merleau-Ponty's ontology, based on his concept of the flesh, to the Christian idea of creation and deriving implications for theology, it is essential to analyze relevant passages of »The Visible and the Invisible« and some of the lectures at the Collège de France on »The Nature«.

1. Nature and Creation

In his dispute with René Descartes, Merleau-Ponty states that the recourse to the Christian idea of the infinite, which was applied to God, has fundamentally changed the understanding of the relationship between God and nature, and thus also between God and creation. Namely, nature is split into a *natura naturans* and a *natura naturata*, so that the world (*natura naturata*) has lost the moment of the creative, which is reserved for God alone (*natura naturans*). Thus, the earth was not only godless, but also degraded to a mere product, while God was no longer found in the world, but was elevated to the sole creator (N, 10/28). As Christopher Ben Simpson rightly points out with reference to Merleau-Ponty's collection of essays with the title »Signes«, Merleau-Ponty sees the deficiency of such an idea of creation as »acosmism« (Simpson 2014, 101; 108). If creation is reduced to mere material, according to Merleau-Ponty, not only is God's immanence in the world lacking, but also the creative power of nature. Nature is only a *natura naturata*, but not a *natura naturans* anymore.

The endeavor of Merleau-Ponty is opposed to this conception of nature, which in his opinion has been induced by the Christian idea of creation, – a philosophy of nature emanating from liveliness and »wildness«. In addition, with his concept of flesh, he highlights an ontology that recalls human corporeality and generalizes it to the flesh of reality. In this way the ontological part of the conceptual relation between nature and creation is addressed. I believe that the concept of the flesh, if it is taken ontologically, sheds new light on the question of creation. With this thesis, I follow Andreas Nordlander, who maintained »that this ›flesh‹ may be addressed as ›creation‹« (Nordlander 2011, 355), and I will try first to highlight some moments of the term *flesh* of the late philosophy of Merleau-Ponty, important for an ontology of creation.

2. Flesh as an Ontological Factor

According to Merleau-Ponty's further development of Husserl's phenomenological approach and his emphasis on corporeality the question arises if he has only exchanged the concept of consciousness with that of corporeality. But such an insinuation does wrong to Merleau-Ponty, not only because it restricts his position, but also because already in his book »Phenomenology of Perception«, he wants to parallelize the constitutional consciousness and the subject to the body and the world and not to replace it. Merleau-Ponty emphasizes the reciprocity of the subject and the world by asserting:

»The world is inseparable from the subject, but from a subject which is nothing but a project of the world, and the subject is inseparable from the world, but from a world which the subject itself projects. / Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même.« (PP, 499–500/491)

He adds at this point that the subject, with its tendency to transcend towards the world, prefigures its form. (PP, 500/491–492)

In this period of his philosophy, Merleau-Ponty, although he imagines a unity between the I and the world, writes that the relationship is an inclined plane, since the world receives its final destination from the subject. Although he conceives the subject as bodily, Merleau-Ponty thinks that it constitutes the opposite in order to gain a relationship to it. Thus, constitution is indeed separated from the mere consciousness, because it is unthinkable without the body, but the so-conceived subject determines the world to a greater extent than it itself is determined by the world.

In his book »The Visible and the Invisible«, and in the accompanying work notes, Merleau-Ponty seeks to overcome this asymmetry. He first points out that the visible body loses its own visibility just as little as the world being seen. This may seem strange, because Merleau-Ponty assumes that the ability of seeing is part of the world non-alive, too. To illustrate this, he refers to the experience of painters. These feel, as he believes, »looked at by the things / regardé[es] par les choses«, so that »the seer and the visible reciprocate one another and we no longer know which sees and which is seen / voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu«. (VI, 139/183)

What connects the two areas is the fact that they are both flesh. Merleau-Ponty asks rhetorically: »Where are we to put the limit between the body and the world, since the world is flesh? / Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair?« (VI, 138/182). This phrase means that there is an *intertwining/entrelacs* (VI, 138/182) between the world and the subject conceived as a body. However, the boundary between them does not blur because both were composed of the same matter, which would miss not only the concept of the body but

also the concept of the world. Nor is the world simply the body of the subject. If so, corporeality would be thoroughly misunderstood. Rather, Merleau-Ponty thinks of flesh as the principle of unity not only of the consciousness and the body – so to say, not only within the ego –, but also between the subject as a body and the world. He calls this connection *chiasm*, which is characterized by the fact that the relation »to see – to be seen« is reversible (*reversibility/réversibilité*).⁵

But how is flesh, which forms the reason for the mentioned chiasm, to be recognized more exactly? Merleau-Ponty does not think of a matter-mind-dualism and, moreover, wants to overcome a substance ontology. Subjectivity and objectivity can no longer be clear because of the facts of chiasm and reversibility. They apply both to the person *and* to the world. Flesh »is not matter, is not mind, is not substance / n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance« (VI, 139/184) – as Merleau-Ponty declares. Rather, he compares it with the concept of the *element/l'élément* of early Greek philosophy and wishes flesh to be comprehended »in the sense of a general thing / au sens d'une chose générale« (VI, 139/184), in which the perception and the perceived cannot be distinguished yet. So, flesh is not material that can be grasped empirically, but an ontological principle that logically precedes the subject-object-division. Merleau-Ponty tries to define it as »a sort of incarnate principle that brings a style of being wherever there is a fragment of being. The flesh is in this sense an ›element‹ of being. / principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un ›élément‹ de l'Être.« (VI, 139/184)

Flesh is understood here as a principle of being that is incarnated in everything and from which the difference between perception or knowledge on the one side and reality or world on the other side exclusively arises. But as a principle it is not without purpose but indicates the way in which a difference can arise from the flesh. For being is not equal to being, but each shape of »to be« has its own *style*, which is shown and realized in the concrete differentiation of the subject-object-split. As the example of vision, which gave the title to the last book of Merleau-Ponty, shows, the visible and the invisible come together in the flesh. However, their dissociation never takes place in the same way, but always happens newly and differently, and dictates how the appearance of the visible occurs. The visible is never completely visible but remains invisible at the same time. The same thing takes place vice versa for the invisible: the visible and the invisible interpenetrate differently at any point and their relationship is never determined in the same way.

⁵ See e.g. his working notes from November 1960, where he writes: »The chiasm, reversibility: /.../ one no longer knows who speaks and who listens. Speaking-listening, seeing-being seen, perceiving-being perceived circularity (it is because of it that it seems to us that perception forms itself in the things themselves) – Activity = passivity. / Le chiasme, la réversibilité: /.../ on ne sait plus qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu (c'est elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait dans les choses mêmes) – Activité = passivité.« (VI, 264–265/318) Similar in his notice on the 16th of November 1960: »chiasm my body – the things, realized by the doubling up of my body into inside and outside – and the doubling up of the things (their inside and their outside) / chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, – et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors).« (VI, 264/317)

In his late philosophy, Merleau-Ponty does not only think of perception in the context of the flesh. Flesh is not only an element of cognition but, as mentioned above, also »an ›element‹ of being / un ›élément‹ de l'être« (VI, 139/184). That means that different dualisms in the flesh find a unity principle that already contains the two sides in the form of intertwining and therefore is able to let them separate each other. This ontological principle of unity, however, is not an erratic block, but is determined by *chiasm*, *intertwining*, *being subsequent*, *duplication* and *reversibility*, that is, it is able to let differences emerge in different ways. The mode of such differentiation results in the different *style* to be, which is generated again and again.

3. Merleau-Ponty's View of Creation

Before attempting to draw some conclusions from this ontology of the flesh for a Christian understanding of creation, I would like to outline Merleau-Ponty's general criticism of the concept of creation. This will demonstrate why Merleau-Ponty rejects the ontology that, in his opinion, determines the theological concept of creation. His criticism targets primarily two points, which, he believes, are wrong. On the one hand, he dislikes the already mentioned separation between *natura naturans* and *natura naturata*, which René Descartes carried out and which led to the elimination of the creative element in all the created. In his lectures at the Collège de France, he speaks of the fact that nature no longer possesses any interior, but only represents the external realization of the rationality of God (N, 10/27). For Merleau-Ponty, this means that the concept of creation allows nature to be recognized as a lawful system that enables the natural sciences to be based on a deterministic conception of nature. »Nature as a system of laws renders the presence of forces interior to it superfluous; the interiority is wholly within God. / La Nature comme système de lois rend la présence de forces qui lui soient intérieures superflue; l'intériorité est toute en Dieu« (N, 10/28). That is why, according to Merleau-Ponty, the Christian conception of creation and the scientific determinism go hand in hand. According to both complementary views, nature has no creative power in it, because all of it is reserved for God. In other words: Creator is only God, not the world; and God is not in the world, but strictly separated from it. As historical evidence that this interpretation of creation met resistance even within Christianity, Merleau-Ponty refers to the French worker priests who, in his judgment, wanted to show that God cannot be positioned exclusively outside the world (N, 138/184–185).

On the other hand, Merleau-Ponty starts with his criticism of the term *contingency*. He conceives this one – as Andreas Nordlander (Nordlander 2011, 230–233) worked out – in a double sense. On the one hand, it is the *relative* contingency of the world, through which the world is open to new sense and to the appearance of hitherto unknown meaning. This *semantic* contingency is contrasted with *absolute* contingency, which the world regards as being unnecessary in its existence

and which must be understood ontologically. Merleau-Ponty correlates both forms of contingency in such a way that »an affirmation of divine creation as a response to the enigma of ontological contingency implies a denial of intra-mundane relative contingency« (231). This is because a created world for Merleau-Ponty is a determinate world in which the prevailing natural laws make it impossible to freely shape reality. Convinced, however, of the possibility of semantic creativity within the world, Merleau-Ponty, by implication, rejects the creation of the world by God. For the sake of semantic openness and freedom in the world, which cannot be described scientifically, he denies the creation of the world by God – according to Descartes' opinion, which was criticized by him.

In his inaugural lecture »Éloge de la philosophie« at the Collège de France (15th of January 1953), in which he deals with Henri de Lubac and Jacques Maritain and their Christian understanding of contingency, Merleau-Ponty introduces philosophy as a mode of thinking which must take a definite position against the theology of creation, because there, giving sense is reserved exclusively for God. The contingency of the world, and astonishment that there is anything at all, have no other importance than to deduce an eternal being from it:

»For theology recognizes the contingency of human existence only to derive it from a necessary being, that is, to remove it. Theology makes use of philosophical wonder only for the purpose of motivating an affirmation which ends it. / Car la théologie ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Être nécessaire, c'est-à-dire pour s'en débarrasser, elle n'utilise de l'étonnement philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine.« (EP, 44/53)

This strict rejection of the concept of creation stems, in particular, from the fact that Merleau-Ponty again grasps the implicit contingency as the world's determination and sees a creator God as a distraction from the creativity of the world. He contrasts the theological idea of creation with the philosophical esteem of a world that freely develops. Because of the creative dimension of reality, the contingency of the world must be recognized without misusing it for the derivation of a God of creation.

However, this view of contingency seems to have changed in »The Visible and the Invisible« and with the concept of the flesh presented there. Although Merleau-Ponty assigns the possibilities of creativity to the flesh, he also conceives it as an ontological approach. Now, *semantic* contingency no longer excludes *ontological* contingency: »In a word, what was previously absolutely contingent is now seen to be rooted in being« (Nordlander 2011, 236). As the contingency of giving sense is no longer arbitrary or totally free but is connected back to the ontological structure of the flesh, it is no longer absolutely optional or chaotic. Merleau-Ponty himself maintains in »The Visible and the Invisible« that the »The flesh (of the world or my own) is not contingency, chaos, but a texture that returns to itself and conforms to itself. / La chair (celle du monde or la mienne) n'est pas contin-

gence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même.» (VI, 146/192)

Moreover, according to a note from the 17th of January 1959, he does not want to think of the infinite as an idealized infinity beyond the world, but as an openness and as the infinite of the »Lebenswelt«. The infinite is now – as he says – »meaning or reason which *are* contingency / sens ou raison qui *sont* contingence« (VI, 169/223). Contingency is no longer structurally or chaotically uncertain. Rather, it is now thought of as an ontological imprint and even identified with reason. The flesh itself has a structure that, although not determinate, provides a framework for meaning as a style and as a changing mode of being. Merleau-Ponty locates the flesh as an initial ontological determination, so to speak, between determinism and chaos, conceding the freedom of giving sense, but without allowing it to slip off into arbitrariness.

4. Consequences for the Theology of Creation

Initially Merleau-Ponty defended contingency against the theological conception, which he thought would misunderstand the world as determinism, as completely indeterminate. Now he develops this concept in the way that the flesh and the accompanying style of being have a basal structure. On the one hand, this opens a gap recognizing that the contingent world can also be thought of as created. For the world is no longer self-determined but has ontological conditions that predetermine its evolution. On the other hand, however, the Cartesian conception of creation, according to which every creativity is to be found in God alone, is further rejected. For the world, insofar as it is grounded in the flesh, is itself, according to Merleau-Ponty, creative. By following these considerations, the following formula is no longer out of range: the »flesh as *creation* and the flesh as *creative*« (Nordlander 2011, 355) are the same.

If one admits that Merleau-Ponty's late philosophy opens the door to creation, one must concede while the concept of creation that becomes relevant now must be different from the one he criticized. Because this one separated God from the world so that the world was not given its own creative power. Finally, I would like to take up a few moments of the ideas shaped by Merleau-Ponty and to phrase some consequences for the Christian concept of creation. In doing so I am not occupied by apologetic attempts⁶, but want to emphasize the innovative force of his reflections.

First of all, it has to be noticed that the concept of creation according to Merleau-Ponty would have to receive an incarnational moment.⁷ This does not mean that God is separate from the world since creation is incarnated in Jesus Christ,

⁶ This impression is made when reading Simpson (2014) and sometimes when reading Nordlander (2011). For a different criticism of Simpson see Vogelsang (2016, 162f.).

⁷ For Merleau-Ponty and the concept of incarnation in general, see Vogelsang (2016, 160–163).

and in this way He overcomes the hiatus between transcendence and immanence – even though the Second Divine Person was involved in creating the world. Rather, the incarnational element is already to be asserted *for the creation itself*. Beyond salvation history, the style of being in the world is always incarnational, that is, it is bodily. What Merleau-Ponty pointed out most prominently for human corporeality and asserted beyond Husserl's constitutional activity of consciousness, is that the concept of the flesh becomes a universally ontological determination that is a fundamental feature of every reality and *always has been*.

The flesh of the world is indeed a principle of ontological unity which already contains the difference in itself. Because the opposites in it are not »sublated« in the Hegelian sense, but intertwined and mutually interpenetrated, differences can arise which are ever new, and which allow being to be carried out differently. Being proves to be creative, because it never resembles in the repetition of its existence, but always performs differently and therefore is always new. Sense not yet known is generated again and again. The contingency of the created world does not only mean that it is possible not to be, but always to be both different and new. In this sense, according to Merleau-Ponty, creation must be reflected as incarnational.

Secondly, the time of creation is to be reconsidered – it cannot be asked further when the date of the creative act should be exactly estimated. But creation in the view of Merleau-Ponty must be thought of as *eternal*. Eternity does not mean that something lasts infinitely long, but that the world ever emerges anew from the same origin, which is not a past origin that could be historically distanced. In this sense, time is a »Stiftung«, as Merleau-Ponty maintains using a German term, which he assumes from Husserl (VI, 267–268/321). In a work note from November 1960, he explains this idea in such a way that he – like the flesh – also perceives time as a chiasm and, consequently, states: »Then past and present are *Ineinander* [sic!], each enveloping-enveloped – and that itself is the flesh. / Alors passé et présent sont *Ineinander* [sic!], chacun enveloppé-enveloppant, – et cela même est la chair.« (VI, 268/321)

With this specification of time, the everyday distinction between past and present and their outcome from the inner time consciousness is exceeded. Time is not constituted, but takes place carnally out of itself and is, so to speak, the genesis of the becoming explicit of the differences within the chiasm. The time conceived in this way prescribes a direction, which is not the time arrow, but the style of the being's self-realization. Merleau-Ponty calls this time »[e]xistential eternity / [é]ternité existentielle« (VI, 267/321). Consequently, the time of creation is existential eternity and not the time of consciousness.

Thirdly, the idea of *creatio continua* also changes with this concept of time. It no longer primarily describes that the created is kept in existence and does not fall back into nothingness. Such a view of creation would once again ascribe all activity to God, while the world remains passive. In contrast, *creatio continua* must be interpreted as the continuation of the creative action of God by the world it-

self. The created is so not only open to new meanings attributed to it from outside, but in itself there can be found a moment of freedom that generates sense and gives rise to it. The idea of *creatio continua* is no longer a matter of describing that to be is to endure within time, but that the process of creation itself determines time permanently.

That is why the adjective »creative« attains a transcendental meaning, admittedly not in the sense of Kant as a condition of the possibility of knowledge, but – in the sense of classical ontology – as a universal ontological quality which belongs to all beings. This provision does not only express that created nature does not cease to be *natura naturans*, but also asserts that reality as a whole remains creative at any time. For example, not only the emergence of new life, but also any work of art (Delcò 2013) are founded ontologically and enabled by the flesh of the world.

Finally, it should be noted that Merleau-Ponty's approach opens a third way beyond the conventional concept of creation and the theory of evolution. Merleau-Ponty criticizes not only the Christian idea of creation, but also the Theory of Evolution. He argues that Darwin eliminates the creative force of the world like a concept of creation that sees nature primarily subjected to its own laws. In his lectures on »Nature«, Merleau-Ponty refers to Darwin's findings as »[r]eturned finalism / [f]inalisme retourné«, in which the »determinations/déterminations« are »as rigorously prescribed as by finalism / aussi rigoureusement prescrites que par le finalisme« (N, 244/309). In the theory of evolution – in his opinion – there is only a »causal explanation or no explanation / explication causale ou pas d'explication« (N, 245/310).

Merleau-Ponty is, as he says in a work note of 1960, »not a finalist / pas finaliste« (VI, 265/318; 265/319), but he is no Darwinist either. In my opinion, he tries to understand creativity as a trans-causal event that cannot be recorded by laws – whether they are finalistic or evolutionary. The ongoing development of the world is rooted in a different ground of being, which he calls flesh. It helps that being achieves its own style, which contains a moment of freedom that neither the classical logic of creation nor Darwin's evolutionary logic can account for. The dispute between conventional creation theology and evolutionary biology is therefore idle and for nothing. What it is all about can only be rethought with the help of the ontology of the flesh.

To me, these four impulses from the late philosophy of Merleau-Ponty seem to be essential for the ongoing theory formation concerning a Christian theology of creation: (1) Creation has to be recognized as incarnational, right from the start; (2) its time property has to be conceptualized as existential eternity; (3) creativity has to be reformulated as a transcendental – in the classical sense of this term – principle of the world; (4) and, finally, the contrast between theology of creation and evolutionary biology seems to become obsolete on the basis of a new ontology of the flesh.

Perhaps Merleau-Ponty's considerations can be made useful for a new theology of creation, not for an ethical, but for an ontological one.

Abbreviations

- EP – Merleau-Ponty 1953 [Éloge de la philosophie].
 N – Merleau-Ponty 1995 [*La Nature*].
 PP – Merleau-Ponty 1945 [*Phenomenology de la Perception*].
 VI – Merleau-Ponty 1964 [*Le Visible et l'Invisible*].

References

- Delcò, Alessandro.** 2013. *Merleau-Ponty und die Erfahrung der Schöpfung*. Transl. Erwin Steinbach. Wien: Passagen.
- Henry, Michel.** 2000. *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- Klun, Branko.** 2018. The Biblical Idea of Creation and Its Ethical Interpretation in the Philosophy of Levinas. *Toronto Journal of Theology* 34, 2:173–185. <https://doi.org/10.3138/tjt.2018-0075>
- Levinas, Emmanuel.** 1984. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. 4th ed. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Phaenomenologica 54. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana (Le livre de poche – Biblio Essais). Engl., *Humanism of the Other*. Transl. by Nidra Poller. Introduction by Richard A. Cohen. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1953. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard. http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/eloge_de_la_philosophie/eloge_de_la_philosophie.pdf (accessed 28.08.2018). Engl., *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1988. https://books.google.at/books/about/In_Praise_of_Philosophy_and_Other_Essays.html?id=9bt0KCx2eZkC&redir_esc=y2 (accessed 28.08.2018).
- . 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard. Engl., *Phenomenology of Perception*. Transl. by Colin Smith. London: Routledge, 2002. <http://alfa-omnia.com/resources/Phenomenology+of+Perception.pdf> (accessed 31.08.2018).
- . 1995. *La nature: Notes; Cours du Collège de France*. Établi et annot. par Dominique Séglaard. Paris: Éditions du Seuil. Engl., *The nature: Course notes from the Collège de France*. Compiled and with notes by Dominique Séglaard. Translated from the French by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003.
- . 1964. *Le visible et l'invisible: Suivi de Notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface. Paris: Gallimard. Engl., *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Edited by Claude Lefort. Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968. https://monoskop.org/images/8/80/Merleau_Ponty_Maurice_The_Visible_and_the_Invisible_1968.pdf (accessed 31.08.2018).
- Nordlander, Andreas.** 2011. *Figuring Flesh in Creation*. Lund: Lund University.
- Simpson, Christopher Ben.** 2014. *Merleau-Ponty and Theology*. London: Bloomsbury.
- Thomas Aquinas.** 1852. *Summa Theologica adjectis brevibus conclusionibus ex editione R. P. Joannis Nicolai*. 1. Parma: Petrus Fiaccadorus.
- Vogelsang, Frank.** 2016. *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit: Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels*. Freiburg im Breisgau: Alber.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 347—356

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 1Derrida J.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Trebeznik>

Luka Trebežnik

Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting

Na pragu prihodnosti: Jacques Derrida in poetika čakanja

Abstract: Religious anticipations are generally manifested in the form of a messianic promise or an apocalyptic warning in a vision of impending judgment. The majority of the so-called secular philosophies mirror this kind of religious prognosis as well, sometimes resulting in a utopic or dystopic vision of the future and other times in a purely formal scheme that remains endlessly open towards the other, but practically does not offer any content at all. The future is often regarded (quasi)religiously since it cannot appear as such and become present. That is why Jacques Derrida methodically distinguishes between two modes of the future – for him, the established future (*le future*), the future of the time-tables that could be represented and anticipated, belongs to the present, while the »real« future (*l'avenir*) always remains and must remain in deferral. That is the reason that he almost exclusively describes the relation of expectation towards the absent future in religious terms: promise, call, covenant, and prayer. This paper contrasts his use of a messianic vocabulary with some influential contemporary philosophers, and takes into account a linguistic background of messianic thinking.

Key words: future, anticipation, deferral, Derrida, messianism, parabolic speech

Povzetek: Religijska pričakovanja so običajno izražena v obliki mesijanskih obljub ali pa preko apokaliptičnih svaril pred bližajočo se sodbo. Tudi večina tako imenovanih sekularnih filozofij odseva tovrstna religiozna predvidevanja, včasih kot utopične ali distopične vizije sveta, drugič pa nastopajo le kot gola formalna shema, ki ostaja neskončno odprta za drugost, a ob tem ostaja praktično nedoločljiva in brez sleherne vsebine. Prihodnost pogosto motrimo (kvazi)religiozno, saj ne more nastopiti kot taka in tako postati prisotna. Zato Jacques Derrida metodično razlikuje med dvema modusoma prihodnosti – zanj ustaljena prihodnost (*le future*), prihodnost urnikov, ki jo moremo reprezentirati in pričakovati, spada k sedanjosti, medtem ko »pristna« prihodnost (*l'avenir*) vselej ostaja in mora ostati v odlogu. Zato Derrida odnos pričakovanja z odsotno prihodnostjo skoraj izključno opisuje z religijskimi koncepti: obljuba, klic, zaveza

in molitev. Pričujoči članek zoperstavlja njegov mesijanski besednjak nekaterim vplivnim sodobnim filozofom in premišljuje lingvistično ozadje mesijanskega mišljenja.

Ključne besede: prihodnost, pričakovanje, odlog, Derrida, mesijanizem, parabolični govor

The striking trait of our time is a widespread conscience that the future is achieved, realized, completed and abolished. There seems to be no future (needed) anymore: all that is left is an endless present full of presence. This belief seems to be a direct negation of traditional religions, since they are formed as concrete arrangements of futural time. Nearly all religions, in essence, function as a developed relation towards what is not here (yet), what we cannot see (clearly), the unforeseen. The Jewish version of relating to the future stands out and should be recognized as a significant source of western understanding of temporality. While the influence of Jewish messianism on Marxist futurology has been well researched, we will be interested in some of the other expressions of this worldview; we'll look at the relationship with the futural in some of the other aspects of contemporary philosophy. In this regard, we'll attempt to answer the seemingly simple questions: is the future over or it has it even begun yet? And how does our common language influence those perceptions of time and veracity of the future?

1. The End of the Future?

Alain Badiou identified the previous century as the century of waiting and, in that regard, the posture of being on the lookout as its most typical artistic figure; waiting thus becomes a cardinal virtue, because it is the only existing form of intense indifference (Badiou 2007, 20–24). The previous century fetishized the idea of waiting and indecisive expectations. However, is this sentiment still relevant today, when

»we are practically bereft of any thinking of time. For just about everyone, the day after tomorrow is abstract and the day before yesterday incomprehensible. We have entered a period of a-temporality and instantaneity; this shows the extent to which, far from being a shared individual experience, time is a construction, and even, we might argue, a political construction« (105).

The century should, therefore, be praised »for having borne the epic proposal of an integral construction of time« (106), says Badiou, talking about five-year plans that shaped the temporal vision of the Soviet regime, and regrets that this epoch of (political) time arrangements has come to an end.

Does the question of what the future holds remain a relevant philosophical topic today? In the age in which remarkable proclamations of »death of the future« have been made, the future seems to be more distant than ever. While those pro-

clamations rightly oppose the messianic character of philosophy, they too hastily discard the virtue of hope as an affirmation of what is still to come. Jacques Derrida tackled some of those afutural proclamations, notably the ones that were pronouncing the end of history, made by thinkers such as Francis Fukuyama (1992). In this context at the end of the previous century, Derrida formed the concepts of »waiting without waiting«, »messianism without religion«, and »messianic without messianism«. His insistence on the virtue of waiting (hope) and assertions that the future is always worth more were made despite the nondeterministic nature of his prognosis. He was well aware that the future could even be the worse, *arrivant*¹ could well arrive as a pure evil, but this (possibility) doesn't change the reality of hope, the future is always worth more, even though it is uncertain or better precisely because it is uncertain. The certain future is no future at all.

2. Deferral after Deferral: Derrida's Philosophy of Time

While the future is not here, it effects as a cause of uncertainty. Derrida expresses this with one of his most beloved examples, the incessant paradoxical forming of a context:

»A simple phrase takes its meaning from a given context, and already makes its appeal to another one in which it will be understood; but, of course, to be understood it has to transform the context in which it is inscribed. As a result, this appeal, this promise of the future, will necessarily open up the production of a new context, wherever it may happen [*arrive*]. The future *is not present*, but *there is* an opening onto it; and because *there is* a future [*il y a de l'avenir*], a context is always open. What we call opening of the context is another name for what is still to come.« (2001, 19–20)

»Still to come« is a crucial expression that translates Derrida's emphasis on the chain of the Latin word *venire*. His whole outlook on the future depends on the distinction between two modes of the future. The first one is the future (*le futur*) that will (surely) be; this future is predictable, foreseeable, this is a future of timetables. This future can be handled, controlled and programmed. But the second future (*l'avenir*), the future to come, is totally unexpected and unpredictable. It signals the otherness of the future and the otherness of the coming *arrivant*. *L'avenir* is the future that signals the coming of the other.

From his early works onwards, Derrida's attention was devoted to the question

¹ »I was recently taken by this word, *arrivant*, as if its uncanniness had just arrived to me in a language in which it has nonetheless sounded very familiar to me for a long time«, writes Derrida (1993, 33). The word signifies the neutrality of the future, we do not and we cannot know any specificity about the arriving. However, we must wait nonetheless or in spite of the situation. For the unknown we must wait wholeheartedly, otherwise nothing occurs. The *arrivant* does not carry any identity, it is completely undetermined, its time is future. In this abstracted figure of the coming the Levinasian influences can be found. For Levinas the other comes from the sphere of absolute secrecy and therefore overwhelm us with arrival (Klun 2013, 503–504).

of the future. In his »grammatological« phase, he deconstructed the image of language as a magical device that delivers the truth. He replaced the predominant logocentric scheme with an endless movement of *différance*, a play of traces that prevents everything from being in itself. There is always a work of spatio-temporality that disables every forming of being in itself. His critique of a firmly established hierarchical relation between writing and speech results in a reversal of a saussurian theme: the signifiers never arrive at a conclusion and reconciliation in a (transcendental) signified; all they do is distinguish between themselves, endlessly differentiating, thus forming an endless chain. In this regard, he always emphasized that to deconstruct does not simply mean to destroy a certain conception but to loosen the stiff and rigid structures that bind them, to deconstruct means to give concepts a future.

Therefore, all of Derrida's main concepts figure somewhere in the future; they are never a present given, since they belong to the experience of expectation. We are dealing with the questions of limits and overcoming, the questions of temporality and extra-temporality. The impossible approach towards otherness prevents everything from being in itself, »impossible therefore calls upon a figure that resembles a structure of temporality, an instantaneous dissociation from the present, a *différance* in being with-itself of the present« (1993, 17). Nothing can be in itself, since the flow of time prevents every firm identity.

This kind of deconstructive affirmation of the future is also the central part of recent work by John Caputo. He often repeats Derrida's insistence on future as *l'avenir*, on something that has yet to come and (spectrally) appears only as an absolute heterogeneity to the present. However, for neither of them does this situation simply imply that we are powerless and incapable; the aporia is not the end of the path but the beginning. While we certainly cannot willingly realize an event or make it true, we can make ourselves available for the event; we can be true to events and for them. The event is »what is simmering in the present, but still to come«, it is a promise and a threat at the same time. Moreover, what is true must be in the future; it must have a future, and that's why we must affirm it. »To say that something is true is to say that it has a future, and for us to be in the truth is to be exposed to that future« (Caputo 2013, 75–77). The future is, therefore, precious and always worth more; it carries the truth and salvation. »We stand in the truth to the extent that we stand exposed to the event, open to what we cannot see coming, putting ourselves in question and making ready for something for which we cannot be ready« (93).

Therefore, we experience time and the future as an aporia, and Derrida even describes deconstruction as a certain aporetic experience of the impossible. The most basic question that he poses repeatedly can be expressed as: Can we experience aporia as such? Who arrives and what arrives, is it possible? The arrivant is always in arrival, therefore, never here, never present and always absent, but not quite:

»This absolute *arrivant* as such is /.../ disarmed as a newly born child, it no more commands than is commanded by the memory of some origina-

ry event where the archaic is bound with the *final* extremity, with the finality par excellence of the *telos* or of the *eskhaton*. It even exceeds the order of any *determinable* promise» (Derrida 1993, 34).

The promise acts as the privileged modus for the appearance of the future, but not the determinable promise or hope, but the indeterminate one. The future as *l'avenir* is entirely outside of the imaginable horizon, cannot be expected, and must remain unexpected. No proof about the future can be attained; the undecidability is the constant mark of the unforeseen future. The future, in this sense, holds no truth; when we talk about the future, we talk on the limits of the truth and fiction, outside of truth that is (practically) embodied in the present. But faith can transgress this obstacle, because faith the truth isn't time-dependent; it isn't relative but an absolute. Faith works with »not yet« of the future and crosses it. Even though nothing is really present in fullness:

»The to-come precedes the present, the self-presentation of the present; it is, therefore, more »ancient« than the present. It thus chains itself to itself while unchaining itself at the same time; it disjoins itself, and disjoins the self that would yet join itself in this disjunction.« (2005, 37–38)

3. Weak Messianic Power

Many commentators (Jameson, Caputo et al.) have compared and associated Derrida's concepts of waiting in the form of »messianicity without messianism« with Walter Benjamin's messianic view of history. But this associating seems to be partially misguided, since their respective foci concern almost opposite aspects of time. While they both use the religiously connotated vocabulary, mainly the tropes belonging to the Jewish thought of the futural, they differ in their focus. Derrida, on the one hand, uses the concept of messianism for the basic rapport with the unforeseeable nature of the future, and the affirmation of what is always to come. For Derrida this appears as a necessary stance towards the otherness of time², which is always heterogeneous; that is why not only the future never becomes present, but the present itself remains always deferred.

Benjamin, on the other hand, forms a concept of »weak messianism«, some sort of reversed messianic power, a hope that is aimed at the past, a view of history that is completely antiteleological. This was aimed towards historicism of his time, mainly fascism, but also to some extent socialism (with its vision of hi-

² But not just the future; the present is also never here, and it always needs a supplementary time to form itself. A French linguist, Guistave Guillaume called this »the operative time«, this is the time needed to form a time in our consciousness, a perception of time, that is always unperceived (as time), this time remains outside, but is at the same time necessary for the present time to exist as such. Giorgio Agamben used this notion to form a reading of Paul's messianic thought as a »time that remains« (2005). Inside the present there is always a little remainder of time, the »operative time«, time needed for forming of time. This is the impossibility of the present expressed in a psycholinguistic terms.

story as progress). His weak messianism is not concerned with future salvations but with redeeming the past.

»The past carries with it a temporal index by which it is referred to redemption. There is a secret agreement between past generations and the present one. Our coming was expected on earth. Like every generation that preceded us, we have been endowed with a *weak* Messianic power, a power to which the past has a claim.« (Benjamin 2007, 254)

We are the promised ones for which our ancestors prayed, he says. He portrays this with Paul Klee's monoprnt *Angelus novus*, a picture of an angel of history that is looking back at a pile of catastrophes.³ The concept of the messianic, therefore, doesn't involve faith in future salvation, since primarily it doesn't even concern the future. This is, therefore, the opposite of Derrida's notion of the messianic without messianism, who even to an even greater extent than Benjamin refuses to give a detailed and certain content to the messianic promise, for him such content would dismantle the promise of the future itself. The messianism for Derrida, therefore, isn't a matter of the future or the past, since »The time is out of joint«, as we can hear Hamlet say. »To affirm the coming of the event, its future-to-come /.../ all of this can be thought /.../ only in a dislocated time of the present, at the joining of the radically disjointed time, without certain conjunction« (Derrida 1994, 17–18). The event is what we justifiably call »the impossible«; it cannot occur, because the conditions of possibility coincide with the conditions of impossibility; thus, it is paradoxical and self-preventing.

4. Endless (Jewish) Waiting

This passion for the secret and the future seems to be an echo of a Jewish messianism. In this regard, Derrida, just like Benjamin, surely fits in the family of Jewish intellectuals, so-called »cultural Jews«. Robert Gibbs writes about this topic and lists five specifics of Jewish philosophy. They are certainly interesting and although we could easily find exceptions for all lists of this kind, it holds a few interesting accents. For all »Jewish« philosophers:

»(1.) Truth is in the (messianic) future. (2.) The present is not true nor just. (3.) The past was not true, not the way it had to be nor the way it should have been. (4.) Messianic hope makes us criticize the present and the past.

³ »A Klee painting named ›Angelus Novus‹ shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. The storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress.« (Benjamin 2007, 257–258)

(5.) The study of the past, therefore, exposes the falsity of the present, and in particular, the false sense of limitations for change, for the chance of justice«. (Gibbs 2001, 120)

The listed facets are in line with the thinking of Yosef Hayim Yerushalmi, Professor of Jewish history, who distinguishes Judaism (*judaisme*) and Jewishness (*judéité*). This is the difference between culture, religion, and nationality on the one hand (*judaisme*) and the Jewish essence, which is independent of Judaism and can exist independently of it, on the other (*judéité*). Judaism is timely; Jewishness is timeless. According to Yerushalmi's book on Judaism and Freud (1993), Jewishness does not even depend on the belief in God. What is essential is the experience of the future, opening up a relationship with the future. The Jew not only has the hope of the future but also the expectation of a forthcoming hope for the future. Freud's suppression of this is, therefore, says Yerushalmi, more anti-Jewish than his non-belief in God. Anti-Jewishness is nothing else than not believing in the future. The experience of the future-related promise and the obligation of memory linked to the past are not separated in Judaism; one is justified by another.

There is a deep underlying awareness of the fact that the messianicity always remains merely a promise that cannot be fulfilled running through the whole Jewish tradition. The realization of endless deferral of Parousia seems to be the main feature of Jewish version of secularization. Derrida uses those frameworks to describe the concept of chosenness; for him, it simply represents the future or more precisely a reminder of the future. The Jewishness is marked by:

»the absolute privilege, the absolute uniqueness in the experience of the promise (the future) and the injunction of memory (the past) /.../ the law has already presented and *inscribed* itself in the historical memory as an injunction of memory, with or without substrate, that the two absolute privileges are bound the one to the other. As if God only inscribed one thing in the memory of a *single people* and *entire people*: in the future, remember to remember the future.« (Derrida 1998, 76)

Remembering the future is an enormous task: the task of forming a language capable of futural expressions, the task of opening a poetical sphere of existence.⁴

5. Parables of the Future

Nietzsche famously declared that we would not get rid of God as long as we have a belief in grammar (2005, 170). It is not difficult to notice the theological foun-

⁴ We should mention the privileged place that modus of waiting holds in some of Heidegger's writings. He, for example, closely links waiting and *Gelassenheit*. But contrary to Derrida, who tries to present waiting as a joyful task, Heidegger describes the pure experience of time as fundamental boredom; he compares it with waiting for a train at the small deserted train station; he pictures an emptied scene of being forced to wait and do nothing else. (Heidegger 1995, 93–115)

dations of our verbal relating towards the elusive reality, of our symbolization of an eluding event. There is a glimpse of hope incarnated in the way we form our sentences; they are oriented towards the future. Nevertheless, the question remains: what is the most appropriate form to express a forthcoming event; how can we talk about the future? How should our language express our status of the ones who are awaiting; what is the proper literary form?

The New Testament is a union of Greek rhetoric and Jewish temporal thought. As such, it gives rise for a plethora of great new rhetorical devices. The closest to the discourse we seek seems to be a parabolic way of presenting the unrepresentable. To illustrate it better we will conceptually simplify it and oppose it to the kerygmatic teachings about the future. Parabolic allusions (as can also be found in Hebrew genre *Mashal*, an allegory) are the tremendous futural proclamations and the primary way of presenting the mystery of the Kingdom of God in the gospels. The time of the kerygmatic way of describing an event (for example, theological teachings of St. Paul) is now (present), while parables (for example the one by Jesus) describe infinitely later (future). This is because theological kerygmatic language always appears after the event, *post festum*, and parabolic language appears before, *ante festum*. Kerygma is a talk that deals with teachings, the parables with paradoxes, the eschatology is the mode of the former, while the latter performs a form of messianicity; the first one uses relatively clear, syllogistic propositions and logical language, while the second uses wild metaphoric expressions.

A parable, Ricoeur (2003) tells us, is a metaphorical process worked into a narrative form. As such, it offers new possibilities for a post-metaphysical expression of transcendence (Vodičar 2017). A parabolic metaphor, in the strangeness of its plot, institutes a shock that re-describes reality and opens for us a new way of seeing and being. The Kingdom of God is not »what happens« in the story but how we do not understand it: a misunderstanding that the parables provoke despite the completely coherent narrative. What happens, despite its everyday setting and circumstances, is not understandable; despite the perfect intelligibility, the parable brings only confusion. Even more, it is »extravagant«. This form of metaphorical process opens an otherwise matter-of-fact situation to an open range of interpretations and to the possibility of new commitments.

However, parables do not exist solely as a biblical genre; modern literature is obsessed with them, as we saw from diagnosis set by Badiou, the previous century was a century of the poetics of waiting, and the poetics of threshold. The completely new theatrical genre – a theater of waiting – did emerge; the threshold was the locus of the song, and the poetics were aimed at the ever-distant future. Why does this phenomenon called »poetics of waiting«, a renewed Jewish forming of future as an endless play of differences, appeal to modern man? The answer must be the parabolic logic inherent to the language. Derrida famously said about Kafka that his writings evoke more of the coming and futural [*fait surgir plus d'avenir*] (Derrida 2007, 34) than any other. This is the form of a parable, which perfectly reflects the parabolic nature of language. It hides more than it reveals; it brings

questions and confusion. Kafka's⁵ *Parabeln und Paradoxe* are opening the doors of the future in such a way that we have to constantly ask ourselves if we heard correctly, since the parabolic language functions as hinting, and not claiming,

»it is not even excluded that no one, no One, nobody, ever called any One, any unique one, anybody. The possibility of an originary misunderstanding in destination is not an evil, it is the structure, perhaps the very vocation of any call worthy of that name, of all nomination, of all response and responsibility.« (34)

This is worth emphasizing again: the unpredictability of the future for Derrida doesn't cause the paralysis of praxis; it even acts as a source of ethical demand.

All that remains is, therefore, a bare hope, stripped of every knowledge. This is the demarcation line between messianic and apocalyptic speech, while the latter knows much, in some cases even the date, it works as an unveiling, removing of the veil (Derrida 1984; Cixous & Derrida 2002), the former stays completely in the dark. Derrida is, therefore, quite compatible with Jewish revelation, although his expectation remains even more emptied of almost any determination. Jews regard themselves as the ones whose job is to prepare the path. The history of Jewish messianic hopes is a history that is full of confusion and disappointments. That is why they often regard their vocation as a tragic awareness that nothing is going to come. Derrida does not form a messianism, but only a messianicity without messianism. The messianic is anterior to each and every concrete messianism; as such it is even beyond deconstruction. The messianicity is an experience of the future, as such. This stance consists of affirming the promise without the content (the promised), the promise that is structurally inherent in language. For Derrida, the forthcoming justice remains impossible; the promise is the true sign of heterogeneity of the present that cannot be presented. This is clearly not in line with the orthodox Jewish stance on revelation, but he is near proximity to Maurice's Blanchot's *Writing of disaster*, one of the truly futural expressions of the previous century, in it we can find an amazing interpretation of the messianic essence as a nonoccurrence. The future is here but cannot be accepted as such; the same can be said for the present. When the Messiah arrives at the gates of Rome among the beggars and lepers, he is recognized (despite being incognito) and asked »When will you come?« His being there is, then, not the coming« (Blanchot 1995, 141–142). The Messiah guarantees nothing with his presence; the fact that he came and will come guarantees no presence whatsoever; it brings only the future. And the Messiah's answer backed up with an authority of a presence, »Look at me, I did come today«, cannot negate the obligation to wait and await. According to Blanchot, awaiting

»is not related to the future any more than it is related to an inaccessible past — is also the awaiting of awaiting, which does not situate us in a pre-

⁵ Regarding the short story *Before the Law* Derrida remarks, that with its possibility that there will always be other doorkeepers represents a perfect literary metaphor for the infinity of *différance* (1992, 211).

sent, for »I« have always already awaited what I will always wait for: the immemorable, the unknown which has no present, and which I can no more remember than I can know whether I am not forgetting the future — the future being, my relation with what, in what is coming, does not come and thus does not present, or re-present itself.« (117)

To exist is to await (for the conclusion of existence, if nothing else), and that is why to exist poetically means to refer to the existence in the futural form: the impossible task to project ourselves therefore always remains ahead of us.

References

- Agamben, Giorgio.** 2005. *The Time That Remains*. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain.** 2007. *Century*. Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, Walter.** 2007. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Blanchot, Maurice.** 1995. *The Writings of Disaster*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Caputo, John D.** 2013. *Truth*. London: Penguin Books.
- Cixous, Hélène, and Jacques Derrida.** 2002. *Veils*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques.** 1984. Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy. In: *Oxford Literary Review* 6, no. 2:3–37. <https://doi.org/10.3366/olr.1984.001>
- . 1992. *Acts of literature*. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge.
- . 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1994. *Spectres of Marx*. London: Routledge.
- . 1997. *Politics of Friendship*. London: Verso.
- . 1998. *Archive Fever*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2005. *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- . 2007. Abraham the Other. In: Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, eds. *Judeites: Questions for Jacques Derrida*, 1–35. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques and Maurizio Ferraris.** 2001. *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.
- Fukuyama, Francis.** 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gibbs, Robert.** 2001. Returning/Forgiving: Ethics and Theology. In: John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon, eds. *Questioning God*, 73–91. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin.** 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere. *Bogoslovni vestnik* 73, no.4: 495–505.
- Nietzsche, Friedrich.** 2005. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul.** 2003. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. London: Routledge.
- Yerushalmi, Yosef Hayim.** 1993. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4: 565–576.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 357—365

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 2-22:165.62

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Rossner>

Christian Rößner

Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation

Mistika namesto metafizike: Marionova fenomenologija razodetja

Abstract: In a dense and important text that has recently been published in the Vienna Yearbook for Philosophy, Jean-Luc Marion treats the topic of the complex relationship between phenomenology and theology by inquiring into the philosophical status of mysticism. Whereas the concept and meaning of the mystical commonly have become problematic and suspicious, Christian faith remains based on the »revelation of the mustêrion« (Rom 16, 25). If, in this sense, theology is always already a mystical one, it has to take into account the specific phenomenality of such a manifestation of the mystery the Bible is testifying. By learning from phenomenology to better see what there is being given, theology can help phenomenology to become clear-eyed and to be no longer blinkered by transcendental restrictions of classical apriori-metaphysics.

Key words: mysticism, metaphysics, phenomenology, revelation, God

Povzetek: V zgoščenem in pomembnem članku, ki je nedavno izšel v *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Jean-Luc Marion obravnava področje kompleksnega odnosa med fenomenologijo in teologijo skozi raziskovanje filozofskega statusa mistike. Medtem ko sta v splošnem pojem in pomen mističnega postala problematična in sumljiva, pa krščanska vera ostaja utemeljena v »razodetju skrivnosti (mysterion)« (Rim 16,25). Če je v tem smislu teologija že vedno mistična, mora upoštevati specifično pojavnost (fenomenalnost) takšnega razodevanja skrivnosti, o kateri pričuje Sveto Pismo. Teologija se od fenomenologije uči bolje videti to, kar se daje, s svoje strani pa fenomenologiji pomaga, da ta razširi svoj pogled in se ne pusti utesnjevati skozi transcendentalne omejitve klasične apriorne metafizike.

Ključne besede: mistika, metafizika, fenomenologija, razodetje, Bog

The classical form of philosophical thinking about God is called metaphysics, so that the concept of metaphysics seems to be coextensive with the concept of philosophical theology. The question is if this classical form is the only one, the

only possible and hence necessary form of thinking of and about God or the Divine: Do we have to do metaphysics when we think of and about God?¹ Or can the Λόγος, that for Christian thinking is God himself, be rationally expressed not in the logic of metaphysical *theology* but in a kind of post- or nonmetaphysical *theo*-logy which would be no longer dependent upon metaphysics and its philosophical presumptions and pretensions.²

To answer that question a precise definition of metaphysics is needed. Understood in the broadest sense of the word, metaphysics is concerned with everything that cannot be taken up in physics. Metaphysics in this widest and vaguest, *post*- or even *trans*physical sense means precisely the supernatural, what is above, beyond or behind physical nature, τὰ μετὰ τὰ φυσικά (Heidegger 1983, 36–87; Tengelyi 2014, 29–45). In this supersensory sense every philosophy that is not identic with natural science and therefore transcending strictly empirical knowledge is metaphysical by itself, by its transnatural nature. And insofar as God is not part of that nature to which we have an experimental access, every thinking of and about the Divine is metaphysical by being an intellectual access to the transcendent.

But beside this generic definition, that is far too unspecified, there is another definition of metaphysics that is much stricter and much more helpful to better understand and interpret the tradition and history of philosophical thinking (Marion 1983; 2001, 217). Already in Aristotle the πρώτη φιλοσοφία that became used to be called metaphysics later, is concerned not only with everything that there is and insofar as it is – τὸ ὄν ἢ ὅν – but as well with its principles and the highest causes of being. By inquiring into the most universal aspects and structures of being as such and in general, metaphysics is also thinking an eminent and specified being that is, but *par excellence*. This indissoluble entanglement of the most universal – *metaphysica generalis* or ontology – and its highest unity – *metaphysica specialis* or philosophical theology – can be summed up with Rémi Brague and Jean-François Courtine who have established the notion of a *katholou-protologic structure* of Aristotelian metaphysics (Brague 1988; 110; 194; 271; 391; 513–515; Courtine 2003, 192–194; see also Tengelyi 2014, 46–83). As a typological feature this interdependency of ontology and theology has been continued by medieval scholasticism and modern rationalism, despite the crisis of metaphysics that is marked by Kantian criticism, calling into question precisely the possibility of metaphysics as rational science. From Kant to Levinas the word, term and notion of metaphysics kept a certain ambiguity (Levinas 1972, 76; 1984, 18–19; Rößner 2018a, 95–97; 130–131), where a kind of pre-critic or old-fashioned metaphysics is criticised by a new form of critical or ethical metaphysics still to come. But it was Heidegger in *Identity and Difference* who made the attempt to under-

¹ For the question: »Does Christianity Need Metaphysics?« see the instructive symposium with Rémi Brague & Jean-Luc Marion, held November 6, 2014, at the Lumen Christi Institute, University of Chicago (accessible via: <https://www.youtube.com/watch?v=Xlan-yjUcxA>).

² Marion 1982, 197: »La théologie ne peut accéder à son statut authentiquement *théologique*, que si elle ne cesse de se défaire de toute *théologie*.«

stand the intrinsic affiliation of ontology and theology or »theio-logy«³ in classical metaphysics, where being always already appears as a cause or ground:

»Because Being appears as ground, beings are what is grounded; the highest being, however, is what accounts in the sense of giving the first cause. When metaphysics thinks of beings with respect to the ground that is common to all beings as such, then it is logic as onto-logic. When metaphysics thinks of beings as such as a whole, that is, with respect to the highest being which accounts for everything, then it is logic as theo-logic.« (Heidegger 2002, 70–71)⁴

It is not the least merit of Jean-Luc Marion to have taken up this famous Heideggerian thesis of *the onto-theo-logical constitution of metaphysics* as a historian of early-modern philosophy: As a hermeneutical principle Marion made Heidegger's insight into the onto-theological character of occidental thought fruitful for a differentiated re-reading of canonical texts and authors as Descartes first of all in whose work Marion analysed *the metaphysical prism* (Marion 1986a). But insofar as Marion is not only an eminent historian of Cartesian thought, but himself a thinker who is theologically ambitious and inspired by phenomenology, there is still another question that is posed in this connexion by Heidegger: »Someone who has experienced theology in his own roots, both the theology of the Christian faith and that of philosophy, would today rather remain silent about God when he is speaking in the realm of thinking.« (Heidegger 2002, 54–55)⁵

The onto-theo-logical character of metaphysics has become highly questionable, for Heidegger as well as for Marion. Whereas the former accuses metaphysics of a misjudgement of the ontological difference, Marion is a disciple of Levinas in accusing onto-theology of another misjudgement: the metaphysical concept of God as *causa sui* implies a kind of ontological contamination of God.⁶ The problem of onto-theological metaphysics is not to think unreasonably about being, but to think unreasonably, that is: all too reasonably about God. Metaphysics is very well able to establish a supreme principle, a first cause, a last *telos*, that at the end of the *quinque viae* of Saint Thomas Aquinas everybody was used to call God. But that by the means of metaphysics we can identify the highest point in which all lines of our thinking consequently converge, does not mean by itself, that this po-

³ Heidegger 1977b, 195: »Theiologie«.

⁴ Heidegger 2006, 76: »Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik«; see also Gondek and Tengelyi 2011, 353–357.

⁵ Heidegger 2006, 63: »Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.«

⁶ Levinas 1974, x: »Mais entendre un Dieu non contaminé par l'être, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie.« see also Rößner 2018b.

int that is necessary for our finite reason and made possible by this very reason, is identic with the point where God the Infinite comes to our finite minds. It is the job of metaphysics and onto-theology to identify among all the beings one being that perfectly fits the requirements of a supreme principle or transcendental ideal and therefore could be called God. But that so-called God is logically a God of our own graces! When God is thought by the ways and means of onto-theology, then we think the highest possible vertex that crowns, and by crowning supports, the round arch of reasoning. The Quasi-God of metaphysics is and cannot be unconditioned, because he is subject to the conditions of possibility our reason is stipulating for its highest, highest possible principle. So, if God as God is what is absolutely unconditioned, He cannot be transcendently conditioned by conditions of possibility. We have to decide: when we want to save the absoluteness of God who is sovereign and does not accept any conditions a conditioned and finite reason is dictating, then God is no more possible. No more possible in the strict sense and definition of metaphysical possibility: A self-revealing God, who comes to mind, but from the outside of the mind, who gives himself, but by himself, is not and cannot be the proven or postulated God of metaphysics. If God is really God and not an idea, ideal or idol of thought, He will always and exactly be the one who, in this well-understood sense, is impossible, that means: impossible for us, for our capacities of thought (Marion 2004; 2006; 2010a; 2010b). *Si comprehendis*, said Saint Augustine (*Sermon* 117), whatever you comprehend within the reach of reason, *non est Deus* (Marion 2008, 392; Grondin 2017, 2). It is not God, because only God Himself can decide and say if His modesty is katabatically or kenotically humble enough to take the seat and place metaphysics has reserved for Him. Metaphysics is the way to think God as possible. But no being here on earth is qualified to define what is possible for God and what it is not. You would have to be God to be able to say that something is impossible for Him. God does not have to respect the conditions of possibility all our possible thinking about God naturally has to respect. God is not necessarily what appears to us to be that what could be called God. So, God is impossible for us because, par definition, nothing is impossible for Him (Lk 1, 37; see Marion 1989 and Marion 2018a, 91). God is greater than the heart (1 Jn 3, 20), greater than the mind, greater than the largest concept, even that of being (Marion 2018a, 83). That is not to say that God is not, but that when we think about God we strictly think about the Unthinkable.

The necessary failure of the possibilities of onto-theological metaphysics in the face of the auto-manifestation of a self-revealing God marks the starting point where Marion's philosophy of religion commences, beginning with *Idol and Distance* and *God without Being*. In the frame of this paper Marion's rich and original thought cannot be expounded, so that it is advisable to give a short presentation of a text that has recently been published in the *Vienna Yearbook of Philosophy* (Marion 2018a). In this dense and important essay Marion presents mysticism as an alternative to metaphysics.⁷

⁷ The presentation of this paper paraphrases Marion's argumentation.

Whereas the concept and meaning of the mystical commonly are considered problematic and suspicious, Christian faith remains based on the »revelation of the *mustêrion*« (Rom 16, 25). To Christian faith and to Christian theology »it is given to know the mysteries of the kingdom of heaven« (Mt 13, 11). But if, in this sense, theology must become the mystical one it always already is, theology has to take into account the specific phenomenality of such a manifestation of the mystery the Bible is testifying (Marion 2018a, 73–74).

For a first determination of the mystical a famous sentence of Wittgenstein's *Tractatus* (6.522) is to be remembered: »There is indeed the inexpressible. It manifests itself. It is the mystical«⁸. Whereas common sense insists that the inexpressible that cannot be put into words cannot become visible either, Wittgenstein points out that there are things that cannot be said, but shown, insofar as they show themselves by, in and from themselves. The problem of the mystical is not that in mystical language we speak without saying anything, but on the contrary that we are not capable to adequately say, express and put into words what nevertheless does not stop to show and manifest itself by, in and from itself. Mystical experience makes no illusions, it has no voice to adequately articulate what it sees show itself. If theology as well has to speak and think about things that are actually unspeakable and unthinkable, because they can be seen for now only darkly as reflections in a mirror (1 Cor 13, 12), theology is inevitable on the border to the mystical and must meditate the phenomenal setting of what manifests itself without being expressible and what appears without being illusion or a mere apparition (Marion 2018a, 74–75).

Now there is a philosophical enterprise whose concern is precisely to reveal the invisible and that is phenomenology. To quote the famous paragraph 7 of *Being and Time*:

»What is it that phenomenology is to »let us see«? What is it that must be called a »phenomenon« in a distinctive sense? What is it that by its very essence is *necessarily* the theme whenever we exhibit something *explicitly*? Manifestly, it is something that proximally and for the most part does *not* show itself at all: it is something that lies *hidden*, in contrast to that which proximally and for the most part does show itself; but at the same time it is something that belongs to what thus shows itself, and it belongs to it so essentially as to constitute its meaning and its ground.« (Heidegger 1962, 59)⁹

Even if Heidegger probably does not have in mind the problem of the mystical,

⁸ Wittgenstein 1984, 85: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische«.

⁹ Heidegger 1977a, 35: »Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht.«

his classic definition of phenomenality shares its paradox: to think what shows itself requires also thinking what does not show itself but is constitutive for everything that shows itself. To gain the visible, phenomenology has to get involved in that invisible which constitutes all visibility. That is why the unspeakable we cannot talk about requires much more than our silence (Marion 2018a, 76).

The consequence of this is not that theology has just to adopt the methods of phenomenological philosophy. On the contrary, Marion quotes Heidegger, for whom »the concept of a Catholic phenomenology is even more absurd than the concept of a Protestant mathematics« (Heidegger 1982, 20; see also Marion 2018a, 76)¹⁰. When they get into touch with theology, philosophy and phenomenology must stay true to their own rules of which methodological atheism is the most important. For Husserl the transcendental reduction that is practised by phenomenology implies the suspension of all transcendence, of the »horizontal transcendence« of the mundane object as well as of the »vertical transcendence« of a God who is cause and ground of the world and all its objects. God is not part and no possible theme of phenomenology, because God does not appear in the immanence of phenomenal consciousness (Marion 2018a, 78–79).

To skip other difficulties that deal with the deeply problematic character of our access both to the objective world and to the non-representational Other, it seems to have to be stated that we face a multiple blockade that stems from the transcendental character of egoity and does not allow any access precisely to the three main domains theology is concerned with: God as self-revealing Creator, the created world as »book of nature« written by God, and the social world of creatures living a non-solipsistic life (79–80).

Marion's phenomenology does not give up the Husserlian principle of methodological atheism. But there is a change or shift in phenomenology itself that does not result from any »theological turn« (Janicaud 1991) of phenomenology. It is not a kind of ideological takeover of phenomenology by theology, but rather a nearly involuntary and spontaneous self-development of phenomenology which begins to extend over areas of thought that traditionally refer to theology. These advances and attempts of a revised and renewed phenomenology can be summarized with Marion formulating as new principle that there is the more givenness the more there is reduction (Marion 2018a, 82). If we want to take serious the Heideggerian definition of the phenomenon as that which shows itself in, by and from itself, and if we accept that doing phenomenology means ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: »to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself« (Heidegger 1962, 58; also Marion 2018a, 81)¹¹, then we have to further investigate in this self of the phenomenon. The self of the phenomenon manifests itself from itself: καθ' αὐτό. But what manifests itself shows itself from

¹⁰ Heidegger 1975, 28: »Der Begriff einer katholischen Phänomenologie ist jedoch noch widersinniger als der Begriff einer protestantischen Mathematik«.

¹¹ Heidegger 1977a, 34: »Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen«.

itself only in the exact measure as it gives itself. That something shows itself is only possible if it first gives itself. »Everything that shows itself gives itself, even though not everything that gives itself shows itself« (Marion 2018a, 82).

This Marionian development of phenomenology that prioritizes the donation of givenness implies an understanding of reduction that does no more block methodologically all access to transcendence. When transcendence comes to mind by giving itself, phenomenology has to open or widen the eyes without contradicting the methodological atheism which attached the legitimacy of appearance to the degree of phenomenal givenness.

This first and basic development is accompanied by at least two corollaries (82–83): first, when phenomenological reduction is carried out in accordance to the criteria of givenness, then there is no need to directly link the phenomenological enterprise with ontical or ontological questions (82). Insofar as phenomenology enters the heritage of metaphysics, (the question of) God is cleared and liberated from any onto-theological constrictions. The second consequence consists in the refusal of every identification of phenomenality and objectivity. A phenomenon that shows itself only insofar as it gives itself appears much more as an incidental occurrence that is just happening and as a brute fact than as a permanently subsistent object. Instead of the Kantian differentiation of all objects into *phaenomena* and *noumena* we have to differentiate between those (poor) phenomena that appear as mere objects, and those (rich or saturated) phenomena that manifest themselves as true and unpredictable events. Such an *evenemential* transformation of phenomenology entails a new understanding of possibility: the possible is no more that which does not contradict its transcendental conditions and can therefore be anticipated by the constituting synthesis of the subject to which it remains subjected, but rather the opposite, that is: what remains impossible for us insofar as it is an event that is not impossible in itself, but precisely in its evenemential character something absolutely unexpected and surprising (Serban 2016) that can neither be anticipated nor represented in the presence of our mind and consciousness (Marion 2018a, 83).

From these deep Marionian modifications of the original notions of phenomenology two figures emerge: the saturated phenomenon and the successor of the former transcendental subject that Marion calls the *adonné* and who is both: gifted and giving himself. Without explaining in the frame of this paper these rich and complex figures in further detail (84–88), the point of convergence shall finally be sketched where a phenomenology that is reformed in the sense of the primacy of the given over objects being given, may meet mystical theology.

Theology has always been based on the terms and current concepts of each epoch, but with the aim of better responding and corresponding to what theology is all about. Among these terms and concepts, special consideration traditionally has been given to the term and concept of being in the sense of metaphysics. But if and because Christian theology is and remains centered around the self-revelation of God in Jesus Christ, it must be taken into account that this reve-

lation is treated in the Bible as an affair of divine self-manifestation, that is: as donation and givenness. In this sense, the biblical character of revelation is radically phenomenal. The terms and concepts theology may use to speak about a revelation that is the event of all events, do not have primarily to respond and correspond to mere objects, but to that over-saturated phenomenon, to that paradox of paradoxes that is absolutely impossible for us (88).

If this phenomenologically evenemential character of the Christ and the modi of his manifestation as the Son of God make necessary such a phenomenological consideration of revelation (92–93), theology could learn from phenomenology to become mystical and close the eyes to see better what there is – not an object but being given. And in return: such a mystical theology could help phenomenology to become clear-eyed and to be no longer blinkered by transcendental restrictions of classical apriori-metaphysics (94).

References

- Aubenque, Pierre.** 1962. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF.
- Brague, Rémi.** 1988. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF.
- Courtine, Jean-François.** 2003. *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF.
- . 2005. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin.
- Gondek, Hans-Dieter, and László Tengelyi.** 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Grondin, Jean.** 2017. Augustine's »Si comprehendis, non est Deus«: To What Extent is God incomprehensible?. *Analecta Hermeneutica* 9, 1–13.
- Haefner, Gerd.** 1981 [1974]. *Heideggers Begriff der Metaphysik*. Pullacher philosophische Forschungen 10. München: Johannes Berchmans.
- Heidegger, Martin.** 1962. *Being and Time*. Transl. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- . 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977a. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, I. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977b. Hegels Begriff der Erfahrung. In: *Holzwege*, 115–208. Gesamtausgabe 5. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Transl. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . 2004 [1983]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe 29/30. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2002. *Identity and Difference*. Transl. Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2006. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz*, 51–79. Gesamtausgabe 11. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Janicaud, Dominique.** 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- Levinas, Emmanuel.** 1972. Humanisme et anarchie. In: *Humanisme de l'autre homme*, 65–82. Montpellier: Fata Morgana.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. *Phaenomenologica* 54. La Haye: Nijhoff.
- . 1984. *Transcendence et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides.
- Marion, Jean-Luc.** 1977. *L'Idole et la Distance: Cinq études*. Paris: Bernard Grasset.
- . 2002 [1982]. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- . 1983. Du pareil au même, ou: comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie. In: *Martin Heidegger*, 177–191.

- Cahiers de l'Herne 45. Michel Haar, ed. Paris: Éditions de l'Herne.
- . 1986a. *Sur le prisme métaphysique de Descartes: Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. Paris: PUF.
- . 1986b. La fin de la fin de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique* 42:23–33. <https://doi.org/10.7202/400214ar>
- . 1989. À Dieu, rien d'impossible. *Communio* 14:43–58.
- . 1993. Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94:189–206.
- . 2001. Entretien du 3 décembre 1999. In: *Heidegger en France, II: Entretiens*, 210–227. Dominique Janicaud, ed. Paris: Albin Michel.
- . 2004. L'impossible pour l'homme – Dieu. *Conférence* 18:326–329.
- . 2006. L'irréductible. *Critique* 704/705:79–91.
- . 2008. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.
- . 2010a. L'impossibilité de l'impossible: Dieu. *Archivio di Filosofia* 78:21–36.
- . 2010b. L'impossible ou le propre de Dieu. In: *Certitudes négatives*, 87–138. Paris: Bernard Grasset.
- . 2011. Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie. *Archivio di Filosofia* 79:11–21.
- . 2012a. La question de l'inconditionné. In: *Dieu en tant que Dieu*, 239–261. Philippe Cappellet-Dumont, ed. Paris: Cerf.
- . 2012b. Qu'attend la théologie de la phénoménologie?. In: *«Nous avons vu sa gloire»: Pour une phénoménologie du Credo*, 13–31. Nicolas Bauquet, Xavier d'Arodes de Peyriague, and Paul Gilbert, eds. Bruxelles: Lessius.
- . 2013. Du fondement de la distinction entre théologie et philosophie. In: *Praedica Verbum: Scritti in onore del Cardinal Gianfranco Ravasi nel suo 70° compleanno*, 175–187. Marco Garzonio, ed. Milano: Ambrosianeum.
- . 2015. Doubler la métaphysique. In: *Métaphysique et christianisme*, 167–186. Paris: PUF.
- . 2016. *Givenness & Revelation*. Transl. Stephen E. Lewis. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018a. Mystik – oder: Was die Theologie sehen lassen kann. Transl. Christian Rößner. In: *Das Heilige: Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie*, 73–94. Wiener Jahrbuch für Philosophie 49. Michael Hofer and Rudolf Langthaler, eds. Wien: new academic press.
- . 2018b. *Das Erscheinen des Unsichtbaren: Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*. Transl. Alwin Letzkus. Freiburg: Herder.
- Rößner, Christian.** 2018a. *Der »Grenzgott der Moral«: Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*. Phänomenologie: Kontexte 26. Freiburg: Karl Alber.
- . 2018b. Gott ohne Sein? Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion. In: *Das Heilige: Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie*, 97–123. Wiener Jahrbuch für Philosophie 49. Michael Hofer and Rudolf Langthaler, eds. Wien: new academic press.
- Serban, Claudia.** 2016. Surprise et saturation. *Alter* 24:69–80. <https://doi.org/10.4000/alter.424>
- Tengelyi, László.** 2014. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Karl Alber.
- Winter, Stefan.** 1993. *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*. Symposion 96. Freiburg: Karl Alber.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1984. *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 367—379

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 165.62:111.8

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Klun>

Branko Klun

Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology

Transcendenca in priznanje: Vprašanja glede Marionovega obrata v fenomenologiji

Abstract: Marion gives a new interpretation to the phenomenological notion of givenness (of a phenomenon) by attributing to this phenomenon a »self« which is, in a certain sense, independent from and prior to its reception by the subject (as »the gifted one«, *adonné*). In this way, Marion pleads for a phenomenological turn which can also be described in terms of counter-intentionality and counter-method. However, this turn is not a logical necessity, but a (rationally grounded) decision which the subject, or *adonné* has to make. In this paper I would like to interrelate this decision to the notion of acknowledgement. The *adonné*, by acknowledging the priority of givenness over its own receiving capacities, adopts the attitude of humility in every relation to reality (not understood ontologically, but in its »saturated« phenomenality). This attitude is of fundamental importance with regard to (the possibility of) the phenomenon of revelation.

Key words: Phenomenology of Religion, Marion, Levinas, Transcendence, Givenness, Counter-Intentionality

Povzetek: Marion poda novo razlago fenomenološkega pojma danosti (nekega fenomena), ko fenomenu pripiše nasebnost, ki je neodvisna in predhodna sprejetju s strani subjekta (kot »obdarjenega«). Na tej osnovi zagovarja fenomenološki obrat, ki ga opiše tudi s pojmi proti-intencionalnosti in proti-metode. Toda ta obrat ni logična nujnost, temveč (razumsko utemeljena) odločitev, ki jo mora napraviti subjekt (oziroma obdarjeni). V tem prispevku želim povezati to odločitev s pojmom priznanja. Ko obdarjeni prizna prioriteto danosti pred sposobnostjo lastnega sprejetja, zavzame držo ponižnosti v odnosu do resničnosti (pri čemer slednje ne gre razumeti ontološko, temveč v njeni »nasičeni« fenomenalnosti). Takšna drža je temeljnega pomena za odnos do (možnosti) fenomena razodetja.

Ključne besede: fenomenologija religije, Marion, Levinas, transcendenca, danost, proti-intencionalnost

There is a legitimate question as to whether the »turn« of French phenomenology toward »excessive« phenomena – with its subsequent abandonment of intentional correlation as one of the pillars of classical phenomenology – is not the result of a hidden theological agenda which has invaded phenomenology, a rigorous and universal science. Are we dealing with a theological turn, coming from outside of phenomenology, as suggested in the famous critique of Janicaud (2000)? Or is this turn the result of a development within phenomenology itself, which found itself having to respond to the paradoxical givenness of various excessive or »transcendent« phenomena, and having to abandon its classical methodological presuppositions in order to be faithful to its original vocation: to allow us to see phenomena as they show themselves, in and from themselves? In the second case the proximity between phenomenology and theology would be incidental, referring mainly to the structural similarities between a passive subject and the superabundant givenness of paradoxical phenomena.

In this paper¹ I argue for this latter position. From Husserl's very conception of phenomenology there has been a fundamental ambiguity concerning the phenomenological reduction. It pursues two distinct, but interrelated objectives: on one hand, it is oriented towards the »things themselves« (or to the »phenomena themselves« in Heidegger's version), where »themselves« stands precisely for the priority of phenomena over the subject which seeks to »subject« or subordinate the phenomena to its own will and domination. On the other hand, adequate phenomenological knowledge, as the final goal of the phenomenological reduction, is an act of the subject, of the consciousness, which breaks with the naïve realism that overlooks the exemption of the subject (or of the consciousness) from the world of objects. The phenomenological reduction reduces such presumed objects to their givenness to consciousness, but this process of »bringing back« to the subject nevertheless seeks to safeguard the original truth (more »objective« than the truth within a supposed objective world) of these phenomena.

There is, however, a constant tension between the two objectives. If we ascribe a horizontal structure to knowledge or to the understanding performed by consciousness (or to *Dasein*), then this (intentional) horizon takes on a transcendental role. It becomes the condition of possibility for any knowledge or understanding of phenomena. But how are we to come to the phenomena themselves if they can only appear within the horizon opened by the knowing subject? The need to overcome the transcendental role of the subject can be observed in the phenomenological development of Husserl (by recognizing various forms of passivity in the process of phenomenological constitution) and even more radically in the »turn« (*Kehre*) of Heidegger. Heidegger deposes *Dasein* from its central position in *Being and Time* and attributes to Being the priority and initiative of disclosing and giving itself. However, Being – as Levinas and Marion rightly observe – still functions as a (transcendental) horizon for the understanding (or consti-

¹ This paper was written in the context of the research project The Return of the Religious in Postmodern thought as a Challenge for Theology (J6-7325), and was financially supported by the Slovenian Research Agency.

tution) of beings (entities). The deposition of the subject in a post-foundational phenomenology does not necessarily lead to the renouncement of the transcendental approach as such.

Here precisely lies the problem for Levinas, who tries to introduce a reversal or a turn within phenomenology itself. Even if he offers several studies on passive elements in Husserl's phenomenology (ranging from sensibility and embodiment to the paradoxical nature of time consciousness), his central argument remains tied to the paradoxical phenomenon of the face, in front of which the transcendental approach experiences its most evident failure. It is true that there are other motives in Levinas' engagement with phenomenology and that his quest of transcendence has indubitable religious implications – something which may be suspicious for Janicaud. Still, Levinas seeks to remain within the methodological boundaries of phenomenology, and to challenge these implications from within.

In this paper, I will start with Levinas' »turn« within phenomenology, which he describes as an inversion of intentionality, and then proceed with Marion's turn, which introduces a methodological reversal in the very idea of the phenomenological reduction. It is evident that such a reversal, which grants the priority of otherness or givenness over that of the receiving subject, offers new possibilities of dialogue with the phenomenon of religion, which is structured in a similar way: as a priority of transcendence over the subjectivity of the self. But how can such a turn within phenomenology be justified? On which presuppositions is it based? How can an active and knowing subject end up with the conclusion that it is the passive receiver of a prior and transcendent givenness? For this purpose, I would like to introduce the component of acknowledgement. If knowledge – as a fundamental notion and the goal of any philosophical enterprise – tends to capture the object of its knowing and to reinstate the knowing subject in its transcendental role, there is also a moment of acknowledgement which is different than the act of knowing itself. The acknowledgment of a transcendent otherness, or a paradoxical givenness, comes close to the notion of decision, but it is the decision of someone who has been passively confronted with a claim from outside of the self, and who has to respond to this claim. The methodological turn which follows such an acknowledgment is not a rational necessity, as it includes the freedom of response. But let us develop the argument in close connection with Levinas und Marion.

1. Levinas and the inversion of intentionality

For Levinas, the face of the other (person) represents an exception among the phenomena which constitute the world, and it is even characterized as a »pure hole in the world« (Levinas 1994, 198). There is no intentionality that could adequately correlate with the face of the other, not even the intentionality of sensibility (and enjoyment) which, in Levinas' early works, is considered as prior to the theoretical intentionality of Husserl's phenomenology. However, the face

does not remain a pure negation, or a mere deficit, because it is able to affect the subject, to ethically »manifest« it. »The face speaks«, writes Levinas (1969, 198). When confronted with the ethical call of the other – prior to any word being spoken – the subject finds itself in the passive position of being called to responsibility prior to its own initiative and activity. It is deposed from its central and transcendental position. The primacy of the other leads to a methodological reversal which can be observed in the transition from Levinas's first major work *Totality and Infinity* to his second major work *Autrement qu'être*. The notion of the exteriority of the other is replaced and radicalized by the specific interiority (and temporal priority) of the other within the (ethical) subject itself: it is always already penetrated by the other; there is a fission within the subject (the-Other-in-the-Same). The broken ontological identity is replaced by an ethical subjectivity qua responsibility. This responsibility, writes Levinas, is »irreducible to consciousness of ..., and describable, if possible, as an inversion of intentionality« (1991, 47).

With the notion of »inversion« or »bouleversement« (1994, 196) of intentionality, Levinas tries to express the paradox of being in relation to something that (infinitely) transcends the (finite) understanding of the subject. Levinas wants to see this inversion as a methodological program: instead of starting with my consciousness and its understanding (as the obvious point of departure), I have to start from the Other, from beyond my Self. In my responsibility (in my interiority) I discover the call that preceded me in the same way that I discover (in my exteriority) that the face of the Other possesses a specific transcendence which cannot be reduced to an intentional meaning within my consciousness.

But is such an inversion or reversal of intentionality really possible? One could argue from the standpoint of classical phenomenology that intentionality refers to the very fact of understanding, and that an inversion can only be a metaphorical way of saying that my consciousness understands that it is being regarded or called by the other. There can be no »inversion of intentionality«, but only the »intentionality of inversion« (Welten 2004, 89–90). I can objectify my neighbor through the meaning-bestowal of my consciousness, or I can understand him as transcendent, as truly other and irreducible to any meaning that I may impose on him. Even in this second case we still have an understanding – it is the understanding of what we do not, or cannot, understand.

This is precisely the objection which comes to Levinas from hermeneutics. In contrast to Levinas' thesis about the violence of every understanding (to understand something implies reducing its otherness to the categories of one's own understanding), hermeneutics regards understanding as a fundamentally positive act. According to hermeneutics the only problem is that of an inadequate understanding or knowledge. The fundamental task consists in the quest for an adequate understanding – which is a way of searching for the truth. The subject always presupposes and disposes of some understanding, which creates the horizon of its openness to the world. It is within this horizon that it encounters phenomena, but it does not want to subjugate phenomena to this horizon. In the dialogical version of hermeneutics, understanding possesses a dynamic dimension, since

the horizon of understanding is constantly modified by the interaction with phenomena, and is in a never-ending quest for more adequate knowledge (and for the truth).

Levinas, in contrast, dismisses any possibility of a hermeneutical approach to the otherness (alterity) of the other. Translated into phenomenological terms, such an approach would imply the possibility of a constant improvement of the intentional approach. It would represent the search for an adequate intentionality, which would be able to respond to the other (Klun 2012). But Levinas demands more. There can be no adequate intentionality, but only its subversive reversal. Yet how can this reversal come about? Where is the point at which the subject »acknowledges« the absolute priority of the other – or where it acknowledges an alterity beyond any knowledge?

I think this reversal is not possible without a certain *decision* on the part of the subject, even if Levinas strongly opposes any active element (which a decision undoubtedly entails), since he feels this would endanger the original passive status of the subject (»more passive than all passivity«, Levinas 1991, 14). And yet, I have to decide how to respond. Confronted by the call of the other – either in the physical exteriority of his face or in the interiority of my ethical subjectivity (which amounts to the same) – I find myself compelled to respond, but an essential element of my response consists in »acknowledging« the priority of the call or, according to Mensch, in »the internalization of an alternate perspective, one that can call our own into question« (Mensch 2017, 484). It is not a contradiction to think that there is no such call. A similar situation can be described in front of the face of the other. What happens when I »see« in this face – which is also a physical phenomenon – an infinite (ethical) transcendence? This is not an obvious experience, and it is not irrational to deny it. The acknowledgment of this infinite transcendence (Esterbauer 2013) is therefore not a rational necessity, but neither is it a blind decision, or a pure leap of faith. It is motivated and justified by reason. It is reasonable to assume the paradoxical view that I can never form an adequate understanding of the other and that his infinite, ethical call can never be met adequately by my finite response.

The inversion of intentionality therefore consists in an act of acknowledgement, which never achieves the status of knowledge. To know (in the sense of intentionality) would re-establish mastery and domination over what is known (intended). To acknowledge, in contrast, has the character of a response: the acknowledgement re-acts to a prior claim or call. There is, however, no correlation between the call and the response: the acknowledgement is asymmetrical and no response (as an active decision) can offset the initial passivity of the subject. It is similar to Levinas' distinction between the »saying« and the »said« (Levinas 1991, 37). No(thing) »said« can exhaust the infinite ethical vocation implied in the act of »saying«. There is no new intentionality which could grasp what is meant with the inversion of intentionality.

2. Marion: givenness and counter-intentionality

Marion shares Levinas' critique of Husserl and Heidegger with regard to their transcendental approach and their inability to be open to genuine transcendence. But he does not follow Levinas in his assumption of the privileged role of the other (person) and of ethics (the relation to the other) as the original place for the manifestation of transcendence. Marion does not regard the face as a hole in the world, as a lack or deficit, but rather as an excess or surplus of phenomenality. This is a very important methodological move, which allows Marion to open phenomenology to the variety of ways in which phenomena can give themselves. And, his abandonment of the phenomenological demand of correlation is equally important. For Marion, the principle of correlation is a consequence of the transcendental approach, which poses limits on how phenomena can manifest themselves. That principle attests to the priority of the intention(ality) over intuition. For Husserl, authentic and adequate knowledge (in contrast to inadequate knowledge) can only be achieved when an intention is adequately fulfilled in intuition (*Anschaung*), but it would make no sense for him to speak about the excess of intuition over intention. Marion disputes the priority of intention over intuition and concedes the possibility of such phenomena which »overflow« or »saturate« intention by an excess of intuition. He refers to those phenomena – the face being one of them – as »saturated« phenomena.

This leads not only to phenomenology's extension to new types of phenomenality, but also to a radical transformation of phenomenology as such. The acknowledgement of saturated phenomena is an indicator that phenomenology can free itself from the prison of transcendentality, and that phenomena can give themselves »in themselves« beyond the conditions of possibility posed to them by the intentional subject. This requires a new understanding of the phenomenological reduction. In the version of Husserl or Heidegger the purpose of the reduction is to overcome naïve realism and bring phenomena back to the constitution of their givenness within intentional consciousness (or the constitution of beings, *Seiende*, within the prior understanding of Being, *Sein*). For Marion, the reduction is not about coming back to the subject pole, but the inverse: it leads to the original and undistorted givenness of phenomena, as and inasmuch as they give themselves in and from themselves (we cannot say the »object pole«, because the notion of »objectness« is already a problematic consequence of Husserl's transcendental reduction).

By changing the presuppositions of Husserl's phenomenology, Marion has to introduce a distinction between the phenomenon as (transcendentally) constituted by intentional acts (on the part of the subject) and the phenomenon in itself. He must grant the phenomenon its own »self« (Marion 2002a, 248), which is prior to its phenomenalization, or the appearing of the phenomenon with the aid of the subject. Here we are not dealing with the Kantian distinction between the phenomenon and the thing in itself, because there is no ontological reality outside the phenomenon. Nevertheless, without admitting this »self« to the pheno-

menon, the notion of the self-giveness of phenomena would no longer have any meaning at all. If we take for example the phenomenon of the face, which belongs to the icon-type of saturated phenomena, the intentional subject has to acknowledge a specific »self« to the face, which is the initiator of givenness and which transcends any attempt to contain (to grasp) it within the limits of the subject's intentionality. The phenomenological reduction, as Marion interprets it, does not lead to the constitution of the meaning of the face by the intentional subject, but to the self-giveness of the face beyond the boundaries of intentionality.

This reversal of the phenomenological reduction has far-reaching methodological consequences. It could be regarded as a methodological turn within phenomenology itself. Marion (7) uses expressions like »counter-method«, »counter-intentionality«, or even »counter-experience« (2008, 138). Levinas' unique experience in front of the face now becomes a universal paradigm for the relation of the subject toward phenomenal reality. This then inevitably leads to a new status of the subject or »what comes after the subject« (2002a, 249). The subject is the addressee of phenomena which give themselves according to their own initiative. There are some similarities between Levinas' subject »in accusative« and Marion's subject »in dative« (*l'adonné*, the gifted, the devoted). However, whereas Levinas insists on the radical passivity of the subject, Marion retains some active aspects of the *adonné* »who is himself received from what gives itself« (282). It is true that the *adonné* does not exist prior to the reception of givenness – in that sense he is always posterior to givenness – but, unlike the absolutely passive subject by Levinas, he must receive or assume himself. Marion rejects the criticism that he tolerates a phenomenological »experience without a subject« (2008, 123), as his overall objective is to think of subjectivity in a non-ontological and non-transcendental manner. Everything that the *adonné* »is« has been given to him, but this also includes what we can call his »active powers«. The *adonné*'s original status of passivity does not negate his ability to respond to the givenness in an active way (143). It does not preclude or diminish his freedom: his ability to will and to decide (2012, 141).

But, is Marion's position really tenable? Is it possible to substitute the phenomenological method with a counter-method, and then to transform its exceptional status (as does Levinas) into a new norm and a new normality? Could not have Marion merely fallen prey to a new form of naiveté? From which position does he speak when he assumes the self of phenomena, and describes their self-giving before and beyond the subject? How can we talk about intuitions overflowing intentions if we cannot but think intentionally (or conceptually), even when experiencing an intuition? How then is it possible to speak about the deposition of the transcendental subject if it seems to accompany and to make every kind of speaking and thinking possible? In my opinion, there is no logical necessity to perform Marion's phenomenological turn and accept the inversion of intentionality (the counter-method). But it is a possibility, and no less rationally justified than the classical phenomenology of Husserl or Heidegger. Marion's inversion implies some kind of »conversion«: there must be a »decision to see« (Carlson 2007) differen-

tly, to transcend not only the natural, but even the phenomenological attitude of Husserl. This »post-transcendental« attitude includes a specific acknowledgment: the priority of otherness or givenness over the transcendental I (ego) – even if this acknowledgement has to be performed by the I itself.

3. Decision and acknowledgement

In his lectures titled *The Idea of Phenomenology* (1907), Husserl writes that the phenomenological reduction »excludes everything that is posited as transcendent« (Husserl 1999, 63). In this immanence of intentional consciousness, however, he introduces the notion of »reelle Immanenz« which is not to be equated with the (empirical) real presence, but also is not something purely ideal. What is immanent in this way »counts as indubitable precisely because it presents nothing else, it refers to nothing ›beyond‹ itself, because here what is meant is also adequately self-given, full and complete« (63). This absolute givenness as a complete intuitive fulfilment of intention must, however, be acknowledged as such. One might say that this is a trivial claim, because what motivates Husserl is the possibility of the (objective) knowledge of reality, which according to the most basic experience is something other than me (the I) and my consciousness. Nevertheless, if the perfect phenomenological situation is one of immanence (excluding all transcendence), one could ask the question – as Levinas later does – of whether a phenomenon in its self-givenness is really something *other* than consciousness.² It is not contradictory (at least in theoretical terms) to adopt a solipsist position (mentioned by (17)), or to say along with Fichte that it is the I who posits the non-I. The consciousness has to acknowledge the intuitive givenness of phenomena as their *self*-givenness. If I see the color red (my intention or concept of »red« is fulfilled by a concrete and full intuition), I acknowledge it as a phenomenon in its own right, in its own sovereignty.

It is already at this level that the subject is called to decide and to acknowledge the otherness within the immanence of the phenomenological reduction, and, precisely since there is a situation of immanence, this decision to acknowledge could also be different. After these lectures, Husserl decided to embrace the transcendental approach which he fully developed in his *Ideen*, whereas Marion – who commented on these lectures of Husserl in depth (Marion 2011, 28) – insists on the inverse way of moving from the transcendental role of consciousness towards the self-givenness of phenomena. But, the ambiguity of the original phenomenological situation remains: it is the decision of the subject whether or not to admit and acknowledge otherness (and transcendence), or to remain closed within its own immanence.

² Husserl (1999, 41) distinguishes *within this immanence* between what is »reell« and what is (purely) intentional: »And here we will not only be concerned with what is really [reell] immanent, but also with what is immanent in the intentional sense. It belongs to the essence of cognitive experiences to have an intentio: they refer to something; they relate themselves in one way or another to an objectivity.«

Even if Marion wants to present a compelling description of what he calls saturated phenomena – and he does this in a remarkable manner – there is still a need for the voluntary decision to acknowledge them as such. Marion's understanding of phenomenology demands far more than an abstract theoretical stance: it is ultimately about the acknowledgement, about my acknowledgment that everything that »is« is given; that what we call reality is in fact a saturated phenomenality that cannot be subdued to our limitations, and that I myself am a saturated phenomenon (which is another way of expressing the traditional idea of creation, or perhaps better, createdness), because I acknowledge and recognize myself as being given to myself.³ There could also be a different, i.e. a transcendental way, which would conclude (or deduce) the necessity of the transcendental I beneath the empirical I. Kant argues that the subject must recognize the transcendental role of »I think«,⁴ which accompanies every representation, or every content of thinking. But this deduction which posits the necessity of the transcendental unity of self-consciousness is a pure act of thinking without any intuitive givenness. What is more convincing: to believe in the (necessity of the) transcendental I, or to believe that the »I« is always late with regard to it and thus given to it (even when it performs the transcendental deduction)?

The decision cannot be a blind choice. It must be a rational deliberation. It is important to emphasize the rationality of the counter-method. The paradox, which accompanies it, should not be excluded from rationality, but rather included in it. Levinas criticizes the domination of the traditional (onto)logical meaning and rationality (taken for granted), and pleads for an entirely different »structure« of meaning (the-One-for-the-Other); for an ethical rationality. With Marion (2008, 148) we could argue for a »higher reason« which is able to admit and attest to the priority of transcendence over correlative and adequate thinking. With higher reason it is possible to acknowledge a saturated phenomenon. At the same time, this acknowledgment also represents the primordial act of the self-transcendence of the *adonné*. Not that the *adonné* goes beyond himself by his own initiative. This is just a re-sponse which re-cognizes (acknowledges) the priority of the givenness which has always already (*passé absolu*) been given to the *adonné*.

Saturated phenomena are not rare occurrences within phenomenal reality. In

³ Could the term »acknowledgement« be substituted with the term »recognition«? Marion writes about this kind of recognition, or what I call acknowledgement, at the end of *Reduction and Givenness*, where he uses the term »interloqué« to characterize the subject: »I recognize myself as *interloqué* well before having consciousness or knowledge not only of my eventual subjectivity, but especially of what leaves me *interloqué*. /.../ This a priori [of a claim, BK] exerts itself all the more insofar as it is not identified, since it consists only in its pure recognition by the *interloqué*. The claim itself is attested in the recognition by the *interloqué* that it incurs a claim.« (Marion 1998, 202) However, the problem with the term recognition is that it may be burdened with an extensive philosophical history, ranging from Hegel to contemporary thinkers like Honneth or Ricoeur. The notion of recognition is normally associated with (dialectical) reciprocity, symmetry, and mutuality, but this is precisely what is not meant with our interpretation of acknowledgement as an asymmetrical and non-reciprocal relationship.

⁴ *Critique of Pure Reason*, B 131-132: »The I think must be able to accompany all the representations; for otherwise something would be represented in me that could not be thought at all, which is as much as to say that the representation would either be impossible or else at least would be nothing for me.« (Kant 1998, 246)

the development of his thought, Marion extended the notion of saturated phenomena to almost all phenomenality, and he even speaks about their banality: »The banality of the saturated phenomenon suggests *that the majority of phenomena, if not all* can undergo saturation by the excess of intuition over the concept or signification in them« (126). This acknowledgement, therefore, does not only relate to some exceptional phenomena (Alvis 2018, 45), but to the whole of reality. Everything that »is« (being, existence) has to acknowledge its origin in givenness. In this way a new kind of »ontology« becomes possible; an ontology posterior to givenness. To understand beings (*Seiende*) in their Being (*Sein*), as Heidegger would require it, presupposes an acknowledgement of givenness: it is given to the *adonné* in order for him to understand what gives itself (a phenomenon) as *being*, as *existing*. Ontology is related and, in this sense, relative to the recipient, to the *adonné* (whom Heidegger calls *Dasein*). Givenness, in contrast, is not relative, because it is prior and unconditional. For Marion, it becomes the first principle and it grants phenomenology the status of »first philosophy«.⁵ It also leads to the reversal of ontology: our understanding of being (ontology) is a response which includes the acknowledgement of an all-encompassing »giving« prior to and beyond ontology.

To acknowledge the priority of givenness leads to a kind of a Copernican reversal. Before the reversal the (transcendental) subject forms the center of reality: everything besides the subject, all of reality surrounding it, appears to be secondary and posterior. After the reversal there is the priority of »reality« – understood as everything that gives itself – over the subject. When the subject becomes conscious of itself (when it comes into »being«), it has to admit (to acknowledge) its secondary role: to be the recipient of the givenness, which is primary, and which always transcends its receptive capacities. The transcendence of givenness is prior to the immanence of the subject.

4. The Copernican reversal and its consequences for theology

It is clear that Marion's new phenomenological setting offers a favorable ground for a dialogue with theology, which is based on the phenomenon of revelation. Additionally, Marion seems to offer to Christian theology a new philosophical interpretation of reality which can be a substitute for traditional metaphysics, now widely discredited. This may even be the main objective of Marion's philosophical work, but this fact cannot be an argument to accuse him of having a hidden theological agenda.

⁵ »I thus conclude that no appearing is excepted from the fold of givenness, even if it does not always accomplish the phenomenal unfolding in it entirely. Givenness is never suspended, even if and precisely because it admits an indefiniteness of degrees. Yet again, there can be indefinite degrees of givenness but no exception from it. Givenness is thus set up, by its certitude and its automatic universality, in principle unconditioned. There could, therefore, be a ›first philosophy‹ according to phenomenology.« (Marion 2002b, 23)

Marion's Copernican reversal completely refigures the question about transcendence, which is usually associated with God, and is of central importance to every religion. We no longer have the problem of *how* – or *if* at all – we can reach transcendence, because the saturated phenomenal reality that surrounds us is »counter-experienced« as a constant givenness of transcendence. The question is rather whether such givenness which can be deemed divine revelation can actually occur. Such a revelation would still need to phenomenize itself, to become a phenomenon, but it is not something that philosophy or phenomenology could anticipate or determine in advance. Philosophy cannot preclude revelation. To put it positively: it must allow for revelation as a possibility – not in the sense of »potency«, which is set out to materialize itself in an »actus«, but as a preclusion of impossibility, or in Marion's terms: the impossibility of impossibility (Marion 2015, 69). Theology, in contrast, regards revelation as historically actualized, as an actuality which is accepted or »acknowledged« in the attitude of faith. Herein lies the main methodological difference between philosophy and theology.

Theology always presupposes some (philosophical) understanding of reality, irrespective of whether these ontological presuppositions are hidden and not reflected, or if they are thought of and thematized. In the Catholic tradition there has always been a need to combine (supernatural) revelation with a philosophical (or natural) understanding of reality. This is in contrast to the Protestant position, which is distrustful of any natural reason (which has been corrupted by original sin) prior to or independent of revelation (it is not until we embrace faith that reason can be liberated from its fallenness and function properly). According to Karl Barth there can be no natural knowledge of God (i.e. natural or philosophical theology) prior to His revelation: in the revelation God »gives« Himself from Himself and according to Himself – without any prior (transcendental) conditions and irrespective of any »natural« reason. Marion has occasionally been reproached for appropriating the Barthian paradigm (Marion 2016, 57), which led to the criticism both from philosophy (for secretly transposing theology into phenomenology) and from Catholic theology (for his refusal of the classical metaphysics of being). But Marion offers a differentiated position which escapes both criticisms. His phenomenological analyses are based on rational argumentation. However, in the philosophical search for truth there are moments of decision regarding what is acknowledged as prior and principal. This may point to an inevitable element of faith (in a general sense) within philosophical reasoning, which is related to human freedom. But any such decision or acknowledgment seeks to find a rational justification (sometimes expanding on the notion of rationality), and it is able to enter into a rational discussion with competing positions.

The second criticism concerning Marion's refusal of the metaphysics of being, which is still an important philosophical reference for Catholic thinking, can be dismissed in a similar way. Despite its apparent resemblance to the Barthian position, Marion develops a philosophically autonomous – we could even say a *natural* – account of reality. He could accept the scholastic distinction between natural reason and supernatural revelation, where supernatural grace does not »de-

stroy nature, but fulfils it«. However, he rejects the position that natural reason has to be identified with the (onto)logical thinking of classical metaphysics (no longer regarded as *philosophia perennis*, but as a historically contingent vein of thought). Marion shares Heidegger's criticism of metaphysics, which has been accused of a specific attitude towards reality: an attitude of power and domination. It is the same attitude that we find in the transcendental approach, which Marion tries to overcome with his phenomenology of givenness, and which also implies a reversal in attitude: the approach of domination is replaced with one of humility when faced with saturated phenomenality.

Although Marion's phenomenology of givenness dismisses the priority of ontology – either in the form of classical metaphysics or in the form of Heidegger's thinking of *Being* – he does not reject the question of »being« altogether. But this question becomes of secondary importance, as it always presupposes the primacy and anteriority of givenness. It is the *adonné* who brings being to language (who announces what »is«), but this articulation is a never-ending response (a hermeneutic »without end«, Marion 2002b, 33) to what gives itself prior to and beyond being. There is no possibility for the *adonné* to go beyond givenness – to pose and propose some ontological giver behind the givenness, which would repeat the ontotheological gesture of proving God's existence. Marion also refuses the method of analogy, not only in the ontological sense (*analogia entis*), but in general. To think of transcendence »according to the same logos« (*ana ton auton logon*, i.e. analogically), which we encounter within our immanence, is always susceptible to idolatry. The only way to know something about transcendence is through its own givenness, through its own revelation. However, as already mentioned, this does not diminish the role of philosophy for theology. The acknowledgment of saturated phenomenality is a »natural« experience of transcendence. The grace of God's revelation builds upon and perfects this natural experience (*gratia praesupponit et perficit naturam*).

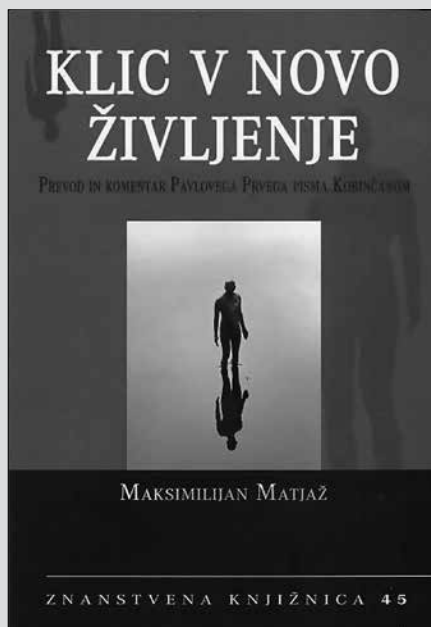
There is a remarkable statement made by Marion in his conversation with Dan Arbib, which can help us understand his view of both phenomenology and theology. It shows how the Copernican reversal lies at the very center of his thinking and how it is related to a fundamental »acknowledgement«:

»Then came the day when I finally discovered that the crucial problem lies not in knowing or not knowing the existence of God, but in figuring out whether I myself am sure about my own existence. For let's be serious: existence is the least thing we could dispute of God. The question would rather be whether anything that is not God could ever hope to be? /.../ There is nothing exterior, absolutely nothing that is not found already and above all given a norm by God, including the questions of his being and his potential existence. /.../ The idea that there is anything outside of God has no meaning at all. That was for me truly a Copernican reversal, one about which I have never had the slightest doubt.« (2017, 28)

This passage may be perceived as an argument for those who reproach Marion for pursuing a theological agenda in his philosophical thinking. I would rather interpret it as an impulse regarding Marion's new phenomenological approach to reality and his search for a phenomenological Copernican turn: a turn away from the self-centeredness of the subject toward the radical priority of transcendent givenness. It is a turn which again seeks to reverse Kant's famous Copernican turn without falling back to the old metaphysics. But, it is as paradoxical as the possibility of experiencing saturated phenomena; that is, if we acknowledge them at all in the first place.

References

- Alvis, Jason.** 2018. *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Carlson, Thomas A.** 2007. Blindness and the Decision to See. On Revelation and Reception in Jean-Luc Marion. In: Kevin Hart, ed. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, 153–179. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Esterbauer, Reinhold.** 2013. Zeit als »geduldiges Warten auf Gott«: Zur Konzeption von Transzendenz in »Totalité et Infini«. In: Norbert Fischer and Jakub Sirovátka, eds. *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, 159–185. Hamburg: Meiner.
- Husserl, Edmund.** 1999. *The Idea of Phenomenology*. Translated by Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer.
- Janicaud, Dominique.** 2000. The Theological Turn of French Phenomenology. In: *Phenomenology and the »Theological Turn«*, 16–103. Ed. Dominique Janicaud. New York: Fordham University Press.
- Kant, Immanuel.** 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klun, Branko.** 2012. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue philosophique de Louvain* 110, no. 4:659–683.
- Levinas, Emmanuel.** 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Nijhoff.
- . 1991. *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer.
- . 1994. La trace de l'autre. In: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1998. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Translated by Thomas A. Carlson. Evanston: Northwestern University Press.
- . 2002a. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002b. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Translated by Robyn Horner and Vincent Berraud. New York: Fordham University Press.
- . 2008. *The Visible and the Revealed*. Translated by Christina M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.
- . 2011. *The Reason of the Gift*. Translated by Stephen E. Lewis. Charlottesville & London: Virginia University Press.
- . 2015. *Negative Certainties*. Translated by Stephen E. Lewis. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2016. *Givenness and Revelation*. Translated by Stephen E. Lewis. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017. *The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib*. Translated by Christina M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.
- Mensch, James.** 2017. Transcendence and Intertwining. *Bogoslovni vestnik [Theological Quarterly]* 77, no. 3/4:477–487.
- Welten, Ruud.** 2004. Saturation and Disappointment: Marion according to Husserl. *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 65, no. 1:79–96. <https://doi.org/10.2143/bij.65.1.503907>



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 381—394

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 111

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Skof>

Lenart Škof

On two Unpleasant Gestures: Rethinking Marion's Critique of Nietzsche and Heidegger in *The Idol and Distance*

Dve neprijazni gesti: premislek ob Marionovi kritiki Nietzscheja ter Heideggra v Malik in razdalji

Abstract: This paper deals with an analysis of Jean Luc Marion's *The Idole and Distance* in light of his criticism of Nietzsche and Heidegger. Two unpleasant remarks of [should this be »by« or »about«] Marion are critically confronted and discussed from the point of view of his idea of the distance and idolatry. We argue for a different genealogy of the fatherly distance, one that is more attuned to the original Nietzschean thought and sensitive to the idea of the child. On the other hand, from Marion's criticism of »elemental« ontology of Being in Heidegger we try to argue for another possibility of onto(theo)logy in light of the proximity of the elements and God-Being within the Heideggerian ontological field of Fourfold and *Ereignis*. In our elaborations, we also invoke contemporary Mormon philosophical theology as an example of a post-Christian thought, being able to address some of the key questions that were haunting Marion in his criticism of both philosophers. From the Fatherly distance in Marion and his charges of idolatry towards various thinkers we thus aim to arrive to the newly conceptualized material and elemental onto(theo)logy of *God-Being*.

Key words: J.-L. Marion, F. Nietzsche, M. Heidegger, R. Rorty, idol, distance, revelation, Mormonism, materialism.

Povzetek: Članek se ukvarja z analizo Marionovega dela *Malik in razdalja* v luči njegove kritike Nietzscheja in Heideggra. V njem se kritično odzovemo na dve neprijazni pripombi ter o njima razpravljamo na podlagi Marionove misli o razdalji in malikovalstvu. Prizadevamo si za drugačno genealogijo od tiste, ki vodi v Očetovsko razdaljo, genealogijo, ki je bolj primerna za tematizacijo izvirne Nietzschejeve misli o ideji otroka. Po drugi strani na podlagi Marionove kritike elementarne ontologije pri Heideggru razmišljamo o drugačni možnosti onto(teo)logije – takšni, ki lahko vztraja v luči bližine elementov ter Boga-Biti znotraj heideggerjanskega ontološkega polja četverja ter dogodja. V razpravo kritično vpeljemo sodobno mormonistično filozofsko teologijo, ki kot vzorčni

primer postkrščanske misli lahko pomaga razrešiti nekatere ključne dileme Marionove misli, ki preganjajo tega filozofa. Iz Očetovske razdalje in iz Marionovih znanih obtožb na temo idolatrije se tako v sklepu premaknemo k na novo utemeljeni materialni in elementarni onto(teo)logiji *Boga-Biti*.

Ključne besede: J.-L. Marion, F. Nietzsche, M. Heidegger, R. Rorty, malik, razdalja, razodetje, mormonizem, materializem.

This essay¹ is about some philosophico-theological possibilities, emerging from the unusual but interesting relation between Marion's project in philosophical theology on one hand, and recent liberal philosophico-theological elaborations within Mormonism on the other hand. Many and varied scholars (Davies 2003; Miller 2008; Webb 2013; Givens 2015), have written monographs on Mormonism and its theology. These have received timely critical attention within academic circles, that we argue is deservedly so, and as a consequence they have been firmly placed within the contemporary (post-)Christian thoughts-world. One of the most provocative and original Latter-day Saints theologians, Adam S. Miller, has already put this focus in close conversation with Badiou, Marion and Mormonism (Miller 2008). According to Simon Critchley, as an example of a *post-Christian* tradition, Mormonism pluralizes divinity and »makes god radically immanent« which enables us to rethink some of the key features of any theology (Critchley 2012). Moreover, with its idiosyncratic theory of matter and related accounts on ontology, cosmology, revelation and eschatology, the Latter-day Saints theology has, in my opinion, become one of the most important and vibrant theological narratives that we have for the 21st century. In this essay we will critically look at two arguments or in my view two disturbing gestures of Marion that I find as perhaps even being key markers of his philosophical intervention into the very core of both phenomenology and theology; on this basis I will critically read Marion's philosophical theology as contrasted to some more recent views on Mormonism. Further, I will also attempt to present (hopefully in a sufficiently humble manner) my own thesis on religion and some of its tasks in today's world.

1. Marion's Two Unpleasant Gestures

In his *L'Idol et la distance* Marion makes two intriguing comments – one on Nietzsche and another on Heidegger – which I wish to take as a starting point of my essay on the relation of theology to ontology, materiality, and salvation. In his analysis of Nietzsche and his »Christology«, Marion makes an observation that interests me as an example of an ungentle philosophico-theological reading. In the §6 he starts with the following sentence:

¹ This paper is a result of two research projects The Return of the Religious in Postmodern thought as a Challenge for Theology (J6-7325) and Reanimating Cosmic Justice: Poethics of the Feminine (J6-8265) financed by Slovenian Research Agency (ARRS).

»The darkness of the final delirium (*Wahnsinn*) concludes the destruction of idolatrous illusions (*Wahn*) by exposing, once the veil is torn, an individual, Friedrich Nietzsche, to the unbearable trial of the divine that is immediately (corporeally) confronted.« (Marion 2001, 55)

This observation is followed by another thought in the same section on Nietzsche's Christ, namely, that it was precisely Nietzsche's idolatric confrontation with the divine (in this case only with the »semigod«, *demi-dieu*) that has caused the Nietzsche's final and longlasting fall into the mental illness:

»hence the final failure – *to which the darkness testified for ten years. /.../* I am saying that the coherence of the Nietzschean text, including the plunge into darkness, becomes visible in this way, in this way more than otherwise, and perhaps that Christ haunts Nietzschean thought more profoundly than as an adversary or a reference – he remains the typical and ultimate place where that thought lives, whether consciously or unconsciously. An empty figure of Christ.« (60f., *my emphasis*)

Apart from a more ethical point of view of such an etiquette which one could address (for example, why there is a need at all in someone to exert such pressure or an insistence on this issue *ad personam*), I still wish to reflect on some even more serious philosophical and theological consequences of a such a thought. Clearly, for Marion the Christological gesture of Nietzsche only leads to the semi-death (*demi-mort*), of Nietzsche's soul/spirit (*esprit*), but not of his body (*corps*), which thus tragically or comically (as you wish) survives the necessary breakdown of an allegedly heroic soul of the individual man called Friedrich Nietzsche, and causes his fall into the abyss of unthought. According to Marion, already for Feuerbach it became impossible to evade the idolatrous nature of making his »God« devoid of any remaining feature of negative theology and its inherent distance. Feuerbach and Nietzsche cannot step into the distance and are therefore idolatrous towards their divinities. If Feuerbach was still able to remain at this side of this ontological gap (*Kluft*),² it was Nietzsche who has made one more step and has therefore collapsed into the final transgression, and into the sad and final, but rightly deserved (as it seems if we take Marion seriously enough) *entenébrément* of his soul (1977, 104).

Is there perhaps another way to think through this aspect of Nietzsche? I wish to argue in favor of Nietzsche by making an unusual step first – namely by invoking the idea of a child as we can find it in his thought. In *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche famously introduces three metamorphoses *of the spirit* – namely first the spirit becomes a camel, then the camel becomes a lion, and finally, the lion becomes a child (»On the Three Metamorphoses«, Nietzsche 2006, 16). It is decisive, for us, to know that for the play of creation, for Nietzsche, a very special relation to the sacredness is required. The idea of a child is described as follows:

² See on Feuerbach's philosophy of religion in my *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics, and Peace* (Škof 2015, ch. 5).

»The child is innocence and forgetting, a newbeginning, a game, a wheel rolling out of itself, a first movement, a sacred yes-saying. Yes, for the game of creation my brothers a sacred yes-saying is required. The spirit wants *its* will, the one lost to the world now wins *its own* world. Three metamorphoses of the spirit I named for you: how the spirit became a camel, and the camel a lion, and finally the lion a child. —« (17)

In »The Soothsayer«, there is another modality, or even acceleration of this thought, when »like thousandfold children's laughter Zarathustra comes into all burial chambers, laughing at these night watchmen and grave guardians, and whoever else rattles about with dingy keys« (108). Here, the idea of a child is even radicalized as representing the only possible way of thinking about the future, since, clearly, *the child is the category of the future*. But why is the idea of the child so important? Apart from the fact that we do not have any single modern philosopher – with the exception of Nietzsche or Irigaray – that would dedicate an important portion of his or her work to the idea of the child, the most important reason is also that, for Marion, the distance with which we could escape idolatry, can solely be understood and nurtured from the idea of the vertically understood relationality within the very concept of the parenthood: because, as we know from Marion, taken radically, »Paternal distance offers the sole place for a filiation.« (Marion 2001, 139)

In *To Be Born* Luce Irigaray raises the question of the origin as follows: »Unveiling the mystery of our origin is probably the thing that most motivates our quests and plans.« (Irigaray 2017, v) The question of origin can refer to two possible paths: firstly, to the ontological thesis about the origin of our Being, and secondly, but by no means less important, to the question that is most closely connected with the idea of the child. Irigaray introduces her explication of the idea of the child in *To Be Born* in an idiosyncratic and, at first, recondite manner: she argues that whatever the factors of our conception or creation as individuals coming to this world, *we have wanted to be born – our will to live* is manifesting itself already at the moment of our birth. (1) In this gesture she allies herself to this aspect of Nietzschean thinking, and this, naturally, leads to a break with the established perception of the child as the third one in relation to its parents, or, as is the case with Marion, as the second to his father (*filiation*) – as the one who *is born* and thus does not *give birth* to oneself, and, consequently, does not have his own self-affection (including the debates around *filioque*). But if the original idea of the child is related to its explicit singularity (which assures the child its autonomy) another ontology of the child is needed. Based on this, I wish to argue that between parents and children, even when being fully devoted to their child (or to each other), this relationship essentially and ontologically is *not* hierarchical, as their complete and unconditional love is fed precisely by what they themselves and each on their own *had never possessed or been* and by what they in equal perfection receive from their child, or from their parent; this is what vertical *transcendence* of the relationship and exchange of love consists in – it is a

process of reciprocal giving and thus of the *gift of mutual love among them all* (this love being the third thing now). Now, to bring these thoughts back to my previous Nietzsche-Marion dispute: if filiation is only possible through the onto-theological gap (distance), then the very idea of a child, as described above, and ontologically, evaporates into nothingness and indeed becomes *an empty figure*, if we may use Marion's own terms here. One more time, according to Marion, now with the passage in its entirety:

»Paternal distance offers the sole place for a filiation. Since in the intimacy of the divine strictly coincides with withdrawal, the paradox can lead to confusion: distance must, in order that we might inhabit it, be identified. We will be able to speak of it only if we come from it and remain in it. To speak of distance: concerning it, and also starting from it. But which language can be suitable to distance?« (Marion 2001, 139)

We have now come full circle: but a further step needs to be taken – from distance to proximity, and from ontological gap to material closeness of a processual divine-human relationship, which will be a topic of the next part of this paper.

Let me now focus on the second ungenerous comment by Marion from *The Idole and Distance*, this time on Heidegger's ontology. Towards the end of *The Idole and Distance*, Marion critically elaborates on the possibility of Christians positioning themselves within the *Ereignis*. For Marion, after dealing with Derrida's *différance* and *trace* there is a nihilism at work, when there is nothing that could be invoked, called – all there is, is the »platitude of *différance*, since the trace removes any name for it, disqualifies any identification of it, and finally fills any of its depth« (225). Derrida, in this »abyssal thought« (225), is in fact not far away from Nietzsche, for Marion. All is indifferent, there is no transcendence, and beyond ontotheology (including the ontological difference itself) the Being of being is indifferently differentiated into the nothingness. The distance of the Father, clearly, cannot be present or encapsulated in this process. Marion knows that in order

»To eliminate any paternal site, it is necessary to reject the ontological difference. /.../ The refusal of ontological difference in the one case, and its assertion in the other, aim at the same goal: to reduce to the Neuter, to neutralize the distant irruption of the Father.« (231)

In this sense there is another, this time final possibility that now has to be taken into consideration: it is Heidegger's *Ereignis* and the possibility of an ontological difference/distance. The entire §19 (titled »The Fourth Dimension«) of *The Idole and Distance* deals with that possibility. Heidegger's lecture »Time and Being« is now crucial for Marion since it introduces the notion of *giving*. For Heidegger, Being as giving is presented as follows:

»What determines both, time and Being, in their own, that is, in their belonging together, we shall call: *Ereignis*, the event of Appropriation. *Erei-*

gnis will be translated as Appropriation or event of Appropriation. One should bear in mind, however, that »event« is not simply an occurrence, but that which makes any occurrence possible. /.../ However: Appropriation neither *is*, nor *is* Appropriation *there*.« (Heidegger 1972, 6; 8; 19)

But, from these still more abstract thoughts on Being as *Ereignis*, we can say that Heidegger's event of appropriation is also necessarily related to the gentle constellation of the »elements« of being, and thus related to the discrete or hidden, but still discernable »material« ontology of Being. Heidegger's proximity to the elemental world is, for example, visible in the Introduction to his essay »What is Metaphysics?«, when the earth/soil is presented as a root of the nourishing sources and strenghts or the tree (2007, 277). But it is in *Building Dwelling Thinking* that he elaborates on the elements in the following way:

»Earth is the serving bearer, blossoming and fruiting, spreading out in rock and water, rising up into plant and animal. When we say earth, we are already thinking of the other three along with it, but we give no thought to the simple oneness of the four. /.../ The sky is the vaulting path of the sun, the course of the changing moon, the wandering glitter of the stars, the year's seasons and their changes, the light and dusk of day, the gloom and glow of night, the clemency and inclemency of the weather, the drifting clouds and blue depth of the ether.« (1971, 147–148)

We have earth/rock, plants and animals, water, the atmosphere (with winds, air or ether), and sun/light/fire in Heidegger. All these archaic elements in their mysterious but visible materiality in the midst of the Fourfold are the source or our All-life and our being/Being. But in an even more elemental sense, and in a complete synchronicity with the inner dynamics of the Fourfold, for Heidegger there is one of the elements that still is privileged, and this is precisely the wind/air/ether – or, with the words of Heidegger: »Beyng is the ether, which man breathes« (2014, 231). Appropriation appropriates, but the distance within the ontological difference can neither be called »idolatrous« nor can it be dispossessed of its ontological meaning here. It is rather »spiritual« – but in a subtle material way. Now, to return back to Marion – based on these thoughts, in his critical exposition of Heidegger, our philosopher is able to guide us towards the conclusion, namely, that in the context of »Time and Being«, neither time nor Being exist. The *Il y a* of a Being (*Es Gibt*: as an impersonal *Es* which *gives* itself) is *Ereignis* (the event of Appropriation). *Ereignis* and distance are now incomensurable, since it is *Ereignis* itself which posits into the distance from the distance itself, for Marion (Marion 2001, 239ff.). Now, another dimension – the so called the fourth dimension – reveals from this constellation when we talk about the difference between God and Being, and this is the *Distance* itself:

»The fourth difference, between God and Being, puts the other differences in place, because to begin with it gives rise to the (unextended, nonspatial) space where these differences, including the ontological difference,

become imaginable. The fourth dimension, the last, is always the first. It is a question in fact of distance itself, such as it passes beyond every possible idol, and exercises itself as the distance of Goodness.« (246)

Ereignis could under certain conditions even support this fourth dimension, but we are now coming to the very core of Marion's criticism of Heidegger: the play of *Ereignis* cannot, and this is now clear and undisputable, satisfy Christians in their radical ontological standing towards Being: not only being as such, but Being »itself« is now logically put into radical suspension, evaporation, the fall into nihilism. Here we are now at our second ungentle remark, or gesture of Marion, that I wanted to analyse. On the basis of previous criticism of *Ereignis*, Marion writes again a very unpleasant or disturbing observation, which is now also very straightforwardly elucidated with the following words:

»From the point of the view of charity, everything enters into another light: Beings and Being itself appear, certainly not annihilated of without value (for *nihil* and *value* come to us from metaphysics), but nil in charity, inept because inapt for distance, in a word, vain. *Vain*, in the sense that »vanity of vanities, all is vanity« must be understood more or less as: »wind, nothing that holds, nothing but wind«. That which reveals itself at this point to be vain (*vergeblich*) – namely, Being as well as beings – departs like wind. But the »wind« indicates also the spirit, which »breathes«. Can the inanity of *Dasein*, like »wind«, offer a name to the Spirit, offer its inanity (*Vergeblichkeit*) and give it (*geben*) to another authority? /.../ The onto-ontological inanity uncovers such a poverty to charity (distance), that charity cannot but remit it to it /.../ [B]ut only a forgiveness can grant it that one not impute that absence to it as a fault. /.../ Only forgiveness will allow us to receive it [namely, Being, L.Š.] as a gift without abandoning ourselves to its serene inanity. /.../ For what places Being in distance as an icon of distance remains first the humble and unthinkable authority of the Father.« (252; 253)

Here Marion uses the play of words, in which »wind« is particularly exposed as a symbol of ontological nihilism. We know that wind (and breath as its microcosmic twin) has had an important role in the cosmologico-ontological constellation of Being since the Presocratics, although it has later been suppressed or forgotten (see for example Irigaray's *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*³). Secondly, Marion thinks about the possibility of *Dasein* (cynically, though) as an existence to interfere with the plane of grace, but even if so, without any trace of joy. Here we come close to Nietzsche: for Nietzsche, we have seen, it is in the child and its *laughter* (and joy) that a new beginning is possible – thinking beyond nihilism, beyond metaphysics, beyond idolatry. It seems that Marion would like to warn us against making this essentially dangerous step into laughter and joy of

³ More on this in my *Breath of Proximity* (Škof 2015) which is entirely dedicated to this forgotten but sacred element.

life: with his first remark on Nietzsche, the idea of a child has evaporated into nothingness and became an empty figure. With the second gesture which Marion makes against Heidegger, Being or Event of Appropriation (*Ereignis*) is cut off from any remains of even the most discrete presence of material signifiers. But this only means that, based on the thought of Being as an icon of distance, Marion itself establishes and insists on the idolatrous distance of the Father of Being which, in my opinion, needs to be deconstructed in favor of a more gentle, intimate, and elemental gesture of divinity, or *God-Being*, that both has a body and indwells in an ontological proximity which still needs to be philosophically explained and theologically revealed.

2. Against idol and distance – on the plan of salvation in Mormonism and its philosophical theology of matter

Let me first briefly present some basics of Mormon Christianity. For the Later Day Saints, the idea of God cannot be related to the metaphysical triade of *incorporeus*, *impartibilis* and *impassibilis*. For Joseph Smith, not only Jesus, but also God the Father is passible, and weeps with us. The portrayal of a weeping God is directly opposed to ideas of the early Greek fathers which persisted through the history of Christianity until the modern era – namely that God (the Father) cannot be changed or affected by emotions (Givens 2015, 85ff.). Distant God without the body or (bodily) parts, and God that is unchangeable, *cannot really* be vulnerable to external events and thus also cannot be affected by any possible external perturbations. But if we allow ourselves to think of God as vulnerable and thus changeable, this diminishes the *distance* between God and us and opens immense possibilities for a theological revitalization of the divine-human relationality, with all ethico-eschatological consequences of such a turn. If God weeps, and if weeping means that God's (not »only« Jesus') *tears* are then »real« and necessary, God must also have had a material substance that we cannot yet comprehend. Spirit and element – i.e., God and his/her tears are not separated any more, in the words from *Doctrine and Covenants* – »spirit and element, inseparably connected, receive a fullness of joy; And when separated, man cannot receive a fullness of joy (D&C 93: 33–34).⁴ On this basis we must contend that within Mormon cosmology (and theology), there is a radical counter-movement as regards the realms of spirit and matter. According to one of the most prolific Mormon thinkers

⁴ The Mormon scriptures (four primary texts, also called Standard Works), consist of: The Bible (KJV), *Book of Mormon* (1830), *Doctrine and Covenants* (1835; D&C), and *Pearl of the Great Price* (1851). If not otherwise indicated, the citations from the scriptures are from the official LDS Church website at <https://history.lds.org/article/web-resources?lang=eng>. This citation from D&C goes as follows:

32 And every man whose spirit receiveth not the light is under condemnation.

33 For man is spirit. The elements are eternal, and spirit and element, inseparably connected, receive a fulness of joy;

34 And when separated, man cannot receive a fullness of joy.

35 The elements are the tabernacle of God; yea, man is the tabernacle of God, even temples; and whatsoever temple is deified, God shall destroy that temple.

John Durham Peters, Mormon cosmology »is the story of humankind's increasing immersion in matter for the sake of progress and growth« (Durham Peters 1993, 47). This means that in the process of our spiritual growth, both realms – of spirit and matter – commingle and in this sense also Heavens are only the exaltation of *this* world, for Mormons (this is also one of the features that Rorty praised most in Mormonism which obviously was close to his romantic »faith« in the human progression). In the *Doctrine and Covenants* we also read that »God the Father and his Son have tangible bodies of flesh and bone« (Durham Peters 1993, 47; see D&C 130, 22⁵), and for the leading early Mormon theologian Orson Pratt, any theology that was not willing to deal with this kind of theological materialism seriously enough, was no less than absurd.

Now, for the sake of a better understanding of this context, a short review of Mormon theology is needed. Mormon theology distinguishes radically from other Christian trinitarian doctrines in its teaching that there are God, the Eternal Father (and, sometimes, also Mother), His Son, Jesus Christ, and the Holy Ghost, but with an important difference, namely, that Jesus is identified with Jehovah (according to the teachings of Joseph Smith, Jesus Christ only *became* divine at some point »in the distant pre-earth past«; Givens 2015, 122). God the Father (and, sometimes Mother) is now identified with *Elohim* in its original plural meaning, and thus representing the »Gods« in their plurality rather than being one and only God (Davies 2003, 68). If both God the Father and Son have tangible bodies, finally, the Holy Ghost is more purely spiritual although still enigmatically subtly material in its ontological character. Although some Mormons think that it also must possess a certain kind of a spiritual bodily substance, it usually will be recognized in the form of an unembodied cosmic ether, being able to »dwell in us« (D&C, 130, 22). This is interesting since it relates to the remark of Marion on the vanity of wind as related to the onto-theological concepts of Being and God. Furthermore, for Mormonism, God is supreme intelligence, but »he is not the source of all being, or even the creator of that which constitutes the human soul. Men and women have existed from eternity as uncreated intelligence.« (Givens 2015, 45). How could this be understood? For Mormonism, *creatio ex nihilo* is therefore not an option and this clearly paves the way towards another theory of an independent and eternalist matter and element within the theology. In this light, embodiment, which usually was understood theologically as a degradation of the pure spiritual existence into the material form, is now rather a step upward. Since God (which comprises both heavenly Father and Mother⁶) is itself embodied, this is the reason that men and women themselves can *expand* toward divinity to par-

⁵ Full citation from D&C 130, 22: »The Father has a body of flesh and bones as tangible as man's; the Son also; but the Holy Ghost has not a body of flesh and bones, but is a personage of Spirit. Were it not so, the Holy Ghost could not dwell in us.«

⁶ See on this teachings about Mother in Heaven by various Mormon theologians and thinkers. Since 1854 revelation of Sister Eliza R. Snow about Mother in Heaven in »O My Father« hymn, this topic developed into an (un)official doctrine of the LDS. On this, and related dogmatic controversies over the decades see Paulsen and Pulido (2011) and Taylor G. Petrey's »Rethinking Mormonism's Heavenly Mother« (2016).

ticipate more and more in an ongoing process of salvation in which God desires to save the entire humankind. *As man is, God once was, as God is, man may become.* In this view cosmos is essentially ontologically continuous, and the *fatherly distance* evaporates into the teaching on God's progression and passibility:

»Mormon rejection of creation *ex nihilo* in favor of creation *ex materia*, out of preexisting intelligence and element, together with the corollary that matter is uncreated and coeternal with God, affirm that the primordial origin of being is plural, not singular. Irreducible plurality is the fundamental character of being. The Mormon teaching that the spirit world is coextensive with the physical world suggests the immanence of the divine and orients the theological imagination toward the here and now rather than toward the transcendent.« (Welch 2017, 69)

I now wish to address the second topic of my investigation – namely to elaborate on this basis on Marion's second remark on the vanity of wind and related question of Being. In perhaps the most important of the sermons of Joseph Smith now known as *The King Follet Discourse* (from 1844) – we find the clearest distillation of Mormonism's more radical views, but before that what strikes us is a remark that he makes in the very beginning of this sermon.⁷ The subject of the sermon is the death of King Follett, a fellow Mormon who died in March 1844, only few months before the prophet itself has died. Joseph Smith starts his speech with a prayer – namely by seeking the inspiration (here in the most literary sense – as being filled with *pneuma*) in the Holy Spirit and by wishing »that the Lord may strenghten my lungs and stay the winds« (Smith 1844; »lungs« are here being used as a bodily-spiritual organ⁸). In this sermon, Smith first contends that God himself »is a man like one of you«, which dwelt on the earth as Jesus did.⁹ Now, according to Smith, also a God had to become God, actually, all Gods have done this before (remember the plurality of Gods as a principle in Mormonism). Now, a crucial argument appears: since *creatio ex nihilo* is not possible, God had before him materials. i.e., the elements, from which he organized (and hence *not* created) the world. These elements had their existence from the time they had – they are coeternal with God, and even more: »The pure principles of element are principles that can never be destroyed; they may be organized and reorganized but not destroyed.« (Smith 1844) And in *Doctrine and Covenants* we also read:

»There is no such thing as immaterial matter. All spirit is matter, but it is

⁷ *The King Follet Discourse* is regarded by many as Joseph Smith's greatest sermon. It was delivered in front of a large audience (estimated at 8.000) on April 7, 1844 (few month before his death). On that day, Smith spoke for more than 2 hours and three men made official notes, and by adding the fourth source, and with comparing of various versions, the sermon was completed and composed in the current version. On this and more details on the historical setting of the sermon see Cannon (1978).

⁸ See on the ethical relevance of »lungs« in Levinas's thought in my *Breath of Proximity* (Škof 2015, 137).

⁹ All citations from *The King Follet Discourse*, if not otherwise indicated, are from the official online version, available at: <http://mldb.byu.edu/follett.htm> (Smith 1844). For more on these radical aspects of thinking about the progression of God(s) and divinizing of the humanity see Critchley 2012.

more fine and pure, and can only be discerned by purer eyes. We cannot see it; but when our bodies are purified we shall see that it is all matter.« (D&C 131,7–8)

Mormons therefore establish the realm of the elements (or matter) as a primordial ontological plane from which all beings have once emerged.¹⁰ But why is the role of the air or wind as an element so special in this constellation? And why did Marion choose precisely wind and rather not some other element – for arguing against Heidegger's Being?

We have already seen that for Heidegger, wind had rather a key role within the ontology of Being/Beyng (if we remember his remark on Beyng as ether): now, in his reading of Hölderlin's *Hyperion*, Heidegger even thinks about the air that is breathed by all living beings, as: »This air hallows the holy air, sister of the spirit, mighty master of the fire which reigns and lives within us« (Heidegger 2000, 109¹¹). This is a proof that, even for Heidegger, spirit was elementarily linked to its archaic and subtle material core. These observations do not correspond to Marion's remark and show that he is among those philosophers that unfortunately are not sensible to the respiratory aspects of our being.¹² Now, also for Smith the *inspiration* of the Holy Spirit is crucial and among the sins committed, according to *The King Follett Discourse*, there is only one that cannot be forgiven – and it is the sin against the Holy Ghost.¹³ The respiratory thinker Petri Berndtson has already shown the importance of the relation between God and spirit/breath/air/wind (as *pneuma*) – as in John 4:24, where Jesus answers to Nicodemus' question about the new birth with the following words:

»Very truly, I tell you, no one can enter the kingdom of God without being born of water and Spirit [*ex hydatos kai pneumatos*] /.../ The wind blows where it chooses, and you hear the sound of it, but you do not know where it comes from or where it goes to.« (Jn 3:5,8)

Based on these thoughts, interpreted in a horizontal and elemental »respiratory« (*pneuma*) and not vertical and metaphysical »spiritual« (*spiritus*) manner, Berndtson (2013) argues that *The Bible* should be reread and reinterpreted in an elemental sense – as a text being much more closely connected to the original or archaic elemental constellation. But we must return to Marion now for one more time: for him, there is a double movement in wind – firstly, it shows itself in its sheer vanity or nothingness, it evaporates before Being is reached, or, Being itself evaporates with(in) it. Secondly, and despite that, wind could perhaps still lead us towards the spiritual and thus it could »offer a name to the Spirit« (Marion 2001,

¹⁰ See here excellent interpretation of Mormon theology and materialism in ch. »What's Up with Mormons and Matter« (Webb (2013).

¹¹ The part of the sentence that is from Hölderlin, is from *Hyperion*, Part 1, Book 2, II, 147.

¹² For more on problems related to respiratory thinking see *Atmospheres of Breathing*, ed. by L. Škof and P. Berndtson (2018).

¹³ Mormons usually refer to Holy Ghost rather than to Holy Spirit although both designations are used.

252) – but this could only happen in a way of giving up its »material« essence to the elevated and distanced authority of the Father and this is yet another dead-end for the element of the wind.

In his more recent thought on saturated phenomena (see *Givenness and Revelation* – i.e. his 2014 Gifford lectures), Marion represents the unity and continuity of his thinking over the decades by adding important new elements – which are known as saturated phenomena. Revelation now »encompasses the four types of saturated phenomena (the event, the idol, the flesh, and the icon; Marion 2016, viii), and Jesus Christ itself is a saturated phenomenon and »the Icon of the invisible God« (ix). We must ask ourselves whether this new constellation could perhaps offer us an alternative way of thinking with or through the elemental plane. The Holy Spirit, as the third person of the Trinity, is now revealed to us as the givenness of the gift, *donum Dei*. His (sic!¹⁴) role is that »the Holy Spirit enables the paternal depth of the filial icon to be seen, which no one can see without him and outside of him« (114). Finally, no revelation is possible without the inherent paradox that must be accepted as such: No one has ever seen God, because he remains »the only God, invisible« dwelling »in unapproachable light, and whom one among men can ever see« (*hon oudeis anthrōpōn oude idein dynatai*) (1 Tm 6.16), and of whom »the only Son, who is turned toward the Father's bosom, has made the exegesis (*eikenos ezēgēsato*)« (Jn 1:18), under the pre-eminently paradoxical title of »icon of the invisible God (*eikōn tou theou tou aoratou*) (Col. 1:15; see 2 Cor 4:4).

It seems, then, that even in his most recent thinking, Marion is still not willing to let distance of the Father to give its way to a more elemental ontological understanding. Or, in Marion's own words: »No misinterpretation of Revelation could surpass that of Heidegger /.../ who wanted to submit the Revelation of God to the manifestation of the gods, that manifestation to the dwelling of the divine, that dwelling to the opening of the sacred, and that opening to the intact open region of Being.« (Marion 2016, 57)

The icon of distance that has never allowed us to *breathe* the air of proximity.

3. Conclusion

I have already argued that, in my opinion, Marion insists on the idolatrous distance of the Father of Being which rather needs to be deconstructed in favor of a more gentle and intimate gesture of divinity, a *God-Being*, as it were, that both indwells in a bodily and spiritual manner as well as in an ontological proximity to

¹⁴ One cannot stop wondering about this *insensitivity* for sexual difference in Marion, and similarly, in the major philosophical traditions of Western thinkers (with some rare exceptions, such as Feuerbach in the 19th century, and among more contemporary philosophers Derrida and Badiou, and, of course, Beauvoir and Irigaray. See also Hawke (2018) who, taking her lead from Irigaray, does consider this insensitivity in the way cosmic worlds have been written up without acknowledgement of the »theological exile« (42) of female deities, sexual difference and an »ontology of maternal asylum« (44).

all of »us« (the elements, plants, nonhuman animals, human beings, divine beings) which still needs to be philosophically explained and theologically revealed in future post-Christian theology. In one of the most generous and thorough accounts on Mormonism and interfaith dialogue, *Mormon Christianity*, Stephen Webb presents us with a beautiful and theologically sensitive correction of any claim that God even could not have a being. (Webb 2013, 29) According to the Mormon belief, God is not »radically different from everything else that exists« (33) but this does not imply any simplistic or materialistic theory, underpinning such a statement. Finally – and thus to wind up this essay – thinking beyond any materialism-immaterialism divide, »God is mysterious but not indescribable, glorious but not unknowable, perfect but not infinite and unlimited« (37).

References

- Berndtson, Petri.** 2013. The Temple of the Holy Breath as the Place of Conspiracy between the Respiratory Body and the Space of Open Air. In: *Art and Common Space*, 39–47. Edited by Anne-Karin Furunes, Simon Harvey and Maaretta Jaakkuri. Trondheim: NTNU.
- Cannon, Donald Q.** 1978. »The King Follet Discourse: Joseph Smith's Greatest Sermon in Historical Perspective«. *BYU Studies* 18, no. 2:1–14.
- Critchley, Simon.** 2012. Why I Love Mormonism. *The New York Times*, September 16. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/16/why-i-love-mormonism> (accessed April 20, 2019).
- Davies, Douglas J.** 2003. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques.** 2009. *Writing and Difference*. Tr. Alan Bass. London and New York: Routledge.
- Doctrine and Covenants.** S.a. Available at: <https://history.lds.org/article/web-resources?lang=eng>.
- Feuerbach, Ludwig.** 1957. *The Essence of Christianity*. Tr. G. Eliot. New York: Harper.
- Hawke, Shé M.** 2018. The Exile of Greek Metis: Recovering a Maternal Divine Ontology. In: *Ontologies of Asylum*. Ed. by L. Škof and B. Gornik. *Poligrafi* 23, no. 91/92:41–75.
- Holy Bible.** 1989. The New Revised Standard Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Horner, Robyn.** 2005. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. Aldershot, UK and Burlington, USA: Ashgate.
- Givens, Terryl L.** 2015. *Wrestling the Angel*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin.** 1971. *Poetry, language, thought*. Tr. A. Hofstadter. New York: Harper and Row.
- . 1972. *On Time and Being*. Tr. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- . 2000. *Elucidations of Hölderlin's poetry*. Tr. K. Hoeller. New York: Humanity Books.
- . 2007. *Pathmarks*. Ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. *Überlegungen II–VI: Schwarze Hefte 1931–1938*. GA 94. Ed. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Irigaray, Luce.** 1999. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. Tr. by Mary Beth Mader. Austin: University of Texas Press.
- . 2017. *To Be Born*. Palgrave Macmillan.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *God Without Being: Hors Texte*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 2001. *The Idole and Distance: Five Studies*. Tr. by Thomas A. Carlson. New York: Fordham University Press.
- . 2016. *Givenness and Revelation*. Trans. Stephen E. Levis. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Adam S.** 2008. *Badiou, Marion and St Paul: Immanent Grace*. London: Bloomsbury.
- . 2016. *Future Mormon: Essays in Mormon Theology*. Salt Lake City: Greg Kofford Books.
- Nietzsche, Friedrich.** 2006. *Thus Spoke Zarathustra*. Eds. A. Del Caro and R. Pippin. Trans. Del Caro. Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812095>
- Paulsen, David L., and Martin Pulido.** 2011. »A Mother There«: A Survey of Historical Teachings about Mother in Heaven. *BYU Studies* 50, no. 1:71–97.
- Peters, John Durham.** 1993. Reflections on Mormon Materialism. *Sunstone*, March, 47–52.

- — —. 2015. *Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago: University of Chicago Press.
- Petrey, Taylor G.** 2016. Rethinking Mormonism's Heavenly Mother. *Harvard Theological Review* 109, no. 3, 315–341. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812095>
- Smith Joseph.** 1844. The King Follett Discourse. *Times and Seasons*, 5: 612–617. <http://mldb.byu.edu/follett.htm> (accessed April 20, 2019).
- Škof, Lenart.** 2015. *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics, and Peace*. Dordrecht: Springer.
- Škof, Lenart, and Petri Berndtson, eds.** 2018. *Atmospheres of Breathing*. New York: SUNY Press.
- Webb, Stephen H.** 2013. *Mormon Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Welch, Rosalynde.** 2017. The New Mormon Theology of Matter. *Mormon Studies Review* 4, no. 1: 64–79. <https://doi.org/10.18809/msr.2017.0105>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 395—410

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 165.18:2-184.2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Alvis>

Jason W. Alvis

Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience

Proti-dogodek: zagovor neopaznega pri religiozni izkušnji

Abstract: It generally goes assumed that philosophical movements provide the fundamental inspiration and content for new theological reflection. Yet it also is the case that some philosophical concepts are secularized Christian theological concepts. Contemporary »postmodern« philosophy, for example, holds to the idea of »the event« as essential to its parting ways with the Modern philosophical tradition; an idea that is strikingly similar to how individual experiences of »revelation« have been understood in the Christian tradition, both as a personal and political phenomenon/phenomenality. Further, remaining unreflectively and theoretically beholden to the idea of the event may actually entail falling into its more negative form, the »spectacle«. By calling into question some of the negative potentials that clinging to such a notion could pose, this paper proposes a developed notion of »inconspicuous« as a means of countering such negative potentials. It engages the work of Heidegger, Debord, Janicaud and others in order to provide another angle by which it is possible to interpret the by now well-known »Theological Turn in French Phenomenology«. If over-reliance upon the concept of »the event« may fall prey to overemphasizing the outsourcing of imagination to a third party so that an agent might benefit from the novelty of surprise, difference, and newness, then both theological and philosophical engagements with »the event« run the risk also of becoming a »spectacle«.

Keywords: inconspicuous, spectacle, religion, event, phenomenology

Povzetek: Običajno se predpostavlja, da filozofska gibanja prinašajo temeljni navdih in vsebino novim teološkim razmišljanjem. Toda istočasno drži, da so premnoga filozofska pojmovanja le sekularizirana različica krščanskih teoloških pojmov. Sodobna »postmoderna« filozofija, na primer, kot točko razhajanja z novoveško modernim filozofskim izročilom izpostavlja idejo »dogodka«, ki močno spominja na način, kako so bile posamezne izkušnje »razodetja« razumljene v krščanskem izročilu tako na ravni osebnega kot tudi političnega fenomena/fenomenalnosti. Poleg tega pa lahko nereflektirana teoretična privrženost ide-

ji dogodka vodi k njegovi negativni različici – dogodku kot »spektaklu«. Z izpostavitvijo nekaterih negativnih potencialov, ki jih nosi nekritično oklepanje pojma dogodka, ta članek ponuja koncept »neopaznosti« kot možnost zoperstavitve tovrstnim negativnim potencialom. Članek premišljuje dela Heideggerja, Deborda, Janicauda in drugih ter ponuja nov zorni kot za soočenje z dobro znanim »teološkim obratom v francoski fenomenologiji«. Pretirano poudarjanje pojma »dogodka« lahko vodi v prekomerno pomembnost domišljijških podob, ki si jih želijo tretje osebe, da dogodek zaradi novosti, presenečenja in drugačnosti pridobi na privlačnosti. Toda s tem tako teološko kot filozofsko ukvarjanje z »dogodkom« tvega, da se pretvori v »spektakel«.

Ključne besede: neopazno, spektakel, religija, dogodek, fenomenologija

It often is understood that contemporary Philosophy – known for its means of developing logical distinctions and arguments in a *clear* way and without recourse to contradictions – often runs counter to practical religious experiences and revelation – which attest to the enchanting, unpredictable, shocking, and »eventful« nature of life beyond epistemological conditions. Yet in many ways, these two tendencies or aspects of understanding the human condition share more similarities than we imagine, as both focus upon, and seek to unfurl in their own ways, what *shines* with apparent brilliance and what *shocks* with an eventful spectacularity. From Tillich's *Unbedingtheitserlebnis* (1940) to Badiou's ontology of *l'événement* (2013), the idea of »the event« has become a central means of describing the most fundamental ways the human condition (on both autonomous and societal levels) receives its continued shaping and meaning of influence. That is, »the event« is a primary *Stichwort* of postmodern philosophical discourse in general, as well as in contemporary postmodern theology and theory.

How is the idea of the event presented in such discourses and theories? It was Heidegger whose thought in the mid-30's (surely influenced by historical »events« such as the world wars) was transformed by this key term, *das Ereignis*, or »the event of appropriation«. The »overcoming« (*Überwindung*) of the blindness expressed in the metaphysics that dominates our Western age is an expression of the Event, and the Event is a showing (Er-eigen) or bringing under our eyes' visibility (*Er-äugen*) that which is lit up in clarity in order that we can take responsibility for something as our own (*eigen*); to accept that our empirical reality is an expression of our metaphysical commitments. It was precisely this ontological aim that Badiou has integrated within his politically-oriented concern with *how* the »Event« is defined as that which is new and disrupts the present political »situation« as »Trans-being« or how something can be *recognized* to bear such newness and disruption. Or for Deleuze, »in all my books, I have tried to discover the nature of the event«, (Deleuze 1995, 141) and »I spent a lot of time writing about this notion of the event« (160). The event follows his symbol of the unpredictable rhizome, which expresses an ontological priority of immanent »Events« over »substances« (Bowden 2011; Zourabichvili, 2012).

This is just to scratch the surface of 20th century postmodern theorists who rely heavily upon the idea – and explication – of cognates of the event within their work, as it is a topic that continues to exert a heavy influence still today by signaling towards political disruption and the upheaval of traditional subjectivity. Further, being passively affected by the shock of the *unpredictable* is essential to notions such as Derrida's »différance«, »messianism«, and event-mentality, or Arendt's optimistic »newness« of natality. Although for Marion »the event« is limited to being one of the 4 (or 5) types of saturated phenomena, held »in the restricted sense, according to quantity« (Marion 2015, 362), it may be that, according to his more recent *Negative Certainties*, it is no longer simply that saturation determines the event, but that the event determines saturation. For »a phenomenon shows *itself* to be all the more saturated when it gives itself with a greater eventness« (362).¹ Most recently, Claude Romano has built an entire phenomenological approach to the event, which »upsets the hierarchy of the agent's objectives, the configuration of his possibilities, the way in which he understands them, and himself in light of them, that is, his world as such« (2015, 15). For him events are fundamentally impersonal, and mark the overall »transformation of the world« (XVI).

I realize the main title of this paper, »Anti-Event«, is rather bold, and I certainly do not dismiss wholesale the value the idea of the event may hold in many instances of thought. Yet one caution needs to be posed to the wholesale reliance upon the idea of the event. My criticism of the contemporary uses of the event hinges upon a) how I perceive a strange deviation from Heidegger's original intent with *Ereignis*, as the *idea* of event today often is automatically praised and broadly applied to all circumstances related to the positive benefit of the contemporary human condition; and b) the negative dark side of being utterly and passively beholden to the novelty that events are supposed to furnish us, thus (and here paradoxically) reinforcing the importance of nature (what gives itself, the world, the conditions that exert their power over us) over freedom (the voluntary, the risk, the agency of action). Indeed, the aforementioned understandings of the event as seemingly coming from nowhere and enrapturing us have a striking parallel to what Guy Debord referred to as a more negative notion of »spectacle«, with which, as he critiqued, western societies are obsessed.² The spectacle, whi-

¹ It is an open question for me if for Marion the greater the degree of unpredictability or »eventness« of a phenomenon signals to the greater the degree of its »saturation« and potency. Since most references to the event are situated according to being *but one* kind of saturated phenomena, it is not entirely clear what weight Marion wishes to give »the event« in his phenomenological approach, for Marion also critiques the very idea of passivity of intuition without passion, which also points to a responsibility to act. What he will refer to elsewhere as »poor« or »common law« phenomena are poor or common because they are predictable; not to mention the fact that Marion's dictum still stands: »so much reduction, so much givenness« (Marion 1998, 203). Regarding the event as a saturated phenomena, »in happening /.../ attests to an unforeseeable origin, rising up from causes often unknown, even absent, at least not assignable, that one would not therefore any longer reproduce, because its constitution would not have meaning« (2002, 31).

² The spectacle says »imagine for me in my place so I do not have to«, and this is not unlike what Robert Pfaler will refer to as »inter-passivity« (Pfaler 2017) like the »canned laughter« on sitcoms.

ch also expresses itself with a phenomenality or »spectacularity«, is the uncritical privileging of whatever automatically grabs attention with the highest degree of bedazzlement, and in a way that presents a certain *Bildung* of reinforcing an overemphasis upon shocking *appearance*.³ The moral consequences of a society of the spectacle operates implicitly by a maxim that auto-ascribes spectacularity with a certain Divine quality: »what appears is good; what is good appears«. Although contemporary post-structuralist theory is quick to judge the »spectacle«, and the proletariat we claim are unreflectively beholden to an undisciplined clicking on flashy political fake news and prescient internet fads, »the event« somehow is given a futural *carte blanche* with unlimited discretionary force as a purely neutral and laudable »idea«.

One also cannot overlook the fact that the event/spectacle is a typology that follows from the secularization of theological concepts, namely in this case, of certain aspects of revelation. Although some Christian denominations would find reference to contemporary revelation as concerning, I take it that revelation is a phenomenon that always necessitates first an individual, phenomenological encounter, as an experience of consciousness. It is in this sense that one can give description of revelation through various ways, for example, as an event. As Fr. Giussani put it in 1968, Christianity arose »as an event. Christianness is a social and historical furrow, but Christiaity is an event«. As expressed recently by Caputo – following Deleuze and Derrida, building his own theology around the event –, overall »religion has the structure of the event, and that theology takes the form of the analysis of that event«. ⁴ The event for him is a pre-personal and »anonymous transcendental field« that gets actualized in the world yet gains its power from calling the individual back and forth: back to its own original creative ability to change, and forth towards becoming and a messianic outside in the play of differences. Although religion has this evental structure, providing the underlying intelligibility of a particular »happening«, the event does not, for Caputo, have a religious structure. They belong to two »different orders«. ⁵

³ Debord here reflects a certain reliance upon Günther Anders here in the sense that he is charting a Western cultural shift. We »Westerners« are no longer obsessed with »being« or »having« but rather »appearing«. (Debord 2005, 10).

⁴ For Caputo, »My notion of the event is inspired by the work of Jacques Derrida and Gilles Deleuze, which gives it a double valence. On the one hand, events are a kind of pre-personal and anonymous transcendental field, a scene of virtualities or creative potencies which are expressed in names and actualized by things. Events make up a groundless ground, a ground that is not a foundation, a non-originary origin or quasi-arche, a becoming, which recalls the creature to its creative sources and resources. Events represent a kind of »inside« of things and that inside is the more Bergsonian and Deleuzian side of events. On the other hand, the event is the scene of a promise, of a solicitation, which calls the present beyond itself, so that whatever is present is not the event but something that has been and is continually solicited by the event, constituting not the inner vein of becoming, the inside, but the structure of the to-come, the outside. That outside is its more messianic and Derridean side of events. The world is an open-ended non-totalizable totality, an open quasi-system, a linking, a chain of differences, of *différance*, of effects in space and time, history and nature, nature and culture, a complex of *natura naturans* and *natura naturata*. A theology of the event takes heed of both sides.« (Caputo 2010, 38, n 5)

⁵ Caputo: »To say that religion has the structure of the event is to say that religion gives allegorical expression to the event, so that the parables we find in religion are parables of the event. The event

This striking claim of Caputo's that religion has the structure of the event also could be reversed, especially if we consider that the idea of the event has appeared in a Western philosophy that is undoubtedly enervated by Christianity; that is, *the event also has the structure of this Christianity*. This, especially if one *either* holds to theology as the queen of the sciences, or religion to be an irreducible drive within the *conditio humana*. From a more Catholic perspective, the event is writ large within the language of recent Popes within the 20th century to describe Christianity (Lewis 2019): Francis emphasizes »the amazement of the encounter«, John Paul II the energizing of a »new impetus« and Benedict XVI the decidedly new »horizon« and »direction« events of given-grace bring about in disrupting our rationalisms and discursive formulae.⁶

With its persistent futurity, its overall insistence upon shattering the presently given with something new, the event in contemporary discourse could be interpreted as a secularized expression of some aspects of how *revelation* generally gets understood as a life-course-altering in-breaking into the finite landscape with a super-immanence that transcends the everyday and given. Taking this latter point as a presumption (and here not disagreeing per se with Caputo's insight), the remainder of this paper aims to locate and describe particular aspects of the emphases upon the more negative version of the event within the spectacle, or a spectacular phenomenality, then develops a »phenomenology of the inconspicuous« in response to it. It in fact is possible to define the word »inconspicuous« (or that which is non-apparent, *Unscheinbar*), according to its etymological basis as »co-unter-spectacular« (*spek*). After (1) locating a particularly paradigmatic debate that reflects these tensions within the pejoratively named »Theological turn in French Phenomenology« and the work of Dominique Janicaud, I then (2) introduce Heidegger's notion of a »phenomenology of the inconspicuous« in order to demonstrate three reasons why »inconspicuousness« may be used to give us some hesitation over any wholesale acceptance of the »event«. After demonstrating how this secularized theological notion of the spectacle is an outgrowth of modern philosophical thought with its emphasis upon clarity/appearance, I then demonstrate three ways such a notion of »inconspicuousness« may be used for more theological reflection.

does not »compete« with religion, the way Platonism competes with Aristotelianism, because religion and the event belong to different orders. Religion is something that happens, while the event is not what happens but what is going on in what happens. The event belongs to the order of a virtual or potential complex of operations or openings, while religion belongs to a different order, the order of what is concretely deployed, of what has been opened. The event belongs to the order of conditions, while religion is something unconditioned.« (Caputo 2010, 30)

⁶ Here I am reliant upon Stephen Lewis' reading, and his recognition of their uses of the language of the event. Lewis emphasizes especially that Francis frequently speaks of Christianity as an event (Lewis 2019, 3).

1. From Modern Clarity to Ontotheology

After Heidegger's early theological treatments of St Paul, Augustine, and Luther, and his 1927 diminishment of theology as »ontic« and under the oversight of philosophy, three years later in his 1930/31 Hegel Seminars he calls upon metaphysics to avoid ontotheology, later qualified in the early 50's as a means whereby philosophy »requires how the deity enters into it«, and refuses to acknowledge the limitations of knowledge. Ever since ontotheology has been that which philosophers within the continental tradition have sought to »overcome« (a very effort that still may be ontotheological), as it points also to how there are implicit theologies hiding within everyone's metaphysics, one task becomes the peeling apart of ontology from theology. Derrida once referred to implicit theologies as »unavowed theologeme[s]«, (2003, 155), which are at work within the social imaginaries of contemporary »secular« life. In a similar vein, in his recent and cleverly titled *The Insistence of God*, John Caputo proposes a synthesis of Hegel's »Protestant Principle« and Tillich's »ultimate concern« in order to conceive of a counter-relativistic »radical« theology in efforts to further continue separating the ontological from the theological.⁷ As he put it 10 years earlier, however, and reflecting his Derridean and Heideggerian influences, »secularism is the continuation of theology by another means«⁸ with its ethically entangled »unconditionals« like legal justice, human rights, or public rationality.⁹

What this approach initiated by Heidegger never seemed to account for are the ways in which the critique of modern philosophical metaphysics could ingrow within contemporary postmodern theory. The former emphasizes appearance and clarity, and the latter (especially as it has become socially embedded) is motivated by the spectacle/event. The former, concerned with appearance and theoretical focus, the latter, insistent upon the unforeseeable, spontaneous, passive, and »evental« dimension of life. In a nutshell, the modern insistence on clarity is sutured to contemporary, »postmodern« insistence on the event.

There are two senses at work here in the association between modern philosophy and clarity. First, when we hear the phrase »clear and distinct«, we of course are reminded of Descartes, for whom those ideas or propositions are indubitably clear and capable of acting as a fundament upon which warrant for an argument can be built. »Triangles have three sides« is a clear and distinct proposition beca-

⁷ For Caputo, Continental Philosophy of Religion is a direct product of the tensions produced in precisely the earlier movement of »Phenomenology and the theological turn«: »The expression ›theological turn‹, coined by Janicaud, was intended as a complaint that philosophy was again becoming a handmaiden of a theological agenda. But it also described a genuine renewal of what had been traditionally called the ›philosophy of religion‹, resulting in a new subdiscipline, a specifically ›Continental philosophy of religion‹, offering an alternative to the reigning neo-Scholastic and analytic approaches, conceived in the spirit of Heidegger's critique of ›onto-theo-logic‹ and his meditations on ›non-objectifying thinking‹. God is not an object for a subject, not the referent of a propositional assertion, not the subject matter of a demonstration, all staples of ›modernity‹.« (Caputo 2012)

⁸ For Caputo »secularization always presupposes a theology to secularize, so that, for better or for worse, secularism is the continuation of theology by another means« (Caputo 2006, 139).

⁹ As Caputo continues, sovereignty is the »heritage of a barely secularized theology« (Caputo 2006, 140).

use it is relatively self-evident, as the conclusion already is contained within the proposition. As Descartes understood, this is *how* consciousness *grasps* information: constantly sorting out the clear from the unclear, which also entails distinguishing the valuable from the insignificant. Such propositions lead to metaphysical certainty, *Adequatio*— a truth of »correctness« armed with unquestionably that sutures Clarity and truth. Second, this clarity involves implicitly a religious dimension. Without going into too much detail regarding his ontological argument, it is the clear and distinct idea of God that reasserts Descartes' own existence and indubitability. This three-fold argument follows the following structure: 1. that which I clearly and distinctly perceive to be contained in the idea of something is true of that particular thing. 2. I clearly and distinctly perceive that necessary existence is contained in the idea of God. And 3. we therefore might conclude God exists. Clarity of this perception (or at least the intuition of what is obvious) becomes immediately associated with divinity *and* to some degree, *vice versa*.

The twin impulses of philosophical clarity and the unpredictability of eventhood can lead us to some extent in the direction of phenomenology, a self-proclaimed inheritor of Cartesian self-consciousness that seeks truth through *focused description* of things as they present and illuminate themselves in differing modes. It is of no coincidence that the word phenomenology, rooted in *Phainesthai*, relates to the Greek *phōs*, which concerns what »burns« and thus shines its revelatory light upon something to make it obvious. The tendency has been to reproach phenomenologists as claiming full right to allow them control over the things of this world, as their illuminators. Yet it is actually in this total commitment to the clear, obvious, and illuminated that – like Plato's cave dwellers stuck in passive stupor – phenomenology's practitioners run the risk of abstract *prehension* and detailed attention, that loses the textures of the lived involvement with that which is – or in their temporal element, have been – perceived. In other terms, when a phenomenological study of experience is limited to clear »presentation« of the given, its results may yield little value because illumination always, by its very nature, is limited with its scope-like focusing. Without refracting this illumination back into the everyday, what is achieved through this focus borders on abstraction and reification. While one might laud phenomenology for its ability to create distance from the thing perceived in order to get a better grip on it, there also comes a sense of urgency upon us for experiences do not allow us to presume we are inactive. As we might learn from the lives of religious mystics, »we are either moving in the direct of verticality or in the direction of idolatry« (Steinbock 2009, 6; 10).

2. Janicaud and the Theological Turn in French Phenomenology

Stunningly paradigmatic of making phenomenology a question unto itself, and of inquiring into it as an approach that can/cannot be used to study religious experience (as well as to its relation with »clarity« and illumination) are the debates

that began in the 60's regarding the work of Levinas, Ricœur, Derrida, Henry, Chrétien, and Marion. These debates reached a climax in 1991, with Dominique Janicaud pejoratively dubbing this work to mark *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (The theological turn in french phenomenology).¹⁰ For him, these thinker's works made them religious wolves in phenomenological sheep's clothing. They were accused of misusing phenomenological language to address theological interests, and this was deemed inconsistent with Husserl's »methodological atheism« (in §58 of *Ideen*), the aim of which is to study the activities within pure consciousness with a presuppositionlessness in our descriptive enterprises *that does hinder an accurate description of whatever appears*. Claiming they presumed an idealist *metaphysica specialis* to describe an *invisible* hinterland that does *not* appear *clearly* and *obviously* to the senses, Janicaud was motivated by seeking to protect the method from any delusional transcendence seeking to infiltrate immanent life. It is perfectly fine if an individual wishes to believe in the transcendence of God and any invisible hinter-world, nevertheless it »must remain excluded /.../ insofar as this field must be a field of pure consciousness.« (Janicaud 2000) Phenomenology, after all, describes things as they are constituted *prior to any evidential character* of epistemological justification, and religion seems to be a laminate that gets placed onto the experiences of the everyday lifeworld.

At various points during the last 30 years, the very same critique has been turned back on Janicaud's insistence upon methodological atheism, which could just as easily entail a different kind of a priori requirement by claiming that theological concepts putatively *cannot* appear for investigation, and that religion is not phenomenologically describable, thereby limiting phenomenology's wide-open, »unsuspecting« horizon. Yet Janicaud raises some reasonable caution that needs to be considered carefully: if any claims or »prejudgments« are to be taken seriously as having social-explanatory power, then taken to its extreme the method can be commandeered easily to proclaim as *true* whatever *can be imagined*. For Husserl, although immanent reality is essenceless without a transcendental and intersubjective connection to the outside world, we are to take his »golden rule« of phenomenology very seriously: to not to claim anything that we »*cannot make essentially transparent to ourselves by reference to consciousness* and on purely immanent lines.« Especially in an age that once held religion antithetical to the secular hypothesis, Janicaud thus brings to a climax a central double-bind of any phenomenology of religion: phenomenological description must be presuppositionless and not import what cannot be valid as undisguised and obvious (*selbstverständlich*) upon its horizon. Yet, any methodological »mustness« also can just as well limit what phenomenology is capable of achieving for thought to think. »Method« may leave phenomenology under threat of the de facto abandonment of the primacy of description and thus dissolution into epistemology; yet an unruly

¹⁰ This of course was not the first iteration of phenomenology of religion, which has a rich—although at times scattered—heritage, from Gerardus van der Leeuw's 1925 contribution to more recent attempts of James Cox, to use the approach as a method for empirical sociology.

openendedness to a description of religious phenomena easily waters-down the approach, leaving the findings threatened by being trapped in abstraction as *solus ipse*, and lacking social power.

Within Janicaud's critique of these young French thinkers, something goes generally overlooked, yet it is what he calls the core, »sick root« of their work: they relied on Heidegger's »phenomenology of the inconspicuous«. Under this notion, which concerns claims to the viability of »the nonvisible«, Janicaud claims even »the most audacious soundings stand permitted«. That is, anyone can claim anything as true so long as they can reference its status as »inapparent«. (Janicaud 2000, 30–31; 28–29) Janicaud briefly returns to this notion over a decade later, insisting that »the inconspicuous« is »not reducible to a mere appendix to the thought of the later Heidegger«, and indeed presents »a new meditative form of thought« (2005, 75). At the very least, it certainly is not a banal or marginal concept, for it is »an oxymoron, a supreme paradox, or a disconcerting impossibility« (1998, 106). This somewhat ambiguous idea of inconspicuousness did not appear formally until Heidegger's 1973 *Zähringen Seminar*, in which he claimed: »Phenomenology is a path that leads away to come before /.../ and it lets that before which it is led show itself. This phenomenology is a *Phänomenologie des Unscheinbaren* [inconspicuous] /.../ Indeed, in conceiving [*Be-greifen*], there is the gesture of taking possession.« Yet »that which sight takes into view, it does not conceive.«¹¹

What might this »approach« or typology of phenomenology concern beyond this ambiguity? What of the phenomena it describes? Would they be phenomena that 1) have-not-yet-appeared, 2) have-appeared-yet-are-obsured, 3) never-are-to-appear, or 4) always-already-remain-in-the-blind-spots-of-appearance?

3. Phenomenology of the Inconspicuous

I have tried to fill in some of the gaps where Heidegger – likely intentionally – remained opaque (or as he might say »fortuitously ambiguous«) by developing this notion further, then applying it to Religious Experience. It is clear that for Heidegger »The inconspicuous is by no means to be confused with »the invisible« and that we are always to begin with our immanent place and moment in the world. As addressed throughout his works, the mundane things of the world – carpentry shoes, workers' hammers – paradoxically have the greatest potential to impact us in the world. This, it seems, is one of the motivations that have driven interest in the inconspicuous.

Building upon, yet also departing from Heidegger's work, here is my running definition of inconspicuousness/*Unscheinbarkeit*: it characterizes an experience of phenomena whose aspects of intelligibility oscillate between presence and

¹¹ Heidegger, 2003, 80. Or, in German: »So verstanden ist die Phänomenologie ein Weg, der hinführt vor /.../ und sich das zeigen läßt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren.« (Heidegger 1986, 397)

withdrawal, specifically *in a way that disturbs (with a very unique »ability«)* the presumptions of both the *spectacular* (what snatches our attention) and any vacuous, empty, or banal ideal of »unthinkability« (what leads attention to indifference).¹² Inconspicuousness thus is paradoxical, running contrary to expectation, and resisting extraction from that within which it mundanely is integrated in the *Lebenswelt*, like a wallflower. It may refer to something with which we are in relation, yet as unobtrusive (*Unauffällig*), and as without *signifying* itself by being bright (*leuchtend*), manifested (*offenbar*), or clear (*klar*). Since it is not awareness-grabbing (*Aufmerksamkeit erregen*), it thus is transfixed with a phenomenality that is aprepresentative and inconceivable.¹³

Some phenomenal experiences indeed actively evade any attempt to be grasped directly, and they require a broadened vision to be experienced because they are so deeply imbedded and integrated within the lifeworld. The visual example of the Mona Lisa smile depicts this quite nicely: It enigmatically only can be seen through a peripheral glance that eludes the conceptual grasp of directedness, thus *requiring some creative imagination*. That is, the Mona Lisa smile is not given without co-creation. This inconspicuousness is *essential to the experience* of her smile.¹⁴ Such experiences help us deprivelege, even if but momentarily, our prevailing presumptions regarding presentation, and our own relational opening to the world as co-constituted.

This leads us also back to the overall interests of phenomenology. One of the most relied upon half-truths of phenomenology is that it provides only pedantic and painstakingly detailed descriptions of phenomena. Yet more fundamentally, it concerns »the how« of appearance (Husserl's »*Gegenstände im wie*«), the suspension (*epoché*) also of all presumptions regarding *appearing*.¹⁵ Any detailed or »ontological« description cannot be untethered therefore from its turn *to recontextualize* the experience back in its holistic context. Otherwise, we end up with a hyperfocus that births, somewhat ironically, a certain deficit of attention to no longer see the thing in its lifeworld or environment, thus ultimately *losing a grip on the thing itself as it was given*. Husserl's categorial/sensical intuition distinction inspires towards an example: When I write with my pen, I am not engaged in a judgement but a state of affair: the *hyle* of that pen (blue, ink, cylindrical, etc) in fact (and thankfully!) withdraws in favor of the pen-in-use. And thus the most *objecti-*

¹² I rely here upon the German ending *-barkeit*, which points to a thing as dynamic and active.

¹³ Françoise Dastur interprets, Heidegger's »inapparent« is »the nonappearance that resides in all appearing, the event itself of apparition and the giving of being« (Dastur 2002 146). Jacques Taminiaux, who played a decisive role in the early reception of the Zähringen seminar, concludes that the com-ing-into-appearance of things is inconspicuous insofar as it always is transfixed with an inaccessible »excessiveness at the very heart of seeing« (Taminiaux 1977, 79).

¹⁴ As the neuro physicist Eric Kandel recently discovered, our peripheral »cone« vision allows us to experience things that otherwise are impossible to experience in central »foveal« vision because despite not being able to »perceive details well, [it] employs a holistic analysis that enables us to see.« Indeed »We can perceive things in peripheral vision – like Mona Lisa' smile – that we miss in central vision« and in this case »peripheral vision may often be better than foveal vision« (Kandel 2012, 246).

¹⁵ Phenomenology's aim is to describe this »how« structure or phenomenality. See Husserl 1991, 121.

vely or materially present becomes inconspicuous. If this were not the case, then I would be stuck as a kind of *Grüßelsucht* of appearances, compulsively obsessed and fixated upon only a few material aspects, never even using the pen.

4. Inconspicuousness as Useful for Describing Religious Experiences

Among the many possible tasks for a phenomenology of religious experience, there are three that stand out to benefit from the concept of »inconspicuousness«: 1. to develop concepts that do justice to religious experience and revelation *as lived*; 2. to probe the *socially* influenced notions of God's phenomenality; and 3: to describe the types of evidence appropriate to religion's modes of givenness. I will sketch here a few ways the notion of inconspicuousness has been employed to take up these three tasks, keeping in mind the aforementioned matrix of clarity/spectacle and event as a backdrop.

1. Religious Experience can be understood as an inconspicuous and paradoxical kind of »unveiling«. It typically gets conceived that only *exceptional* or superlative experiences of everyday life are religious, and thus our philosophical devices are employed to study it from a particular *arch* that conceives religion as ever in reference to a superlative, namely, from *abstracted distanciation*. Religion, for example, has been theorized as the experience of »invisible things« (Jevons) that overwhelm us with »the greatest« holiness (Otto), as distanciated from us a pure and untouchable (Eliade), our most laudible or »ultimate concern« (Tillich) or a kind of system of life-ordering *penultimate* symbols (Geertz).¹⁶ Although these theories may be an historically accurate means to discuss normatively some aspects of religious traditions, overemphasizing the »awe« and distance of revelation may come at the expense of forgetting the re-joining (*re-ligare*) of the sacred *within* the profane and in a way that a spectacular clarity is given even more credence.

Inconspicuousness might help draw our attention to the exceptional from within the insignificant; the holistic imbeddedness of revelations and their unique kinds of unveiling from-within a certain atmosphere essential to their expression. If an experience of revelation is meant to be shocking and inherently *paradoxical*, then the content of this shocking should come *precisely* from out of *unexpected* and non-spectacular things, places, and people. Following Heidegger, there is a *saving* power of the ordinary, especially that which resists passive assimilation into technological efficiency and enframing machination. And indeed those of us not fortunate enough to have had spectacular supernatural experiences must find

¹⁶ As Geertz claims »[A] religion is (1) a system of symbols which acts (2) to establish powerful, pervasive, long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence« (Geertz 1966, 4). Or as Tillich puts it »Religion as ultimate concern is the meaning-giving substance of culture, and culture is the totality of forms in which the basic concern of religion expresses itself« (Tillich 1964, 42).

revelation among St Teresa's pots and pans or what the lowly kitchen assistant, Brother Lawrence (who some thought had a mental disability) commonly referred to as »Common Business«.

2. Next, inconspicuousness can be a means of describing the kind of social-explanatory power or paradoxical *evidence* unique to such religious experience. Usually evidence is achieved by isolating information relevant to an experience or phenomenon, then applying it back to the whole context to learn something new about it (this is what happens in a court of law for example). Yet in the case of religious experiences, which inherently are paradoxical, it seems the means to attaining the »evidences« of their phenomenality concerns locating what *cannot* be isolated or extracted from the whole. Experience, the means of grasping from within the steady stream of consciousness, takes on a different sense when it becomes »religious« insofar as it ascribes intelligibility and meaningfulness without total comprehension. To attest to an inconspicuous religious experience, then, is to bear witness and give testimony to that which strangely is qualifiable neither as visible nor invisible.

Coincidentally, the root of the German *Unscheinbar* is *schein*, a ticket, warrant (such as *Der Fahrschein*, or travel ticket) or *evidence*. It concerns licenses and tickets that present their reasons easily and clearly upon command. Thus, what is *Unscheinbar* furnishes an index of questionability both to whatever presents itself as obvious and neutral, and any »direct« and univocal manifestation of its evidence. It is not *contrary*, however, to evidence. It seems an »inconspicuous evidence« used to characterize Religious experience would shroud its warrant in a unique way *necessarily* because the vast intelligibility of the *content* is so overwhelmingly significant that it cannot be extracted from the *form* of presentation. Such evidence would not attain any such level of provability, for this would entail that the person or figure of religious experience (often, although not always associated with gods or the Absolute) can be *conjured* upon our command.

Yet on the other hand, inconspicuousness is not the same as invisibility, and what is given also would not simply slip into inconceivability. Such an evidence would thus *give itself* as *non-isolatable* in a way that its non-isolation becomes, itself, a phenomenon of experience. It attests to how »evidence« is not univocal, but indeed needs to be understood in proportion to that which it hopes to represent. Indeed, not all evidences are the same: being qualified to drive a car is not the same as the evidence of »qualification« or »defense« of one's religious experience. And since evidence also is meant to have socially explanatory power beyond *solus ipse*, the experiencer also would *express* that evidence and *enact* it in the world in a way that she emulates the phenomenality of that which she experienced as inconspicuous. That is, the individual herself would present evidence through acting in the world, and give witness inconspicuously as culturally imbedded and integrated.

3. And thirdly, inconspicuousness could be a characteristic of God. One of the most often relied upon character traits of God is invisibility or hiddenness, often

leading to God's unthinkability. Schellenberg's popular »Hiddenness of God« argument for example hinges upon precisely this to prove God's non-existence (Schellenberg 2015). The argument builds from the premise that people fail to believe in God by no fault of their own, and concludes therefore that this »hiddenness« of God contradicts that God is all loving. The salience of the argument pivots around a rather univocal dichotomy between the invisible and the visible, between the hidden and the revealed. Yet in thinking with Levinas in his *Of God who Comes to Mind*, is not hiddenness itself a phenomenon, and more than a total privation? The task then becomes deciphering *what kind* of hiddenness is experienced. Or as Tomás Halík has put it, in some way channelling both Levinas and Schellenberg: »If there is something that might be described as the religious experience of modern man, then it is the experience of God's hiddenness.« (2016, 36)

A phenomenology of the inconspicuous helps us work out in greater detail (yet again, without »conceiving« fully) the various *kinds* of hiddenness that could characterize God and God's phenomenality. The false dichotomy between unconcealedness and concealment (*Unverborgenheit*), should instead be thought according to distinct modes (*Weisen*) and kinds (*Arten*), for example, such as those of *displacement* (such as setting aside, making absent, destroying, or withdrawing) and those of *sheltering* (like preserving, safeguarding, rarifying, or treasuring). The claim that inconspicuousness is one means of characterizing God could be interpreted in many different ways, but here I rely here upon Levinas, whose »Other« is marked by a riddle and paradox: the Other becomes a phenomenologically inflected inconspicuous divinity. Here divine omnipotence is not just »all powerful«, but »all potential« (as Catherine Keller insists). It would mark precisely the cunning of God to integrate within the marginal and insignificant. This is not a defect. Not unlike what political theorists call the *détournement* of capitalist production, a subversion of the spectacular *from within* the mundane, is a core paradox of God's phenomenality.

5. Conclusion

Concluding, over-emphasizing the shockingly spectacular eventhood, unpredictability, or enchanting newness of religious experience may leave its subjects in a strangely *passive* state; yet a surgeon-like precision that demands that all experiences fit into the model of direct appearance and clarity often lack attention to the ethical context, texture, or lifeworld of presentation. Our contemporary society obsessed with spectacles, and its entanglement in implicit theological imaginaries, is not simply antithetical to philosophical clarity, *but also its product*. One reason: the modern search for clarity that has insisted upon a solipsistic and individual way of establishing experience of the world has been inherited by the postmodern, which expresses this search in its even greater emphasis upon appearing, as our present, media-frenzied society of the spectacle demonstrates. The search for »clarity« has shifted from ideas to images.

This is not to discount either the modern or postmodern projects, however, yet to demonstrate the productivity of their internal contradictions and challenges. As we learn from Freud's *Civilization and its discontents*, praiseworthy and necessary social imperatives entail the provocation of the very negative effects that seek to erode those imperatives. Likewise, the hopes for philosophical clarity and distinction inadvertently have played a role in birthing what intuitively seems to be their opposite, yet in fact are their stunning discontent – our contemporary society of the spectacle, obsessed with images and illusions. Today we live with the fundamental anxiety that we are just one click away from missing the essential; with the information not being in the form of words, but rather of images and hype. The unconditioned call to *comprehensivity*, i.e. *to see and experience it all with a still focused and abstracted perception*, innervates our social relations and quietly motivates our thinking.

Given this context, should the idea of »the event«, which fundamentally refers to the experience of being enraptured with something, be a primary and fundamental *telic end* for philosophical thinking? Similarly, can there be any salvation from the aforementioned and related idea of the spectacle? And thinking theologically, could it be that theologies that overemphasize revelation as all shock, awe, and hype – think here of St Paul's being knocked down from his horse and blinded as *the* paradigm of revelation – in part be to blame for insisting that we await whatever spectacle God is going to bring us? I have sought here to point out simply that there are phenomenal experiences that do not fit into either category of »shining with brilliance« or »not shining«, and rather present their phenomenality through »counter shining«. Returning once again to the etymological basis of *inconspicuous*: at the root of *conspicere* is *specere* or »spec«, the basis of *spectacle*. It thus is necessary to not overlook how »inconspicuous« is precisely »the-counter spectacular« – it acts not as a simple, passive privation, but rather with a force and dynamic *ability*. This counter spectacularity could mark the subversion of the holy, the *detournement* of God, neither through the provision of an image, nor through the removal of one. We scholars of religion who are interested in the idea of »the event« (perhaps even Christianity is, par excellence, *the* religion of the event!) would do well to mind the difference between looking-at and looking-longingly-at in order to prevent a total beholdenness to a passive *awaiting itself*. Abraham looks at (שָׁקַף *šāqap*) Sodom, while Lot's wife looks longingly back (טָבַחַ *tābet*) at it (Genesis 19). The former experiences the event by actively taking account of the breadth of the present context; the latter surrenders to the event as a spectacle of the desired, ultimately turning into a pillar of salt.

Acknowledgements

This article was made possible due to the generous support of two research grants from the Austrian Science Fund (FWF). It was conceived within the framework of the project »Secularism and its Discontents. Toward a Phenomenology of Religi-

ous Violence» [P 29599], and concluded within the project »Revenge of the Sacred: Phenomenology and the Ends of Christianity in Europe« [P 31919].

References

- Alvis, Jason.** 2018. *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvqh1z>
- Badiou, Alain.** 2013. *Being and Event*. Trans O. Feltham. London: Bloomsbury.
- Bosteels, Bruno.** 2010. Thinking the event: Alain Badiou's philosophy and the task of critical theory. In: *Emerging Trends in Continental Philosophy*. Ed. Todd May. Durham UK: Taylor and Francis Press.
- Bowden, Sean.** 2011. *The Priority of Events*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Caputo, John.** 2006. Without sovereignty, without Being. In: *Religion and Violence*. Ed. Clayton Crockett. Charlottesville: University of Virginia Press.
- . 2010. The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity. In: *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, 27–42. Eds. Christophe Brabant and L. Boeve. London: Routledge.
- . 2012. Continental Philosophy of Religion: Then, Now, Tomorrow. *The Journal of Speculative Philosophy* 26, no. 2:347–360.
- Dastur, Françoise.** 2002. La pensée à venir: une phénoménologie de l'inapparent? In: *L'avenir de la philosophie est-il grec?* Ed. Catherine Collobert. Saint-Laurent, Quebec: Fides.
- Debord, Guy.** 2005. *Society of the Spectacle*. Trans Ken Knabb. London: Rebel Press.
- Deleuze, Gilles.** 1997. *Negotiations: 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- Espinete, David.** 2017. *Ereigniskritik: Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant*. Berlin: De Gruyter.
- Derrida, Jacques.** 2003. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fontes, Osvaldo.** 2012 »An Impossible possibility of saying«: the event in philosophy and literature, according to Jacques Derrida. *Trans-Form-Acao* 35, 2:143–161.
- Geertz, Clifford.** 1966. *Religion as a Cultural System*. London: Tavistock.
- Giussani Luigi.** 2018. *Alive Means Present! Introduction to the Spiritual Exercises for the C.* Péguy Cultural Center, Varigotti, Italy, November 1, 1968. Ed. Julián Carrón. In: *Traces: litterae communionis*. <https://english.clonline.org/traces/page-one/alive-means-present> (accessed 24, June 2019).
- Halík, Tomás.** 2016. *I Want You to Be: On the God of Love*. Trans. G. Turner. Notre Dame, In: University of Notre Dame Press.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Seminare (1951–1973)*. GA 15. Ed. Curt Ochwadt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2003. *Seminar in Zähringen (1973)*. In: *Four Seminars*. Bloomington, In: Indiana University Press.
- . 2012. *Contributions to philosophy (of the event)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund.** 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Trans John B Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3718-8>
- Janicaud, Dominique.** 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Editions de L'Eclat.
- . 1998. *La phénoménologie éclatée*. Combas: Editions de L'Eclat.
- . 2000. *Phenomenology and the »Theological Turn«: The French Debate*. New York: Fordham Press.
- . 2005. *Phenomenology »Wide Open«: After the French Debate*. New York: Fordham Press.
- Kandel, Eric R.** 2012. *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain, from Vienna 1900 to the Present*. New York: Random House.
- Lewis, Stephen.** 2019. *Imagination, the Event of the Given, Resistance, and Christian Experience*. Unpublished paper presented at the conference »Sense and Non-Sense« at the International Network for Philosophy of Religion. Paris France, June 20, 2019.
- Marion, Jean-Luc.** 2002. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Trans. Jeffrey Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . 2015. *Negative Certainties*. Trans. Stephen E. Lewis. Chicago: University of Chicago Press.
- Patton, Paul.** 1997. *The World Seen from Within*.

- Deleuze and the Philosophy of Events. *Theory and Event* 1, no. 1. <https://doi.org/10.1353/tae.1991.0006>
- Pfaller, Robert.** 2017. *Inter-Passivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Romano, Claude.** 2015. *There is: The Event and the Finitude of Appearing*. Trans. Michael B. Smith. New York: Fordham Press.
- Schellenberg, John L.** 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. New York: Oxford University Press.
- Steinbock, Anthony.** 2009. *Phenomenology and Mysticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Taminiaux, Jacques.** 1977. Heidegger and Husserl's Logical Investigations in Remembrance of Heidegger's last Seminar. *Research in Phenomenology* 7, no. 1. <https://doi.org/10.1163/156916477x00068>
- Tillich, Paul.** 1940. Symbol and Knowledge. *Journal of Liberal Religion* 2.
- . 1964. *Theology of Culture*. Trans Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press.
- Zourabichvili, François.** 2012 *Deleuze: a philosophy of the event, together with The vocabulary of Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 411—423

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 1Taylor C.:2-1

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Zalec>

Bojan Žalec

Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account¹

*Med sekularnostjo in postsekularnostjo:
kritična ocena pojasnitve Charlesa Taylorja*

Abstract: The article deals with Charles Taylor's account of the secular age. In the first part, the main constituents of Taylor's narrative account are presented: the central concepts, distinctions, definition of the subject, the aims etc. The author pays special attention to the notions of secularity, secular age, religion, and transcendence. In the second part, Taylor's genealogy of the secular age is outlined and comparatively placed in the context of other main relative forms of genealogical account. Because our age is an age of authenticity, a special section is devoted to it. The final section presents some reproaches to Taylor and evaluates their strength and the value of Taylor's contribution. Besides, some speculative »forecasts« about secularity and post-secularity in Europe, the USA, and at the global scale are presented (by reference to Taylor's account). The author concludes that despite some (serious and cogent) reproaches and second thoughts about Taylor's account, it is doubtless one of the major achievements in the area that manifests features of a paradigmatic work. It helps us a lot to understand the condition of religion not only in the past and today, but also gives us directions and guidelines, conceptual and methodological tools, and ideas to more clearly discern the forms and condition of religion in the future.

Key words: Charles Taylor, secularization, secular age, religion, transcendence, genealogy, authenticity, post-secularity.

Povzetek: Članek se ukvarja s pojasnitvijo sekularne dobe, ki jo zasledimo v delu Charlesa Taylorja. V prvem delu so predstavljeni glavni elementi Taylorjeve narativne pojasnitve: središčni pojmi, razlikovanja, opredelitev predmeta, name-ni itd. Avtor posveti posebno pozornost pojmom sekularnosti, sekularne dobe,

¹ This paper is a result of the The Research Programme Ethical-religious Grounds and Perspectives of the Society and the Religious Studies in Context of Education and Violence (P6-0269) and basic research projects The Return of the Religious in Postmodern Thought as a Challenge for Theology (J6-7325), Reanimating Cosmic Justice: Poetics of the Feminine (J6-8265) and Interreligious Dialogue – a Basis for Coexisting Diversity in the Light of Migration and the Refugee Crisis (J6-9393), which are financed by the Slovenian Research Agency.

religije in presežnosti. V drugem delu oriše Taylorjevo genealogijo sekularne dobe, ki jo primerjalno umesti v kontekst drugih glavnih relevantnih oblik genealoške pojasnitve. Ker je naša doba doba pristnosti, ji avtor posveti poseben razdelek. Zadnji razdelek predstavi nekatere kritike Taylorja, ovrednoti njihovo težo, pa tudi vrednost Taylorjevega prispevka. Poleg tega so podane – v nanašanju na Taylorjevo pojasnitev – spekulativne »napovedi« o sekularnosti in post-sekularnosti v Evropi, ZDA in na globalni ravni. Avtor zaključi, da je Taylorjeva pojasnitev, kljub nekaterim (resnim in tehtnim) očitkom ter pomislekom, nedvomno izjemen dosežek. Izkazuje značilnosti paradigmatičnega dela. Ne samo da nam zelo pomaga razumeti položaj religije v preteklosti in danes, ampak nam daje tudi usmeritve in smernice, pojmovna in metodološka orodja ter ideje za jasnejše razbiranje oblik in položaja religije v prihodnosti.

Ključne besede: Charles Taylor, sekularizacija, sekularna doba, religija, presežnost, genealogija, pristnost, postsekularnost

In this paper, I will present² Charles Taylor's understanding of (our) secular age and its genesis. Taylor's aim is an analysis and understanding of the conditions, characteristics and potentials of religious belief today. His starting premise is that the conditions of belief determine the nature of belief: if the relevant conditions of two beliefs are different then also these beliefs are different. So, for instance many people nowadays say: »Today people don't believe but in the past, they believed«. However, this comparison is only conditional because the conditions of belief changed (Hoffmann 2017, 272). Taylor stresses that his narrative covers only West,³ i.e. North Western Europe, the USA and Canada. Despite these constraints, I think that it is enlightening and useful also for understanding in a broader frame.

1. Secularisation and a Secular Age

Taylor discerns three meanings of »secularization«: In the first sense (S1), secularization is understood in terms of public space – which concerns common institutions and practices. Societal subsystems (economy, politics, religion, legal sphere, education, science ...) have become differentiated, separated and autonomous. But Taylor points out that the fact that religion is not present any more in the autonomous public areas doesn't mean that people don't believe any more. Maybe the example is even Poland under communism, but certainly the USA. The USA is

² Beside Taylor 2007, his most important works relevant for our paper are Taylor 1989 and 1991. From the secondary sources, we should mention the condensed presentations and valuable reflections on Taylor's (relevant) views and approaches in Abbey 2000 and 2017, Smith 2014, and Hoffmann 2017.

³ Taylor speaks about »our (North Atlantic, or »Western«) civilization« (Taylor 2007, 15) or about »changes which have arisen in one particular civilization, that of the modern West – or in an earlier incarnation, Latin Christendom«.

one of the first secularised countries in this first sense. But statistically (religious belief and praxis), it is one of the most religious. For this reason, Taylor alleges the second meaning of secularization (S2), which consists in people not visiting church any more. In this sense, the majority of Western countries have become secular. But Taylor notes: »Deconfessionalization is a major phenomenon, but it by no means betokens simply unbelief. Religion does not decline because churches do« (Taylor 1990, 105). So, both two meanings of »secularization« mentioned above are insufficient for a complete and adequate description of our condition today (Abbey 2000, 196). Moreover, they don't encompass the most important characteristic of present condition, which is the key to its true understanding. Therefore, Taylor introduces the third meaning of secularity (S3) which focuses on the background of belief. The shift in secularity consists in that that in the secular societies a belief in God has been set under the question and challenged. In this sense the main environments in the USA are secularized and probably the USA in general. The opposite examples are the majority of Muslim countries and the environments where the majority of people in India live (Taylor 2007, 1–3).

Secularity in this third sense is the true subject of Taylor's interest; and it is the age which is secular in this third sense that is the subject of his seminal work from 2007. S3 is a matter of the integral context of understanding in which our modern, spiritual and religious experience takes place. With this »context« Taylor means not only the things to which almost everybody would explicitly point – as for instance a plurality of options – but also the elements which are a part of the implicit, »hidden« part of this context. This is the background of our experience and (spiritual) searching to which mostly we don't pay attention. Taylor speaks – in a Heideggerian manner – about the »pre-ontology« of this searching (3). Whether a society is secular or not in the third sense (S3) depends on the conditions under which their members' experience and (spiritual) searching take place.

According to Taylor, the difference between secular and religious view consists in where they put the origin of fullness of human life (10–11). The same point he expresses also by saying that today we can live a spiritual life in different ways, that the strength and fullness of life can take different forms, and the »exiles« as well (11). Because of the changed condition of belief, »belief in God isn't quite the same thing in 1500 and 2000« (13). These conditions philosophers – influenced by Heidegger, Wittgenstein, and Polany – call »background«.⁴ People cultivate all their beliefs inside the frame which usually remains tacitly assumed, but the subject or the agent of belief may not acknowledge it because this frame is never explicitly formulated. Thus, what Taylor has here in mind are not some changes of belief at the propositional or discursive level (»decline« of hell, new understanding of atonement etc.), therefore the changes through which even orthodox Christianity has gone. No, even in the case of the identical propositions of belief, a belief now (in the secular age) and before are – because of the changed background – different. Taylor speaks about the disruption of the earlier background.

⁴ For the importance of backgrounds, see Žalec 2016.

These changes become most visible if we focus on some distinctions – for instance between immanent and transcendent, natural and super-natural etc. – which today practically everybody understands, regardless if they accept them or refuse the second term of the pairs (13–14). Therefore, S3 refers to the change or shift in the background of belief: »It is this shift in background, in the whole context in which we experience and search of fullness, that I am calling the coming of secular age, in my third sense« (14). And he immediately adds:

»How did we move from a condition where, in Christendom, people lived naïvely within theistic construal, to one in which we all shunt between two stances, in which everyone's construal shows up as such: and in which moreover, unbelief has become for many the major default option? This is the transformation that I want to describe, and perhaps (alas very partially) explain in the following chapters« (14).⁵

This task is in no way an easy one, but only through identifying changes as changes of lived experience, we can start rising the right questions properly, and we avoid naïve views and accounts on all sides as are the following: non-belief is only a fall away of every sense of fullness or it's betrayal (what theists sometimes are tempted to think about the atheists); a belief is only a set of theories which try to make sense of experiences which we all have and which nature can be understood totally immanently (what atheists are sometimes tempted to think about theists). But in fact, we must, as Taylor stresses, understand the differences between these options not only in terms of creeds, but also in terms of differences in experiences and sensibility. What happened is a massive change in the whole background of belief and unbelief, which consists in disappearance of the »naïve« frame and establishing of the »reflective one«. We must bear in mind that after this change, both believers and non-believers experience their worlds very differently (14).

The characteristic of the secular age is that it happened first time in human history that self-sufficient humanism became a viable option. Self-sufficient humanism – or exclusive humanism, these are synonyms for Taylor – is a standpoint which doesn't accept any final ends beyond human flourishing and no commitment to anything beyond this flourishing. This is not true about any previous societies (18). Taylor notes that humanism has appeared already before, but it was not self-sufficient or exclusive.⁶ Further, he accepts that there were also exclusive humanisms before the secular age, for instance Epicureanism in Antiquity. But only in the secular age exclusive humanism became widely spread and accessible option. In the past this was true only about some small elite which itself was a minority (19). It is important that we bear in mind that modern secularity (S3) is neither identical nor equivalent with exclusive humanism. S3 (hereafter simply secularity) is a condition in which experience and searching for fullness of both

⁵ We may maybe say that our faith before was naïve realism, now it can be at most critical realism.

⁶ About the temporal frame of the development of exclusive humanism, see also Abbey 2000, 200.

believers and non-believers take place. Further, exclusive humanism is not the only alternative to religion. In our age there are intellectual currents which we can call non-religious anti-humanism which according to Taylor today appear under several names as for instance »deconstruction« and »post-structuralism« and which are rooted in some very influential texts of 19th Century, especially in Nietzsche. Taylor mentions here also deep ecology, which tries to find non-exclusive humanism on a non-religious basis. This deep ecology takes different forms.

We can summarise what we said above as follows: the secular age finished the period of naïve religious belief. Its deciding characteristic is coming of exclusive humanism on a sociologically relevant scale. For the first time in history »the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better, it falls within the range of an imaginable life for masses of people« (20).

2. Religion and Dimensions of Transcendence

Taylor defines religion by the concept of transcendence: religion offers a transformation which goes beyond human perfection. He discerns three dimensions of transcendence, and religion combines all three.⁷ We can explain these three dimensions by the example of Christianity. In it, we can find: 1. Good (of man) which transcends mere human prosperity. This is *agape*, love, that God has for us and in which we can partake through his love. Thus, it is offered to us a possibility of transformation which leads beyond merely human perfection. We can become super-natural, more as merely human(s); 2. A higher, transcendent power (God) which reaches beyond human perfection and is understandable to us – makes sense – only in the context of belief in a higher, transcendent God of faith, who appears in the majorities of the definitions of belief; 3. Posthumous life, a life beyond this life. Our story about the potential transformation through *agape* demands that we see our lives as extending beyond their »natural« scope between birth and death, in other words, beyond »this life«. In short, according to Taylor (Christian) transcendence and religion have three dimensions: a good which surpasses the mere human perfection, the power which makes possible human reaching of this perfection, and the belief that our life extends beyond this life (beyond our birth and death). In order to understand the struggle, rivalry, or debate between religion and unbelief in our culture, we must, Taylor says, understand religion as combining all these three dimensions of transcendence. In our culture, there are many options which are somewhere between the option which affirms these three dimensions, and their total denial, thus a total denial of religion. But the debate in our society, which otherwise includes different standpoints, is primarily shaped by two »extremes«: transcendent religion on one hand, and its frontal denial on the other. Taylor claims that this is a fact about the modern cul-

⁷ On the phenomenological understanding (Husserl, Heidegger, Levinas, Marion) of transcendence, self-transcendence, and temporality see Klun 2017. On the Biblical monotheism and its comprehension of transcendent God see Petkovšek 2017, 625.

ture. But in general, the naïvety is not possible (any more) for nobody in the secular age. This situation includes different environments in which there may be different default options than in others although those who inhabit those environments are well aware of the default options preferred by others and they can't any more dismiss them as an unexplainable exotic error (21). In this sense Taylor speaks about the »mutual fragilization« of beliefs or »world views« in the secular age (303). Thus, S3 is not a term opposite to the term »religious« but it rather denotes the entire frame in which today all worldviews are situated. It is the result of the transformation of society from one in which not believing in God is impossible, into society in which belief in God is just one among other »worldviews« or beliefs. The secular age is according to Taylor irreversible (Taylor 1989, 401; Abbey 2000, 199): no return to pre-secular condition is possible. Earlier, the natural order, the societal order, the family, and the lives of individuals were explained with a reference to God. Belief in God has been a self-evident frame. In the secular age, after the change, nature, society, and lives of individuals, they are all explained without reference to God. One can still do it, but they don't have to because they can explain and interpret the world entirely from the immanent world itself. But in general, a belief, and other beliefs or non-beliefs are just one interpretation among others.

3. Genealogy

Taylor uses frequently some concepts, distinctions, periodisations, classifications etc., among them division of religions on pre-axial, axial and post-axial (Christianity and Islam), and his threefold periodisation of the Modern Age: the age of *Ancien Regime*, the age of mobilization (1800–1950), and the age of authenticity, from the 1960s onwards. Taylor's genealogy of the secular age is very complex and involves many factors. But among the drivers of secularization, Taylor stresses especially two that are mutually connected. The first is the Reform, the second is the development of science. But the most important is the first, the Reform. The Reform started in the 16th century in North Western Europe. It originates in the coincidence of military, economic and religious interests. It includes the process of civilizing and disciplining of the European citizens, demythologization and disenchantment of the world (Taylor 2007, 61–88; 116–117; 216–217; 464–466; 496–499; 503–504; 613–615). The results were fundamental and crucial changes of the Western thought, culture and society, in the European theological, metaphysical, economical, moral, social and political segments. Among them, Taylor stresses as the most basic and important especially the following four: 1. new understanding of a self as a buffered, nonporous entity (Abbey 2000, 203ff); 2. disenchantment of the world (203ff); 3. naturalization of time (204ff); 4. new, modern societal imaginary (205ff): the idea of modern moral order and its penetration in the societal imaginary which it has transformed in a new one. The project of the Reform contributed to disembedding, i.e. it increased the distancing

and even hostility toward older forms of belonging and rituals. This disembedding – which is a matter of both, of identity (the contextual limits of the image of self), and of the social imagination (about the whole society) – was characteristic for elites (156).

The main features of the (idea of) modern moral order can be summarized in four characteristics (Taylor 2007, 170–171): 1. The original idea of mutual benefits has passed over into the theory of rights and legitimate rule; 2. Political society makes possible, as an instrument, for individuals to serve each other both in providing of security and in strengthening of exchange and prosperity as well; 3. The starting point are individuals whom society must serve; 4. These rights, liberty, and mutual benefit must be provided and secured equally for all citizens. What exactly is meant with »equality« changes, but the demand for enacting of some equality is evident already from the refusal of a hierarchical order. According to Taylor, these are the crucial characteristics and constants appearing in the modern idea of moral order, through all its changing »redactions« (171).

According to Casanova (2010, 267), there are four basic forms of genealogical account of modernity and secularism. The first is triumphant secularism. At this point we should mention a special stadial historical consciousness, a special secularist stadial conception of history. This secularist stadial consciousness is the outlook that sees exclusive humanism as the final and highest stadium in the progress of science and rationality (see also Strahovnik 2017, 270; 276 for the idea of secular fundamentalism that takes this form even further). According to Taylor, this stadial historical consciousness is a crucial part and pillar of the triumphalist secularist view. Besides, the stadial consciousness functions as a ratchet which makes the leaving behind of secularism impossible (Taylor 2007, 289). It would be a deep intellectual regression. But for the stadial consciousness such »[i]ntellectual regression would be unthinkable; it would involve pretending that we could go back« (289). We should add that also for Taylor the return from the secular age to the pre-secular is not possible. But of course, he thinks and hopes that the post-secular age is coming.

The second genealogical account is traditionalist – mostly Catholic – criticism of secularity as a deviation in intellectual and normative sense. The third is protestant account that sees secularity as internal to realization of true Christianity (at the institutional level). The fourth is a rejection of exclusive humanism in a Nietzschean way. Taylor accepts some particular insights of all four accounts, but he is far from really and integrally accepting any of them. He criticizes all of them for the unidirectional teleology and for one-sidedness. His own account is characterized by zig zag thinking and unintended shifts in understanding and accounting.

Taylor's main reproach to the first account is that it is blind for the role of Christianity as a root of secularity. Secularist triumphalism is blind for the particular contingent fact that Western secularism – its benevolence and universalism – is possible only as the (re)configuration of Christian *agape*. Taylor's reasons for refusing the second approach are on one side familiar moral reasons which are to-

day well known and widely spread. These reasons are visible also from Taylor's approval and positive inclination to Kearney's atheism (Kearney and Taylor 2016, 77; 84; 87; 90). But besides these reasons, he refuses the traditionalist approach also because of its incapability to see the internal connection between Christianity, and secularism and the secular age. The »traditionalist« Christianity would be today possible only as a (partial) »(self)mutilation« of Christianity.

The third account is problematic for Taylor because its representatives don't see the great losses we suffer with the establishing of the immanent frame. One of the main aims of the book *A Secular Age* is pointing out these losses. And lastly, Taylor can certainly partly sympathise and empathise with the Nietzschean criticism of exclusive humanism, for instance with its criticism of the rationalism of exclusive humanism. But he can sympathise also with exclusive humanism because exclusive humanism has taken many values from Christianity, but it pulled them out from the Christian religious and metaphysical context and put them in the immanentist horizon. On the other hand, he cannot fully support Nietzschean immanent anti-humanism because of its criticism of any metaphysical grounding of transcendence. In such a way immanent anti-humanism reinforces the very component of exclusive humanism that Taylor wants to destabilize.

In general, Taylor doesn't want to take part or side in the discussion between traditionalists and secularists which is in general interpreted as the debate and even struggle between belief and unbelief. Taylor wants – by means of his »generous« hermeneutics (Bellah 2007) – to overcome the closed and unfruitful circle of this debate. He wants to show that there is a (dialectical) connection between the so-called belief and unbelief, and that they are not clearly separated poles.

4. Authenticity⁸

The age of authenticity is our age which is why it is the most important age for us. Authenticity is »a child« of Romanticism (Taylor 1992, 25) but it became our mass culture ideal in the 60s of 20th Century. The most important are not authority or tradition but rather my own spiritual way. What is crucial is a personal resonance, what a particular belief means to me (Hofmann 2017, 277). Is this a wellness-religion? Not necessarily, because we can distinguish between trivial and non-trivial forms of authenticity. These latter imply contexts that transcend an individual, called horizons by Taylor, which only make a non-trivial (definition of) identity possible.⁹

⁸ Taylor 1991; 1992; 2007, 473ff; Abbey 2000, 86ff; Hoffmann 2017, 276ff. Taylor 1991 appeared originally in Canada as *The Malaise of Modernity* and was later reprinted in the USA as *The Ethics of Authenticity* (1992).

⁹ A crucial and foundational thinker of authenticity is Kierkegaard. Kierkegaard believed that the transcendent dimension of love is a condition of its authenticity (see Máhrík et al. 2018, 51). Moreover, an authentic existence in general – in all its dimensions – is possible only on the basis of the self's relation to Transcendence. This relation is constitutive for all relationships which form an authentic life. (Králík and Torok 2016, 73; Valčová et al. 2016, 102; Králík 2017, 32)

What implications, trends, forecasts and »morals« can we draw from the fact that our culture is a culture of authenticity? Authentic religion demands much more of personal praxis, personal reflexion, personal experience; it demands greater capacity for argumentation, greater depth of thinking and sensibility on both sides (»providers« and »consumers« of religion). Without achieving of personal resonance, no effort is fruitful. Personal resonance doesn't exclude a support or accompanying and a wish for them. That the journey is personal doesn't imply that one must travel alone. Churches, religious institutions and communities should adapt to this situation if they want to be influential, important, and foremost in a genuine dialogue with the people of the modern world. According to Taylor, the searching for fullness of life is a basic human impulse. With »fullness« he means experiencing of the whole and the meaning which gives life a centre and direction. Also, belief or religion can be understood here as such searching (280). The fact is that we all search for meaning and direction, both believers and non-believers, and a big number of those who feel around somewhere between. Furthermore, all, different believers and (various) unbelievers on the West share the same past, the same genesis of Western society. They were shaped by the same process. As Taylor says, we are »brothers under the skin« (Taylor 2007, 675; Abbey 2017, 228).¹⁰ All these commonalities can and should help us in our efforts to cultivate mutual respect, understanding, solidarity and dialogue (Abbey 2017, 230).

5. Reproaches and »Forecasts«

Taylor's account has been subjected to several criticisms and reproaches. Some of them are not so serious, but others are more fatal. Let us present and evaluate some of them. The first reproach is that Taylor's account of the Middle Ages is too monolithic, it doesn't pay enough attention to the presence of unbelief in the Middle Ages which is relevant also at the sociological scale (Schantz 2009, 34–35). This critique is important, but I don't think it is fatal. Of course, the elaboration of this aspect of Taylor's narrative could bring important new insights and reconfigure to some degree our view about the role of the Middle Ages in the genesis of the secular age. The second critique claims that Taylor reaffirms the religious views, but he doesn't discern the bad from the good among them (35). But clearly some religious views are more anti-intellectual than others, and some are justifiably criticized by an immanentist like Richard Dawkins. I think that this criticism is unfounded. It is evident from Taylor's works what kind of religion he accepts and prefers and what forms of religion he rejects. If we read the passages about traditionalist or anti-modern Catholic views, about anatheism, and ne-

¹⁰ We are also susceptible and subjected to similar deviations: »But it's not an accident that ›Christians‹ fall into similar deviations to those of ›secular humanists‹. As I have tried to show throughout this book, we both emerge from the same long process of Reform in Latin Christendom. We are brothers under the skin.« (Taylor 2007, 675)

vertheless his defence of the ideal of authenticity against the hard-conservative criticism (Taylor 1991; 1992), we can discern Taylor's relevant criteria.

The third criticism concerns the thesis that the enchanted world is lost for Westerners/Europeans forever (Schantz 2009, 35–36). The counterexample is Iceland where most people still believe in supernatural creatures, encounters of dead persons etc. The next example in this complex is the New Age movement. Taylor interprets it as a reflexion of the culture of authenticity. But isn't it more right to construe it as people's desire for enchanted world? It is not possible to fully answer to these reproaches without some adequate sociological data. But we can nevertheless estimate the power of these claims in case they are true. Regarding Iceland, we can say that it is a similar type of counter-example like the USA: Iceland as such is just not – or wouldn't just be – a part of the European exception. Regarding the New Age movement, it is well known that there are some pretty much consumerist forms of it. In these forms, the New Age is used just as an instrument for relaxation. There is a parallel to some similar non-religious instrumentalist consumerist approaches to yoga, and the classes of the consumers of yoga and the New Age overlap.

But there are maybe more important second thoughts about Taylor's account. One concerns the European exceptionalism (Casanova 2010, 273) and the difference between the USA and Europe (277–280) and thus the justifiability of speaking about the USA and Europe as one civilization. Can this endanger Taylor's main thesis that both Americans and Europeans live today in a secular age?

There are two relevant differences between Europe and the USA. The first concerns the extension of exclusive humanism as an accepted (default) view. There is a salient difference between the USA and Europe in this regard. According to the sociological surveys (271; 280), the overwhelming majority of Americans actually don't take exclusive humanism as their option. Most Americans see themselves as religious, not secular humanists (271). A situation is very different in Europe. I don't think that this fact presents a problem for Taylor's thesis that both, Europe and the USA, are secular societies. The reason is that the defining characteristic of secularity in Taylor's sense is not exclusive humanism, but rather the immanent frame. We should not identify the two, they are different concepts. Exclusive humanism is a view that doesn't recognise any transcendence, it practically excludes it. On the other hand, the immanent frame, or the immanent order, allows exclusive humanism as a real option, it allows, permits closure, but it doesn't demand it (Taylor 2007, 543–544). Theoretically it is possible that all members of society A are exclusive humanists, and all members of society B are for instance Christians (or Muslims, or Jews etc.) but still they all live in the immanent frame, i.e. in a secular society/age if in both societies exclusive humanism is understood as a real possible option. The difference shows that the American secularity/secular age is different from the European, that there are two different »subjects« of the secular age in the USA and Europe, maybe even that we are not the same civilization ... But still all that doesn't mean that we – both Americans and Europeans – don't live in secular societies. Moreover, as Casanova points out (2010, 273–274), we can also

speak about Japanese and even Chinese secularities, which differ not only from the European, but also from the American secularity. Even if secularity became global there would be many secularities because every secularity is a refashioning, reshaping or reconfiguring of a previous (presecular or (possibly) already secular) society. The specific of Europe is not (any more) secularity as such, but if I may put it so, a specific secularity or particularities of its secularity. One of them is the stadial historical consciousness which is not importantly extended nowhere else except in Europe. This is a result of the European unique history. On these special features of secularities, a specific impact of a secularity depends – or will depend. These findings may cause that some will find Taylor's thesis less attractive because of its lesser explanatory power, yet all this, I repeat, does not falsify it.

But there is also another aspect. It concerns the phenomenon that Taylor calls a nova effect (Taylor 2007, 299–313; Smith 2014, 142). According to Taylor, views and opinions in the secular age take place in the space of strong cross pressures. The result is fragilization of all opinions, beliefs and unbeliefs, and proliferation of many different forms and ways of belief and spirituality. The claim about the nova effect is certainly true for the USA, but hardly for Europe if we consider the empirical sociological surveys (Casanova 2010, 280). What we are witnessing in Europe is only a steady decline of the membership in churches and participation in church life. But there is no corresponding proliferation of alternative religious or spiritual transcendent forms (280). In accordance with this fact is the fact that, as Casanova put it, there is no religion that has not taken roots in the USA (280). In Europe, the situation is quite different, now and in the historical perspective. The newcomers are much more pressed to adapt and assimilate. Recent witness to that is the European hostility to Islam (281).

Non-applicability to Europe demands that nova effect is not essential for the secular age. But if we delete nova effect from the list of essential or central characteristics of secularity this means not only that Taylor's view about nova effect as characteristic of the secular age is not exactly true, but it also represents a further impoverishment of Taylor's notion of secularity and weakening of his (hypo)thesis.

At the end let us present some speculations about the secularity and post-secularity in the future. The first relevant factor in this regard is migrations and the influence of non-Christian religions. Considering the above outlined religious openness and pluralism of the USA we should not expect there some drastic change from the aspect of secularity. On the other hand, we have different history and experience in Europe. If the USA is a melting pot of nations, Europe is a melting pot of immigrant religions. However, such a view is set under the question because of Islam. But for believing Muslims, the immanent frame is surely not a default option. On the other hand, we shouldn't expect that Islam will produce a nova effect in Europe.

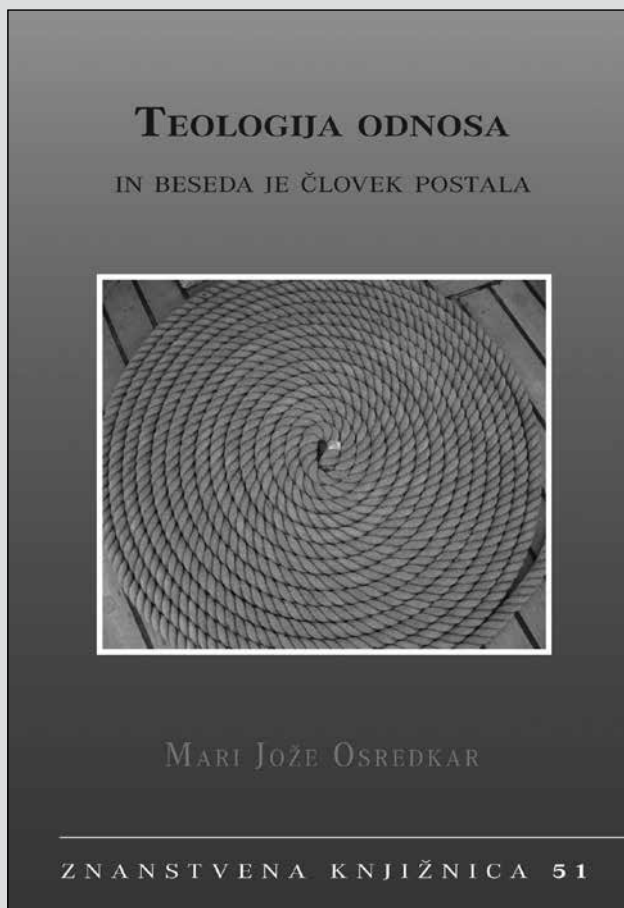
Considering the global dimension, we should take into account the appearance of non-Western modernities, besides long-time single case of Japan, for instan-

ce Chinese and Indian (281). China and India are growing global political, economic, technological, and socio-cultural super-powers. Their modernisation can give rise to post-secular Buddhism, Hinduism, Islam, or Confucianism. Their combining with the phenomenon that Casanova calls global denominationalism (deteritorialisation of religious denominations) (281) could generate something we might call global post-secularity. What is important is that the stadial consciousness is specific and unique for the European modernity and secularism. The appearance of non-Western modernizations which wouldn't include the stadial consciousness would – according to Casanova – cause that for the first time in the history Europeans would be aware of the Christian roots of their secularity and of the post-Christian nature of their secularism (281). This would cause, again according to Casanova, a reshaping and re-evaluation of Christianity in Europe and thus a post-secular age in Europe. Nevertheless, despite his speculations, Casanova warns us that it is still premature to forecast the appearance of post-secularity in Europe. But we may agree with Casanova about the possible double merits of Taylor's account: if the post-secular age really comes (in Europe), it would be fair to say not only that Taylor is one of the most important interpreters and explainers of the secular age, but also a herald of the post-secular age (270; 281). By pointing to the cracks in the immanentist view, he destabilised it and heralded the coming of a new age. But not only the merits, also the approach and Taylor's mind are twofold (270). The first part is his lucid analysis, hermeneutics and genealogy. By it, he has destabilized the foundations and »certainty« of the immanent view. Thus, he has provided the grounding for the second part, his Romantic side, for his will to believe and »utopian« visions of possible future. In any case his work manifests some features that are characteristic for what Hubert Dreyfus has called a paradigm (Dreyfus 2005, 409–418): it is something around what scholars and wider circles of people gather and about what they discuss. Such works, concepts, questions and complex narratives they contain, provide the ground and material, stuff for debate and arguing. Such widely discussed works are drivers and generators of human intellectual and cultural evolution, and of progress. Despite the alleged (and maybe sometimes justified) criticisms, Taylor is surely one of the most important trail-blazers in the area of thought about religion. His work helps us a lot to understand the condition of religion not only in the past and today, but also gives us directions and guidelines, methodological tools, and ideas to more clearly discern its future perspective.

Taylor's understanding of secularity and the secular age helps us also to understand better the phenomenon of the return of religion. The secular age is an age in which no »views« are firm, neither of believers nor of unbelievers, theists or atheists. They all must live with consciousness that they can be wrong and that their belief or unbelief can be false. Upon such intellectual and experiential background, the questions about belief and religion become very relevant. This is one of the reasons for the return of religion not only to the public and political sphere but also to the theoretical area in the sense of the increasing attention and research of religion and religiously relevant phenomena in humanities and social science.

References

- Abbey, Ruth.** 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- — —. 2017. Siblings under the skin: Charles Taylor on religious believers and non-believers in »A Secular Age«. In: Anthony Carrol and Richard Norman, eds. *Religion and Atheism: Beyond the Divide*, 221–231. London & New York: Routledge.
- Bellah, Robert N.** 2007. *Secularism of a new kind*. <https://tif.ssrc.org/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/> (accessed April 1st, 2019).
- Casanova, José.** 2010. A Secular Age: Dawn or Twilight? In: Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, eds. *Varieties of Secularism in a Secular Age*, 271–281. Harvard, MA and London, England: Harvard University Press.
- Dreyfus, Hubert L.** 2005. Heidegger's Ontology of Art. In: Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, eds. *A Companion to Heidegger*, 407–419. Malden, MA & Oxford, UK & Carlton, Victoria, Australia: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1111/b.9781405110921.2004.00026.x>
- Hoffmann, Veronika.** 2017. Anders glauben. *Geist und Leben* 90, no. 3:272–280.
- Kearney, Richard, and Charles Taylor.** 2016. Transcendent Humanism in a Secular Age: Dialogue with Charles Taylor. In: Richard Kearney and Jens Zimmermann, eds. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, 76–92. New York: Columbia University Press.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki [Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:503–516.
- Králik, Roman, and L'uboš Torok.** 2016. Concept of Relationship God-Man in Kierkegaard's Writing »What we learn from the lilies in the field and from the birds in the air«. *European Journal of Science and Theology* 12, no. 2:65–74.
- Králik, Roman.** 2017. Søren Kierkegaard's Influence on the Thinking of Karol Nandrásky. *European Journal of Science and Theology* 13, no. 1:25–34.
- Máhrlik, Tibor, Martina Pavliková and Jerry Rooot.** 2018. Importance of the Incarnation in the Works of C. S. Lewis and S. Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology* 14, no. 2:43–53.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu [The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann]. *Bogoslovni vestnik* 77, 3/4:615–636.
- Shantz, Douglas H.** 2009. *The Place of Religion in a Secular Age: Charles Taylor's Explanation of the Rise and Significance of Secularism in the West*. https://www.researchgate.net/publication/267998948_The_Place_of_Religion_in_a_Secular_Age_Charles_Taylor's_Explanation_of_the_Rise_and_Significance_of_Secularism_in_the_West (accessed April 1st, 2019).
- Smith, James K. A.** 2014. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Kindle edition.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu [Religion, Public Space and Commitment in Dialogue]. *Bogoslovni vestnik* 77, 2:269–278.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA & London, England: Cambridge University Press.
- — —. 1990. Religion in a Free Society. In: James Davison Hunter and Os Guinness, eds. *Articles of Faith, Articles of Peace: The American Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, 93–113. Washington, D.C.: The Brookings Institutions.
- — —. 1991 *The Malaise of Modernity*. Concord: Ontario.
- — —. 1992. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press.
- — —. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA & London, England: The Belknap of Harvard University Press.
- Valčová, Katarina, Martina Pavlíková and Marie Roublová.** 2016. Religious Existentialism as a Countermeasure to Moralistic Therapeutic Deism. *Communications* 18, no. 3:98–104.
- Žalec, Bojan.** 2016. Origins of nihilism and instrumentalism and the ways to overcome them: the importance of backgrounds. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *Which Religion, What Ideology?: The (Religious) Potentials for Peace and Violence*, 49–58, 195. Wien: Lit.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 425—439

Besedilo prejeto/Received:04/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 159.9.019.2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Centa>

Mateja Centa

Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti

The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality

Povzetek: V prispevku izpostavimo, kašno vlogo imajo doživljanje, izražanje, razumevanje in oblikovanje čustev pri vzpostavljanju dobrega življenja. Ob tem kot privzet pristop k čustvom in čustvenosti uporabimo kognitivno teorijo čustev, hkrati pa tudi splošni, antropološki pogled na človeka kot odnosno in dialoško bitje. Doživljanje in razumevanje čustev se pokaže kot ključni gradnik za vzpostavitev umetnosti življenja, pri tem pa opozorimo, da do sedaj oblikovane teorije umetnosti življenja ta vidik čustev in čustvenosti postavljajo bolj ob stran, posebno v zvezi z vprašanjem neposrednega kultiviranja čustev oziroma celostnosti in pravilnosti čustvenega doživljanja. Kot model, ki ustreza temu izzivu, predlagamo sintezo kognitivne teorije čustev in geštalt pedagogike; imenujemo ga kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti. Na njegov pomen opozorimo tako, da ob koncu zarišemo ključne gradnike umetnosti življenja in v njihovem okviru nakažemo vlogo kognitivno-izkustvenega modela čustev in čustvenosti za oblikovanje celostnosti in pravilnosti čustvenega doživljanja.

Ključne besede: umetnost življenja, dobro življenje, čustva, geštalt pristop, kognitivna teorija čustev, kognitivno-izkustveni model čustev osebna rast, identiteta

Abstract: In the paper we emphasize the role played by experiencing, expressing, understanding and shaping emotions in establishing a good life. As a default approach to emotions and emotions we presuppose the cognitive theory of emotions, as well as the general, anthropological view of man as a relational and dialogic being. Experience and understanding of emotions is posed a key building block for the creation of the art of life. However, we also draw attention to the fact that the so theories of the art of life put this aspect of emotions and emotions more on the side, especially when it comes to questions of direct cultivation of emotions, and unity and correctness of emotional experience. As a model that answers this challenge, we propose the synthesis of the cognitive

theory of emotions and gestalt pedagogy, which we call a cognitive-experiential model of emotions and emotionality. We demonstrate its significance by ending up with the foundational elements of the art of life and and we point out the role of the cognitive-experiential model of emotions and emotionality to create the unity and correctness of emotional experience.

Key words: art of life, good life, emotions, gestalt approach, cognitive theory of emotions, cognitive-experiential model of emotions, personal growth, identity

1. Uvod

Ustrezno gojenje oziroma kultiviranje čustev in čustvenosti, ki vključuje prepoznavanje in medsebojno razlikovanje različnih čustev v različnih položajih in okoliščinah, razločevanje čustev od razpoloženj ali telesnih občutij, prepoznavanje in ločevanje svojih lastnih čustev in prevzetih čustev drugih, oblikovanje, doživljanje in izražanje čustev in čustvenih naravnosti glede na vrednotenje sveta okoli nas itd., je eden ključnih gradnikov umetnosti življenja. Umetnost življenja kot eden od pristopov k etičnosti poudarja predvsem pomen vprašanja o dobrem ali srečnem življenju. Umetnost življenja se vse bolj uveljavlja kot del praktične filozofije. »Umetnost življenja je v ustvarjanju dobrega življenja zase. Gre za umetnost, ker od posameznika terja dolgotrajno (vseživljenjsko) prizadevanje, ki ga noben ne more opraviti namesto njega in za katerega ni posebnih podrobnih načrtov. Dobro življenje mora biti sestavljeno iz posameznikovega značaja, okoliščin, izkušenj in idealov, ki se s posamezniki, družbami, obdobji in prostori razlikujejo.« (Kekes 2002, 1)

V prispevku bomo izpostavili, kakšno vlogo imajo pri tem oblikovanje, razumevanje, doživljanje in izražanje čustev. Kot pristop k čustvom in čustvenosti uporabimo kognitivno teorijo čustev (Nussbaum 2001; Centa 2018a), hkrati pa tudi splošni, antropološki pogled na človeka kot odnosno in dialoško bitje (Juhant 2006; 2014) in celostni pristop k njegovi rasti (Gerjolj 2009). To je tudi eden od izvirnih prispevkov članka, saj bomo teorije umetnosti življenja, ki se posvečajo vprašanju srečnega posameznika in dobrega življenja v sodobnem svetu, dopolnili z vidikom pomena čustvene razsežnosti pri posamezniku. Večina teorij namreč ta vidik bodisi zanemari ali pa obravnava zgolj površinsko, medtem ko bolj poudarjajo pomen moralnosti, posebno z vidika kreposti in osebnostnih odlik (Kekes 2002; Bauman 2008). Drugi izvirni prispevek pa je model, ki spaja umetnost življenja, razumevanje čustev kot vrednostnih sodb in geštalt pristop k rasti posameznika, označimo ga lahko kot celostnega in izkustvenega. Ta pristop razume čustva in čustvenost kot tesno povezana s preostalimi vidiki človekovega življenja, z vzpostavljanjem njegove identitete v celotnem okviru življenja.

Čustva so eno od jeder posameznikovega doživetja sveta okoli njega – posebej glede razsežnosti vrednotenja tega sveta –, čustva so odsev narave njegovih potreb in vzpostavljanja odzivov na položaje, v katere je postavljen. Na podlagi tega

določamo glavno izhodišče za naš prispevek: čustva kot vrednostne sodbe imajo miselno podlago in z njimi vzpostavljamo svoj vrednostni svet, njihova ustreznost je torej odločilni pogoj za moralno življenje posameznika (Nussbaum 2001). V okviru takšne kognitivne teorije čustev lahko ustrezno razumemo odnos soodvisnosti med (moralnimi) čustvi, povezanimi z našim celostnim moralnim življenjem, na eni strani in simbolnostjo, dialoškostjo in odnosnostjo človeškega bitja na drugi strani. Razumevanje tega odnosa pa omogoča oblikovanje nadgraditev in poglobitev pristopov umetnosti življenja. Pristno doživljanje in razumevanje čustev se pokažeta kot ključna gradnika za vzpostavitev umetnosti življenja.

2. Etika in umetnost življenja

Umetnost življenja je pristop v praktični filozofiji, ki usmerja posameznika pri tem, kako naj oblikuje in usmerja svoje življenje, da bo dosegel dobro in srečno življenje. V okviru gledišča umetnosti življenja ne najdemo povsem poenotene pristopa. Etika je tradicionalno resda usmerjena na posamezne vidike človekovega ravnanja ali življenja. Trije najbolj uveljavljeni pristopi so *deontološka* etika, *teleološka* etika (širše tudi vrednostna etika) in *etika kreposti*. Prva se osredotoča na vrste dejanj (dolžnosti) in na splošna moralna načela, druga na vredne (koristne, dobre) posledice dejanj, zadnja pa na značajske značilnosti, ki jih mora posameznik oblikovati, da bo lahko deloval moralno pravilno (Juhant 2009). Vsak pristop k etiki resda obravnava teme dolžnosti, vrednot in kreposti, vendar pa navadno enega (ali več) od teh vidikov razumemo kot normativno primarnega.

Vsaka etika obsega neke določene vrednote in tudi dolžnosti, ki te vrednote varujejo, saj brez izpolnjevanja in spoštovanja dolžnosti ne moremo vrednot ohranjati (Juhant 2009, 85–86), tudi če smo jih ustrezno prepoznali in postavili ter verjamemo vanje. Vodili sta antropološki oziroma sta utemeljeni v človeku, v katerem vsako vodilo odpira neki določen vidik etičnega v posamezniku. Prvo vodilo odpira človekov čut dolžnosti, saj ima posameznik (v sebi) izkušnjo, da mora spoštovati pravila, ki drugače nujno neposredno ne zadevajo njegovega življenja, vsekakor pa se ga dotikajo posredno. Drugo vodilo odpira njegove vrednostne opredelitve, v katerih posameznik na podlagi vrednotenja sveta okoli sebe sledi tudi neki določeni lestvici vrednot. Umanjkanje ene ali druge plasti lahko vodi v različne skrajnosti, ki vodijo proč od osnovnega cilja, to je: proč od dobrosti in srečnosti (življenja) posameznika in družbe. Etika vrednot razume človeka kot čustveno bitje: za svoje delovanje potrebuje ustrezno motivacijo, ki ga bo spodbudila k moralnemu delovanju. To motivacijo sproža privrženost vrednostnemu svetu (Juhant 2009, 90).

Pristop umetnosti življenja poskuša kar najširše zajeti zgoraj opredeljene razsežnosti moralnosti, osredotoča pa se na posameznikovo doseganje dobrega življenja. Juhant (2009) trdi, da imata (zgoraj omenjeni) etika vrednot in normativna etika skupno podlago – in to je umetnost življenja. Meni, da družbenega življenja ni mogoče uspešno urediti, če člani družbe ne priznavajo nečesa bolj notranjega, se pra-

vi: etičnih drž oziroma splošno priznanih etičnih vrednot. Bistvo in namen tega, da ima družba to etično notranjost, je: na podlagi te notranjosti lahko človek – kot posameznik ali pa tudi kot del skupnosti – uresničuje svoje (dobro) življenje (2009, 375). Za uspešno delovanje družbe, v kateri je človek kot oseba (polna različnosti), kot svobodno bitje in kot skrivnost, ki je nikoli ne moremo dojeti (lahko jo le sprejememo), pa je nujen (pristen) dialog z drugim oziroma drugačnim. Umetnost življenja pomeni (aktivno in zavzeto) živeti življenje in ga ne preganjati oziroma zasledovati zunaj sebe. Umetnost življenja poudarja življenje, povezano z občutki polnosti in uresničitve svojega lastnega življenja, ki ga prevevata globlja pobuda in notranji občutek izpolnjenosti. Ker pa je življenje vsakega posameznika povezano tudi z drugim/družbo (drugače ne preživi), ta dolžnost, ki jo čuti, ostaja zunanja (377). Ključna je torej človekova notranja naravnost do življenja oziroma notranji odnos do sveta, na podlagi katerega človek vodi in načrtuje svoje življenje. V nadaljevanju nas bo ob dveh takšnih teorijah zanimalo, kako lahko razumemo čustva in čustvenost kot (nujni) gradnik umetnosti življenja.

3. Analiza teorij umetnosti življenja z vidika čustev in čustvenosti

V tem razdelku ob zgledih analiziramo dve teoriji umetnosti življenja: opiramo se na pristopa Johna Kekesa in Zygmunta Baumana. Kekes ubere (metodološki) pristop premisleka in analize konkretnih posameznih življenj (stvarnih ali fiktivnih), ki jih lahko razumemo kot dobra, in izpostavlja posamezne *središčne gradnike* oziroma osebnostne odlike teh življenj (Michel de Montaigne in Thomas More (*avtonomija in samousmerjanje*), modrec (*moralna avtoriteta*), Newland Archer in grofica Olenska (*spodobnost*), Ojdip (*globinskost*), Lamoignon Malesherbes (čast)). V vseh teh primerih potem utemeljuje, da osebnostne odlike kot vodilne moralne ideje oblikujejo dobro življenje, da pa so to hkrati zgolj primeri doseganja dobrega življenja in ne edini načini, ki bi jih bilo moč posplošiti (2002, 123–125). Kljub temu pa nam lahko razkrijejo pomembne gradnike dobrih življenj. Obenem poudari pomen dveh nujnih (a ne zadostnih) pogojev za dobro življenje. To sta moralna sprejemljivost in osebno zadovoljstvo. Dobro življenje mora biti moralno življenje, posameznik mora slediti občim družbenim zahtevam moralnosti. Vsi ljudje namreč kot bitja delimo enake fiziološke, psihološke in skupnostne potrebe, ki morajo biti izpolnjene, da dosežemo dobro življenje. Moralnost ima vlogo ustvarjanja teh pogojev in zahtev, ki jih moramo v zvezi z njimi izpolnjevati, tako za blagostanje drugih kakor tudi za naše lastno blagostanje (Kekes 2002, 147). Umetnost življenja tako poteka le znotraj okvira moralnosti. Če bi se med moralnostjo in našim zasledovanjem dobrega življenja zgodil konflikt, nimamo posebnih vodil, kako se odločati. Posamezna odločitev je odvisna od okoliščin in od tako imenovanih zasebnih razlogov. Drugič, dobro življenje je osebno zadovoljujoče, to pa pomeni, da posameznik živi v skladu s postavljenimi razumnimi ideali in je vključen v projekte, ki mu prinašajo osebno zadovoljstvo.

Glede na ta pristop je ključ v oblikovanju osebnostnih odlik, ki so tvorni gradniki našega značaja in povezani z našo identiteto in samo-podobo in samo-vrednotenjem. Hkrati je to postavljanje idealov, ki si jih posameznik lahko pridobi in oblikuje v okviru svoje skupnosti, z vzgojo in v soočenju z zgledi odlikovanih življenj (zgodovina, literatura, religija, filozofija, umetnost), vse skupaj pa moramo povezovati s praktično modrostjo, ki prilagodi te modele in ideale za naše konkretno življenje in njegove okoliščine. Da bi se udeležilo takšno življenje, moramo oblikovati tudi ustrezne naravnosti do teh modelov in idealov; to vključuje miselne, čustvene in motivacijske vidike naše osebnosti, ki morajo biti medsebojno usklajeni, drugače se lahko zgodijo – prek prevelike poudarjenosti kakega od teh vidikov – zablude oziroma zmote (moralizem, sentimentalizem ali romanticizem). To je tudi ena od vstopnih točk, s katero bomo v nadaljevanju s sintezo povezali čustva in čustvenost.

Umetnost življenja je tako način ustvarjanja oziroma vzpostavljanja dobrega življenja. Kekes (2002) pravi, da je to *umetnost* življenja tudi zato, ker od posameznika zahteva vseživljenjski ustvarjalni trud. Takšno življenje je sestavljeno iz značaja, okoliščin, izkušenj in iz idealov osebnih odlik, ki so značilne za posameznika, družbo, neki določen kraj in tudi za čas. Ključni element takšne umetnosti vključuje odsev posameznikovega življenja in njegovih prilagoditev, njegovih idealov in odlik.¹

Za dobro življenje pa je poleg osebnega zadovoljstva oziroma srečnosti pomemben tudi gradnik moralne sprejemljivosti. Oba gradnika (osebno zadovoljstvo in moralna sprejemljivost) sta nujna in nobeden sam zase ni zadosten za dobro življenje, saj je lahko osebno zadovoljujoče življenje hkrati tudi moralno nedopustno in moralno sprejemljivo življenje je lahko polno težkih osebnih razočaranj in nesrečno (2002, 3). Osebno zadovoljstvo ima tako dva vira. Prvi meri na razumni ideal odličnosti, ki si ga je posameznik (razumno) zaslužil, drugi vir pa so njegovi osebni projekti. A hkrati je nujno, da dobro življenje zadosti tudi zahtevam moralnosti, ki so vezane na posameznika, na družbo in na skupnost. Tem zahtevam se mora posameznik prilagoditi, ne glede na značaj, okoliščine, ideale osebnih odlik in projektov (5). Morala zato narekuje in meri na oblikovanje in sledenje pravilom, da bi te temeljne potrebe lahko zadovoljili (Kekes 2002; Nussbaum 2001). Kekes trdi, da je dobro življenje vezano tudi na zaščito teh univerzalnih

¹ Žalec si zastavi splošnejše vprašanje, kaj umetnost pomeni človeku. Prvič, če želimo človeka zares razumeti, potem je treba upoštevati dejstvo, da je človek telesno bitje. Človek se izraža skozi telo in prav tako je v umetnosti življenja: človek je telesno bitje in ustvarja svoje življenja prek vseh zaznav, ki jih prejema iz/od telesa in ki z njimi tudi deluje v svetu. Drugi vidik je, da je človek bitje, ki ima potrebo po izražanju (Žalec 2010, 273). Glede vidika izražanja najdemo v okviru umetnosti življenja iskanje in izboljševanje osebnih odlik, prek njih se izražamo in delujemo; po tem izražanju ima posameznik potrebo, saj teži (v svoji naravi) po (bolj ali manj) dobrem življenju. Tretji vidik je, da je človek bitje, ki ga ni mogoče izčrpati, totalizirati in reducirati. V okviru umetnosti življenja je vsak človek poseben in edinstven in prav tako je edinstveno njegovo življenje, ki ga oblikuje po zanj značilnih sposobnostih (osebne odlike, vrednote itd.). Četrty vidik je, da je človek bitje, ki ima v sebi gon po smislu (273). V okviru umetnosti življenja je ta gon razumljen kot »gon« po dobrem in srečnem življenju. Posameznik torej vidi smisel v dobrem zase in v tem, da svoje življenje oblikuje (etično-dialoško) v skupnosti z drugimi. Gradivo (vsebinsko) posameznikove umetnosti je njegovo življenje, zato rezultat takšnega uspešnega življenja prinaša osebno zadovoljstvo. (Kekes 2002)

pravil. Seveda imajo ta pravila tudi različno obliko in vsebino, saj so kulturno določena tako, da družbena pravila pomenijo »umeščene« načine sledenja univerzalnim zahtevam moralnosti (Kekes 2002, 5). Univerzalna in družbena pravila ščitijo pogoje za dobro življenje, toda na koncu je odvisno od posameznika, kaj naredi s svojim življenjem, ko so te zahteve izpolnjene. Če kratko povzamemo, je dobro življenje sestav osebne zadovoljenosti, izvirajoče iz vključenosti v projekte, ki odsevajo posameznikove osebne odličnosti, in moralne sprejemljivosti, ki je odvisna od usklajenosti z univerzalnimi, družbenimi in posameznikovimi moralnimi zahtevami (5).

Ko ljudje skladno zasledujejo ideal odlik, so v to dejavnost vključena njihova čustva. Njihova pozitivna čustva izhajajo iz pomembnosti njihovih idealov oziroma osebnih odlik, ki jo imajo ti ideali in odlike v njihovem življenju. Takšni ideali dajejo pomen in smisel njihovem življenju na dva načina. Prvič, oblikujejo osrednje dele psihološke identitete, in drugič, vodijo njihove pomembne odločitve. Razumemo, zakaj ljudje ta čustva tako močno občutijo in da bi bilo celo nenaravno, ne imeti takšnih čustev ob pomembnih vidikih njihovega življenja (237). Posamezniki lahko občutijo tudi negativna čustva, posebno tedaj, kadar jim je preprečeno delovati tako, kakor mislijo, da bi morali. Lahko občutijo sram in krivdo, kadar si za neko določeno stvar ali ideal prizadevajo in jim po njihovi krivdi ne uspe. Ali pa občutijo obup, ko spoznajo, da ne bodo mogli doseči želenega ideala. Kekes trdi, da je v danih primerih predanost idealom osebnih odlik tista, ki določa, kakšna je ali bo (moralna in čustvena) občutljivost posameznika. Zavzetost oziroma predanost »omogoča posameznikom, da ti svet vidijo na določen način, ker jih usmerja in osredotoča na osrednje dele vrednostne razsežnosti njihovega življenja. Njihovo občutljivost določa prevladujoča naravnost v njihovem življenju, prav tako pa tudi njihova dejanja, saj se le-ta razširja onkraj meja neposrednega odločanja o tem, kaj storiti. Te naravnosti določajo to, kako se vedejo do drugih, imajo vzgojen vpliv na to, kaj vidijo kot dane ali sprejemljive možnosti odzivanja ter osvetljujejo njihove presoje o tem, kaj je pomembno in kaj ne, kaj jih navdihuje in kaj mori, kaj je zanimivo in kaj dolgočasno, kaj je za sluzno in kaj vredno zaničevanja.« (238)

Prevladujoče naravnosti (angl. *dominant attitudes*) nekega določenega posameznika so večplastna zmes kognitivnih, čustvenih in motivacijskih delov. Ljudje imajo namreč prepričanje, kako bi morali živeti in delovati, kako živijo in delujejo in kako blizu je drugo prvemu. To prepričanje vzbudi – glede na posameznikovo življenje (ali oceno življenja) – pozitivna ali negativna čustva. Kot posledica tega ta prepričanja in čustva, povezana z njimi, spodbujajo oziroma motivirajo posameznika, da še dalje živi takšno življenje ali pa ga spremeni (Kekes 2002, 238). Kar posameznikovo naravnost naredi za prevladujočo, »je to, da je ona smer, v katero teži to, kako njen subjekt misli, čuti, čustvuje in ravna, in ne, kaj v posebnem so predmeti prevladujočih prepričanj, čustev in motivov«. (Žalec 2005, 78; prim. Kekes 2002, 196)

Kadar posameznik zavzame omenjeno naravnost, to pomeni, da je tej osebi za nekaj mar, da mu neka določena stvar nekaj pomeni. Naravnosti so torej v

bistvu vrednotenjske oziroma ocenjevalne. To vrednotenje ali ocenjevanje je lahko moralno, ekonomsko, znanstveno, zasebno ali javno, pomembno ali nepomembno, razumno ali nerazumno, izraženo ali neizraženo, pravilno ali nepravilno itd., vedno je v domeni posameznika in sestavljeno iz posameznikove reakcije (všečne, nevšečne ali mešanice obeh), ki jo ima na naperjeni predmet (Kekes 2002, 180). Umetnost primerne in polne življenja (kakor jo razume Kekes) vključuje dejavnost ustreznega oziroma pravilnega čustvovanja, pa tudi dejavnost (umetnost) ustreznega oziroma moralno pravilnega delovanja. Ampak zgolj zavedanje o tem, da bi bilo ustrezno oblikovati neko določeno čustveno naravnost, te naravnosti še ne bo sprožilo ali privedlo do tega čustvovanja (184). A tudi če čustvenih naravnosti ni mogoče neposredno nadzorovati (spodbuditi, odstraniti), jih je mogoče oblikovati posredno, in to tako, da krepimo razumna čustva in šibimo nerazumna. Takšni popravki so mogoči z uporabo povezanih oziroma bližnjih prepričanj, ki so v podlagi teh čustev (184).

Bauman (2008) analizo umetnosti življenja začne z analizo sodobnosti in pojma srečnosti kot cilja dobrega življenja in umetnosti življenja. Najprej prizna, da srečnost ni posebej povezana z ekonomsko razvitostjo ali ravni. Kljub temu sodobna potrošniška družba povezuje zasledovanje sreče prav s pridobitvijo in prilastitvijo dobrin v upanju, da nas bo to osrečilo. V okviru potrošniške družbe zasledujemo ta cilj, ki pa ga nikoli ni moč doseči. »Varno stanje srečnosti ni dosegljivo; ves podarek je na lovu za to izmuzljivo tarčo, ki nas zasledovalce ohranja vsaj zmerno srečne.« (Bauman 2008, 9) To zasledovanje v okviru potrošniške družbe postane celo neke vrste zapoved, obveza in cilj življenja (prim. Bruckner 2004, ki govori o prisilni sreči). Srečni smo, dokler imamo upanje, da postajamo srečni. Potrošniška družba ves čas ustvarja tudi nove predmete želja, ki ponujajo nekaj novega, edinstvenega, boljšega, kar obljublja srečnost. Bauman celo pravi, da najstrašnejši ukaz naše družbe ni »to moraš«, ampak »to si želiš, to si zaslužiš ...«, ki se ga ne moremo zlahka osvoboditi (78).

Sodobna družba v nas zbujala občutke nenehnega spreminjanja in negotovosti, posebno mlajše generacije naj bi doživljale življenje kot niz nepovezanih trenutkov, v katerem je vsak odsek, v katerem ne uživamo, izguba časa. Svet se predstavlja kot fragmentiran in nepovezan, preteklost ne določa več sedanjosti in prihodnost je vir tesnobe in strahu, mi pa občutimo, da nimamo orodij, kako se s tem spoprijeti. Eden od znakov tega stanja je tudi upad ravni trajnih in tesnih intimnih odnosov, ki jih bodisi vidimo kot omejitve naše svobode ali pa kot del negotove usode. Ključni del umetnosti življenja je namreč prav vzpostavljanje takšnih intimnih odnosov. Vse prej omenjeno ima posledice tudi za našo identiteto, za njeno vzpostavljanje in vzdrževanje. Zdi se, da se nenehno na novo izumljamo in postajamo nekdo, ki do sedaj še nismo bili (73). Stabilna in trdna identiteta pa je za umetnost življenja ključna, »izdelek« te umetnosti naj bi bila prav takšna identiteta umetnika, ki pa ni zlahka dosegljiva. Bauman odgovore na te izzive optimistično išče v pojmi izbire, volje in odgovornosti. Najprej moramo priznati, da je življenje umetniški izdelek in da ne more biti drugo kakor prav to. Nadalje, vsak posameznik je umetnik tega življenja, ne po svoji lastni izbiri, ampak po usodi. V

takšnem položaju je identiteta posameznika predmet nenehne manipulacije, zato posameznik v tej tekoči moderni, ki je polna izzivov, prenavljanj in reciklaže identitete, potrebuje spretnosti nekakšnega žonglerja v smislu umetnosti in domselnosti rokohitca (2008, 13). Erika Prijatelj (2010) trdi, da »vzpostavljanje identitete (pri posamezniku) poteka vse življenje in sicer z upravljanjem osnovnih življenjskih spretnosti, kot so na primer prejemanje, dajanje (podarjanje), zavarovanje samega sebe, zadržanje in osvobajanje samega sebe, delo in sodelovanje, sprejemanje sebe in odpiranje drugemu. /.../ Učenje spretnosti prejemanja in dajanja v medosebnih odnosih pretvori prvotno nezaupanje (v drugega) v zaupanje. Izmojstritev spretnosti zavarovanja v samega sebe pretvori prvotno negotovost in odvisnost v avtonomijo in neodvisnost. /.../ Utrditev svoje identitete se v odraslem življenju kaže na tri načine: v skladnosti med znanjem in odločitvami, ki jih sprejema posameznik; med začasno trdnostjo in pozitivno obarvanimi čustvi, ko se življenje posameznika preoblikuje tako, da bo omogočalo osebno rast identitete v vseh njenih razsežnostih; in v harmoniji z najdenim smislom posameznikovega življenja.« (315)

Če povzamemo, bi lahko trdili, da je ena od lastnosti identitete gibljivost oziroma prožnost, saj – kakor trdi Prijatelj – jo lahko posameznik oblikuje vse življenje. Vendar lahko zdrsi v šibkost identitete, o kateri govori Bauman: posameznikova identiteta je lahko predmet številnih manipulacij pod pritiski (tekoča moderna, medijska družba, potrošništvo, kultura strahu ipd.). Da bi preprečili ali omilili takšne položaje, v katerih posameznik izgublja, prodaja, menja, zavrže svojo identiteto, je ključno vzpostavljanje pristnih odnosov, katerim je temelj pristni dialog in vzpostavitev (osnovnih) življenjskih vrednot že v zgodnjem otroštvu.

Pristopa Baumana in Kekesa k umetnosti življenja sta resda raznolika in deloma odgovarjata tudi na različna vprašanja, vendar lahko izluščimo neko problemsko jedro, ki bo pomenilo tudi podlago za našo sintezo v nadaljevanju. Oba pristopa poudarjata pomen značaja in identitete, predvsem za oblikovanje naših izbir in za delovanje (Strahovnik 2010). Oba vsaj nakazujeta tudi mesto čustev in čustvenosti v teh procesih, čeprav ne vedno na izrecen način in brez pravih vzvodov za ustrezno razumevanje in oblikovanje čustev. Posebno v okviru Kekesove analize, ki izpostavlja osebne odlike kot dolgotrajne miselne, čustvene in delovne težnje, se odpira pomemben prostor za preučevanje teh čustvenih mehanizmov in prepletenost s preostalima dvema vidikoma.

4. Čustva in izkustvenega pristop v okviru umetnosti življenja

V tem razdelku bomo sintetično predstavili shemo vidikov oziroma razsežnosti umetnosti življenja, v katerih bomo nakazali pomen in vlogo čustev in čustvenosti. Shemo tvorijo naslednji vidiki: (a) dialoška odprtost; (b) vstopanje v stabilne, dolgotrajne, varne in ljubeče odnose in oblikovanje teh odnosov; (c) stabilnost oziroma trdnost posameznikove identitete; (d) odkrivanje in razvijanje osebnih odlik; (e) razvijanje in

zasledovanje osebnih projektov; (f) zavezanost moralnosti in moralno sprejemljivo delovanje; (g) prizadevanje za celostno miselno in čustveno doživljajsko pravilnost.

Za njeno razumevanje, posebno pa za vlogo čustev in čustvenosti v njej je ključnega pomena okvir kognitivne teorije čustev (Centa 2018a, 59–63) in geštalt pristopa k osebnemu razvoju in odnosom (2018b, 429–442); ta pristop smo ga že predstavili. Oboje omenjeno – kot celoto to poimenujemo kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti (v nadaljevanju KI model) – nam pomaga pri razvijanju umetnosti življenja, pri doseganju dobrega življenja in pri razumevanju pogojev za umetnost življenja. Bistvo tega modela je, da pri čustvih hkrati poudarja njihovo kognitivno stran, to je: treba jih je razumeti kot vrednostne sodbe, hkrati pa je zelo pomemben tudi izkustveni vidik čustev, ki nam prav tako pogosto (glede na načela geštalt pedagogike) omogoča ustrezno prepoznavanje in preoblikovanje čustev in čustvenih odzivov glede na naš dejanski položaj.

Dialoška odprtost

Dialoška odprtost je drža oziroma naravnost, ki jo posameznik zavzame v komunikaciji s seboj, z drugim in s presežnim. Drža je pristna, kadar je posameznik v odnosu iskren in sprejema (v vsej različnosti) tako sebe kakor tudi (D)drugega. Odprta drža je za posameznika pomembna, da na podlagi izmenjave z drugimi ne tvori zmotnih prepričanj, sodb in iluzij o sebi ali svetu, ki bi utegnile ovirati njegovo (zdravo) osebnostno napredovanje oziroma blaginjo. V tem oziru je zato v odnosu pomembno obravnavati tudi čustva, ki bistveno sooblikujejo posameznikov vrednostni svet. Pristna dialoška odprtost odnosa je torej hkrati tudi čustveni dialog, v tem smislu, da so navzoča čustva in čutenje, ki jih posameznik (zavestno ali podzavestno) doživlja v odnosu. Dialog torej ni le v domeni (po)govora, ampak je tudi v domeni čutenja (zajema tudi čustveno razsežnost posameznika). Kjer imamo torej med posameznikoma vrednostno komunikacijo, posameznika ne vstopata samo v miselni svet drugega, ampak se vključujeta tudi v čustveno življenje (čustvovanje) in hotenje drugega (Mindus 2009, 99). Držo dialoške odprtosti v odnosu vidimo kot nujno za oblikovanje dobrega in srečnega življenja, tako z miselnega kakor tudi s čustvenega vidika. V dialogu pa seveda lahko nastopi tudi čustvena napetost, ki dialoško odprtost ovira, posebno ob sporih ali napačnih ravnanjih. V nekih določenih trenutkih namreč posameznik spoznava, da je nemočen in ranljiv ob zunanjih dogodkih, nad katerimi nima nadzora. Pri tem in podobnih izzivih, ko nastopijo neprijetna čustva, si lahko pomagamo s KI modelom, ki lahko prispeva k razvijanju umetnosti življenja in dobrega življenja. Navzočnost kot odločitev, da smo, kar smo, da smo v dialoškem odnosu iskreni, in vključenost predstavljata temelj za sprejemajočo, strpno, pozitivno in zaupljivo držo, ki v odnosu do (D)drugega pomeni tudi to, da smo pripravljeni postaviti svoje lastne cilje in načrte ob stran, če ne vodijo do želene spremembe. Zavzetost oziroma predanost pa je naravnost, ki vključuje iskrenost in zaupanje, temelja odločnosti, da smo dialogu ves čas predani. Te drže pomagajo, da lahko neovirano (tudi v konfliktnih ali napetih položajih) poiščemo skupne korenine in da razlike omejimo na globinsko raven vrednostnih sodb.

Vstopanje v stabilne, dolgotrajne, varne in ljubeče odnose in oblikovanje teh odnosov

Za dobro in srečno življenje je vsekakor pomembno vstopanje v stabilne, dolgotrajne, varne in ljubeče odnose in oblikovanje teh odnosov, in to z več vidikov. Prvič, takšni odnosi so izpolnjujoči in osrečujoči v tem smislu, da ima posameznik občutek sprejetosti in priložnost za zdrave in pristne pohvale (in kritike) ter spodbude. V okviru takšnih odnosov posameznik tudi nima stalnega, neizpolnjenega občutka hrepenenja po nečem ali nekom in ne občuti praznosti (v sebi oziroma v svojem življenju) – kakor je težnja v tekoči moderni, o kateri je govoril Bauman –, marveč nasprotno, v takšnih odnosih se počuti izpolnjenega in motiviranega za uresničevanje svojih ciljev itd. Drugič, posameznik se v ljubečem odnosu (laže) sooča s svojo lastno preteklostjo, saj se v takšnem odnosu počuti varnega, ljubljene in sprejetega, ne glede na njegovo ozadje. Zato preteklosti ne odriva ali zanika, marveč jo sprejema, to pa je ključnega pomena, da na njej gradi svojo posebno identiteto (Bauman 2008; Gerjolj 2009; 2015). Tretjič, posameznik iz stabilnih odnosov deluje iz danega trenutka, iz »tukaj in zdaj« (geštalt načelo), ker je manj obremenjen s preteklostjo, ki bi ga v mislih in občutjih »vlekla nazaj« in ga morda onesrečevala, niti se ne ukvarja preveč z raznimi (nerealnimi) željami za prihodnost, ki bi ga morda »povlekle« v neizpolnljivo hrepenenje in sanjarjenje, marveč se ukvarja s konkretnimi dogajanjem, ki oblikujejo njegovo dobro življenje in srečnost. Z oblikovanjem takšnih odnosov se posameznik uči zaupanja (sebi in drugim), sprejemanja odgovornosti in odločitev, s katerimi gradi svoje (dobro in srečno) življenje.

Ključno za vzpostavitev varnih, stabilnih, dolgotrajnih, ljubečih in osrečujočih odnosov je poleg pristnega dialoga tudi upoštevanje (razumevanje) čustev. Upoštevanje in razumevanje čustev je pravzaprav pogoj že za samo vzpostavitev kateregakoli (intimnega) pristnega odnosa. Kadar posameznik na kakršenkoli način potiska ob stran svoja čutenja, s tem potiska ob stran tudi del svoje izkušnje, del samega sebe, to pa povzroči, da posameznik zaostaja v razvoju, tako osebnem kakor tudi čustvenem, in predvsem, tako njega kakor druge udeležene v odnosu onesrečuje. Zato so za posameznika dolgotrajni, stabilni in ljubeči (intimni) odnosi bistveni za njegovo rast, ker ima v takšnih odnosih čas in prostor, ko se lahko opogumi in spregovori (na primer tudi o svojih neprijetnih čustvih). V sprejemajoče odnose si posameznik želi vstopati in se jih ne brani, saj se iz njih uči o sebi (in o drugih) in si tako z razumnim in odgovornim upravljanjem svojega čustvovanja oblikuje srečno življenje. KI model pri vstopanju in oblikovanju odnosov pomaga tako, da posameznika usmerja k ozaveščanju njegovih lastnih predsodkov, zablod in samoprevar; z začetkom pri tem, da posameznik pritrdi spoznanju, da je nesamozadosten in da je njegova temeljna potreba (kakor potreba vseh preostalih ljudi) navezanost na drugega (Bowlby 1969; MacIntyre 2006). V okviru odnosov je pomembno, da posameznik razume: nihče in nobena stvar nista samo-umevna, da bi mu pripadala – tudi če je zanj zavzeto garal in jima je predano zavezan –, marveč njegova čustva razkrivajo, da je ob stvareh, ki pomembno sestavljajo njegovo evdajmonijo, ranljiv in nad njimi nima nadzora. Ob teh občutjih

nemoči in ranljivosti nam lahko KI model pomaga – prek analize vpogleda v vrednostni svet ciljev, želja in projektov posameznika – razumeti, kako se neki določen predmet tam kaže, kakšna prepričanja ima posameznik v zvezi s tem predmetom, kakšna je pomembnost tega predmeta in kako ga vidi v primerjavi (v odnosu) z drugimi.

Stabilnost posameznikove identitete

Posameznikova identiteta se oblikuje vse življenje in glede na naravo človeka prehaja skozi različne razvojne stopnje (Juhant 2006, 168–181; Prijatelj 2010, 303–319). V vsaki razvojni stopnji so izzivi, s katerimi se posameznik sooča, različni in morajo biti preseženi, da lahko govorimo o dobrem življenju. Zato je pomembno, da je njegova identiteta ves čas navezana na neko določeno trdno jedro, po drugi strani pa, da je hkrati prožna za soočanje, z vsemi temi izzivi, in za njihovo razreševanje. Posameznik se v sodobnem času pogosto sprašuje o svoji identiteti (kdo je, kaj je smisel njegovega življenja, kaj naj stori itd.), pri tem pa odgovore navadno išče zunaj sebe, ker se mu morda ne zdi vredno, ukvarjati se s seboj, ali pa ne ve, kaj bi pravzaprav lahko sploh našel pri sebi, ali ker je odgovore poiskati »zunaj« pogosto tudi najhitreje in najlažje. Zato pogosto ostaja v tavanju, hrepenenju in iskanju, celo razdiranju in sestavljanju več novih identitet (Bauman 2008; Žalec 2015). Odgovori »od zunaj« niso pristni, saj v njih ni pristnega, dialoškega odnosa. Zato zagovarjamo prepričanje, da so za trdno identiteto ključni odnosi, ki smo jih omenili zgoraj. Pomen takšnih odnosov se razkrije, ko se posameznik po porazih, ki jih doživi v »svetu«, lahko vrača v te odnose z zaupanjem, da bo vedno sprejet in bo tako lažje sprejel sebe, podobno kakor nam to razkriva prilika o izgnanem sinu (Lk 15,11–15). Jedro identitete v okviru umetnosti življenja poleg odnosov tvorijo posameznikove prevladujoče naravnosti (Kekes 2002), saj te naravnosti »[u]telešajo hierarhijo vrednot subjektov in tvorijo korenine njihove motivacije. Živeti v skladu z njimi je vir samospoštovanja.« (Žalec 2005, 79) Vlogo čustev in čustvenosti pri oblikovanju identitete posameznika razumemo kot pomembno vodilo k ustreznemu oziroma boljšemu razumevanju samega sebe. Čustva vedno nastopajo v povezavi z neko določeno pomembno stvarjo, ki bistveno nagovarja posameznikov svet. Glede na KI model si lahko posameznik pomaga pri vzpostavitvi in ohranjanju stabilnosti svoje identitete prek razumevanja čustev, natančneje, vrednostnih sodb, ki odsevajo njegove vrednote in ideale, spoznava, kaj mu je pravzaprav pomembno. Še posebno kadar govorimo o grajenju stabilne identitete, je ključno poznavanje osebnih vrednot in vrednostnih stališč, hkrati pa njihovega čustvenega izraza v posameznih položajih.

Odkrivanje in razvijanje osebnih odlik

Posameznik mora v zasledovanje svoje srečnosti, v doseganje določenih ciljev ali v udejanjanje projektov vlagati trud. Kekes izpostavlja, da je pomembno del tega truda vložiti v odkrivanje in razvijanje osebnih odlik, to pa zahteva aktivnega in motiviranega posameznika. Njihovo razvijanje in odkrivanje je nujno zato, ker so

to pomembne značajske lastnosti, ki so bistvene za oblikovanje identitete in samopodobe posameznika, hkrati pa pomembni gradniki dobrega življenja. Posameznik res lahko živi dobro življenje tudi brez teh osebnih odlik, toda življenje, v katerem se posameznik posveti osebnim odličnostim, je boljše, ker to pomeni močno zavezanost njegovemu temeljnemu življenjskemu idealu (Kekes 2002, 164; 176). Zgled pomembnosti zasledovanja, odkrivanja in razvijanja osebnih odlik lahko najdemo v svetopisemskih osebnostih, na primer pri Abrahamu in Mojzesu, kakor ju predstavi Gerjolj (2009). Vse te osebe potrebujejo čas za učenje, vztrajnost, ponižnost in vero, da prepoznajo in sprejmejo svoje prave odlike, ki se pozneje kažejo v njihovih izboljšanih samopodobah. Te odlike so v skladu tudi z njihovimi osebnimi projekti. Gerjolj pravi, da »pravzaprav celotno Abrahamovo popotovanje lahko razumemo kot napotitev v lastno notranjost, kot iskanje in hkrati oblikovanje samega sebe in lastne osebnosti, kot svojevrstno realizacijo sebe« (2009, 39). Pri Abrahamu ne govorimo samo o iskanju in oblikovanju identitete, ampak tudi o iskanju posebne narave, skupaj z odličnostmi, za katere tudi sprejme odgovornost, jih razvija, se o njih uči. Njegov lik pomeni (med drugim) osebne odlike ljubezni, (za)upanja in vere, ki jih dosega prek vloge starševstva in prek ponižnosti pred Bogom. V okviru njegove življenjske zgodbe lahko razberemo, da se je začel globlje poučevati o svojih odličnostih. Njegove odličnosti (ljubezen, vera in zaupanje), ki jih spoznava prek vloge starševstva, ga zelo osrečujejo, toda hkrati od njega zahtevajo celo nepredstavljive stvari, smrt njegovega sina. »Bog je preizkušal Abrahama. Rekel mu je: ›Abraham!‹ Rekel je: ›Tukaj sem.‹ Pa je rekel: ›Vzemi svojega sina, svojega edince, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!‹.« (1 Mz 22,1–19) Ker je kljub dvomom sledil svoji odličnosti (neomajni ljubezni, veri in zaupanju), je tako poskrbel, da je njegov sin preživel. Koraki so bili težki, ker je moral preiti strah in dvom, a je prišel tudi do globljega spoznanja o samem sebi in o življenju in je lahko napredoval v svojih odlikah, do naložene vloge očeta narodov. »Ne boš se več imenoval Abram, temveč Abraham ti bo ime, kajti postavljam te za očeta množici narodov.« (1 Mz 17,5) Mojzes je na drugi strani zgled, da moramo kljub dvomom in preizkušnjam vztrajati pri svoji veri v odlike, čeprav za to potrebujemo potrditev vere (ukaz Boga); Mojzes tako doseže celo »čudež« (prehod čez morje). V okviru krščanskega pogleda lahko tako razumemo skladnost širšega božjega načrta s konkretnimi življenji posameznika. Na eni strani imamo božji klic in na drugi strani človekov odziv na ta klic (Petkovšek 2015, 677): nekatere osebe s temi odlikami se v njem prepoznajo in so v tej poklicanosti lahko uspešne in srečne. Čustva in čustvenost imajo pri odkrivanju in sledenju osebnostnim odlikam pomembno vlogo. Kadar ljudje skladno zasledujejo ideal osebne odličnosti zaradi pravega motiva, so v to dejavnost kot vodila ali motivacija vključena njihova čustva (na pozitiven in negativen način) in bilo bi celo nenaravno, ne jih imeti (Kekes 2002, 237).

Razvijanje in zasledovanje osebnih projektov

Udejanjenje umetnosti življenja je odvisno od ciljno naravnanih dejavnosti. Način, kako posameznik razvija osebne odlike, torej ni takšen, da bi neposredno meril

nanje, ampak pride do njih prek osebnih projektov (164). »Vsako življenje vključuje brezštevilne različne aktivnosti. /.../ Nekatere od zadnjih terjajo in postanejo osrednje preokupacije v teku življenja. To so projekti osebe. Ti imajo cilje in vključujejo aktivnosti, katerih namen je doseganje teh ciljev. Pri dobro izbranih projektih zadovoljstvo osebe izvira iz obojega: iz doseženih ciljev in iz opravljanja dejavnosti. Življenje je lahko osebno zadovoljujoče, četudi njegov cilj ni dosežen. Živeti dobro življenje je odvisno od angažiranosti v osebno zadovoljujoče projekte na način, ki primerja ideal osebne odličnosti osebe. /.../ Umetnost življenja je ustvarjalna, domiselna in individualna.« (Žalec 2005, 75) To pomeni, prostor, ki je odprt za ljudi z različnimi značaji in okoliščinami. Pomeni tudi prostor učenja in izboljševanja. Pri doseganju dobrega življenja je torej pomembno udeležati oba vira osebnega zadovoljstva, vir osebnih projektov in vir osebne odličnosti. Znotraj teh dveh virov pa je pomembno zasledovati tudi ustrezno čustveno naravnost. Za to je potrebna aktivna zavzetost in ne zgolj zavedanje o tem, da bi bilo ustrezno oblikovati odločno čustveno naravnost, ker samo zavedanje spremembe ne bo sprožilo. Čustva nam pomagajo razkrivati dejansko pomembne in osrednje vidike dobrega življenja. V okviru KI modela lahko posamezniku pomagamo prepoznavati osebne potrebe, želje in cilje, torej tudi vprašanje, kateri projekti so resnično pomembni in ključni za njegovo evdajmonijo, ob tem pa je ključno spoznanje, da imajo prav čustva, ki nastopajo v zvezi s temi projekti, motivacijski naboj in moč, saj se poleg najbolj pomembnih ciljev in projektov dotikajo tudi najbistvenejših oziroma najpomembnejših odnosov. Ta motivacijski naboj in pomembnost imata za posledico, da sprožita misli oziroma sodbe o morebitni ogroženosti ali krepitvi (našega) dobrega oziroma blaginje, zato posameznika motivirata, da se zanje resnično (predano) zavzame.

Zavezanost moralnosti in moralno sprejemljivo delovanje

Če bi umetnost življenja vključevala le razumni ideal odličnosti in osebnega projekta, bi bilo takšno življenje lahko nemoralno (Kekes 2002). Za dobro življenje je torej poleg osebnega zadovoljstva pomemben tudi element moralne sprejemljivosti. Zato je nujno, da dobro življenje zadosti zahtevam moralnosti, ki so vezane na posameznika, na družbo in na skupnost. Tem zahtevam se mora posameznik prilagoditi ne glede na značaj, okoliščine, ideale osebnih odličnosti in projektov. Dobro življenje mora biti moralno življenje, v katerem posameznik sledi spoštovanju človeškosti (Juhant 2009, 88). Vsi ljudje kot bitja delimo enake fiziološke, psihološke in skupnostne potrebe, ki morajo biti izpolnjene, da dosežemo dobro življenje. Moralnost pa ima vlogo zaščite teh pogojev in zahtev, ki jih moramo v zvezi z njimi izpolnjevati, tako za blagor drugih kakor tudi za našo lastno blaginjo (Kekes 2002, 147). Umetnost življenja tako poteka le znotraj okvira moralnosti. Če bi med moralnostjo in našim zasledovanjem dobrega življenja nastal konflikt, je posamezna odločitev odvisna od okoliščin in od tako imenovanih zasebnih razlogov (Kekes 2002). Glede odnosa med moralnostjo in čustvenostjo se lahko vzpostavi dvom, povezan s tem, da čustva ne morejo zajeti nepristranskega gledišča, saj izražajo posameznikov osebni pogled na svet (na cilje in na ideale). Vendar

lahko ta dvom zavrnamo. V okviru moralnega delovanja razumemo vlogo čustev kot nekaj, kar razširja meje posameznikovega jaza. Čustva povezujejo tisto, kar je posamezniku pomembno oziroma vrednoti posameznik kot bistveno, kar sestavlja njegovo blaginjo, njegove cilje in želje, pri tem vseskozi ostaja v odnosu z drugimi ter preverja in usklajuje izbire. Poudariti moramo, da je »moralno življenje nekaj, kar poteka nenehno, ne pa nekaj, kar se izključi med pojavi eksplicitno moralnih odločitev« (Murdoch 2006, 48). To pomeni, da umetnost življenja ne more biti omejena le na deontološke ali neposredno dejavnostne vidike etike, ampak med drugim vključuje tudi način moralnega videnja in moralne naravnosti (Strahovnik 2016a; 2018, 309). Pri tem nam KI model pomaga pri spodbujanju in razvijanju tenkočutnosti, sočutja in empatičnega vstopanja v odnose.

Prizadevanje za celostno pravilnost mišljenja in čustvovanja

Umetnost primerne in polnega življenja vključuje poleg dejavnosti (umetnosti) ustreznega oziroma moralno pravilnega delovanja tudi dejavnost ustreznega oziroma pravilnega mišljenja in čustvovanja (Kekes 2002). Vidik dialoške odprtosti v odnosih nujno zajema čustveno odprtost. Pri vstopanju in oblikovanju stabilnih, dolgotrajnih, varnih in ljubečih odnosov sta oblikovanje in upoštevanje čustev ključni. V povezavi z identiteto in njeno trdnostjo čustva posamezniku pomenijo vrednostna vodila in vodila za boljše samorazumevanje. V povezavi z odkrivanjem, razvijanjem in udejanjanjem osebnih odlik čustva in čustvenost po eni strani razumemo predvsem kot motivacijsko podlago, po drugi strani pa (npr. sočutnost) tudi kot del teh odlik samih. Pri razvijanju in zasledovanju osebnih projektov čustva (kot vrednostne sodbe) bistveno prispevajo k razjasnjevanju in usmerjanju, kaj je posamezniku v življenju resnično pomembno in kaj ne; delujejo lahko tudi iz ozadja. V okviru vidika zavezanosti moralnosti in moralno sprejemljivemu delovanju pa čustva in čustvenost razumemo kot tiste, ki širijo meje jaza, nam omogočajo ustrezno moralno videnje in moralne naravnosti, hkrati pa tudi odzive na ravnanja drugih in nas samih (npr. jeza, občutek krivde, moralni sram ipd.; Strahovnik 2016b) in stvarni pogled na nas same (473). Ker čustva razumemo kot vrednostne sodbe, naša čustva pravzaprav določajo, kako vidimo svet okoli nas, ne govorimo torej le o nerazumskih poznejših odzivih na svet. Tako vplivajo tudi na druga prepričanja, ki jih oblikujemo. (Po drugi strani pa tudi preostala, nevrednostna prepričanja pomembno vplivajo na čustva in na čustvenost, na primer glede na naše zmotno prepričanje, da nam je nekdo nekaj slabega storil, naš odziv jeze ali zavračanja ni nič manj stvaren ali iskren; ne temelji na napačni splošni vrednostni sodbi, ampak na zmotnem prepričanju o položaju.) Prav to celostnost (miselnega in čustvenega) doživljanja izpostavlja KI model, v delu, ki vključuje gestalt pristop, in nam jo omogoča (v procesu terapije ali osebnega razvoja) skladno razvijati.

Reference

- Bauman, Zygmund.** 2008. *The art of life*. Malden: Polity Press.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. Zv. 1, *Attachment*. New York: Basic Books.
- Bruckner, Pascal.** 2004. *Nenehna vzhičenost: Esej o prisilni sreči*. Ljubljana: Študentska založba.
- Centa, Mateja.** 2018a. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- — —. 2018b. Gešalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:429–442.
- Gerjoli, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti*. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- — —. 2015. Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:211–220.
- Juhant, Janez.** 2006. Človek v iskanju svoje podo-be: *Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba: Claritas.
- — —. 2009. *Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba: Claritas.
- — —. 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:175–189.
- Kekes, John.** 2002. *The art of life*. New York: Cornell University Press.
- MacIntyre, C. Alasdair.** 2006. *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba Claritas.
- Mindus, Patricia.** 2009. *A real mind: The life and work of Axel Hägerström*. Dordrecht: Springer.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Študentska založba Claritas.
- Nussbaum, C. Martha.** 2001. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4: 659–680.
- Prijatelj, Erika.** 2010. The art of life and learning in the period of adulthood. V: Janez Juhant, Bojan Žalec in Ulrich Beck, ur. *Art of life: origins, foundations and perspectives*, 303–319. Berlin: Lit Verlag.
- Strahovnik, Vojko.** 2010. The art of life: Kekes and Bauman on attaining the good life. V: Janez Juhant, Bojan Žalec in Ulrich Beck, ur. *Art of life: origins, foundations and perspectives*, 91–98. Berlin: Lit Verlag.
- — —. 2016a. Moral perception, cognition, and dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- — —. 2016b. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 471–482.
- — —. 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2: 299–311.
- Žalec, Bojan.** 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Claritas.
- — —. 2010. Človek, morala in umetnost: *Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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

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

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 441—456

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC:27-27-248.42

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Celarc>

Matjaž Celarc

Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation.

Kristus – namen postave (Rim 10,4): Kristus kot združevalna točka zgodovine odrešenja.

Abstract: The article attempts to present Paul's argument in the Letter to the Romans that Christ is the goal of the Law and the culmination of all Israel's expectations, as suggested by the *propositio* Rom 10,4. The article highlights Paul's thought that Judaism and Christianity are not at odds but are part of God's plan that leads to Christ from the Law. The author uses the approaches of rhetorical analysis and intertextual reading. An analysis of structure, vocabulary and subject matter shows how all Paul's thought supports the idea of the continuity of the salvation history of Christ. Not less crucial is the intertextual approach, which shows how Paul bases his thought on the Old Testament parallels tied to the theme of the covenant that characterizes deuteronomic and prophetic thought. The article points to an additional historical literary parallel to Luke, who presents Christ in the Apostolic Works as the fulfilment of Messianic expectations. The article shows how Paul invites his contemporaries and today's readers to discover in Christ the key to the history of salvation.

Keywords: Letter to the Romans, Law, Christ, relations with Judaism

Povzetek: Članek poskuša predstaviti Pavlovo argumentacijo v Pismu Rimljanom, da je Kristus cilj postave in vrhunec vseh pričakovanj Izraela, kakor nakazuje *propositio* v Rim 10,4. Članek izpostavi Pavlovo misel, da si judovstvo in krščanstvo nista v nasprotju, temveč sta del božjega načrta, ki od postave vodi h Kristusu. Avtor članka pri tem uporabi pristope retorične analize in intertekstualnega branja. Analiza strukture, besedišča in tematike pokaže, kako celotna Pavlova misel podpira idejo kontinuitete zgodovine odrešenja, ki teži h Kristusu. Pri tem je ključen tudi intertekstualni pristop, ki pokaže, kako Pavel svojo misel utemeljuje s starozaveznimi vzporednicami, vezanimi na tematiko zaveze, ki zaznamuje devteronomistično in preroško misel. Članek pokaže na dodatno zgodovinsko literarno vzporednico z Lukom, ki v Apostolskih delih Kristusa predstavi kot izpolnitev mesijanskih pričakovanj. Članek pove tudi,

kako Pavel svoje sodobnike in sedanje bralce vabi, da bi v Kristusu odkrili ključ zgodovine odrešenja.

Ključne besede: Pismo Rimljanom, postava, Kristus, odnos z judovstvom

“For years I have looked for the right key to the mystery of life, seeking God and righteousness by close observance of the Law but now, I have finally found it in Christ whom I had persecuted.” These words could be ascribed to Saint Paul, an observant Jew and Pharisee, who struggled to achieve God’s righteousness through the observance of the Law. For this reason, he ferociously persecuted Jesus’s movement, called “the Way,” as well as simple Christians who seemed to overturn the existing socio-religious style of life. However, Paul followed strict prescriptions and prohibitions defined as the Law in its entirety, at least until his personal encounter with Jesus the Risen Christ. This event represents a turning point in Paul’s life. Paul realizes that Jesus, whom he was fighting against, represents the realization of all the promises, i.e. the renewal of the covenant by bestowing God’s righteousness on all who believe. Paul’s struggle to fulfil the Law receives an answer. The meaning, the goal (τέλος) of the Law is given in Jesus, the Risen Christ. However, if Paul has accepted the message of Christ due to his personal encounter with the Risen Lord, many Jews did not have such a privilege and thus preferred to cling to the social-religious establishments of the Law. Paul tackles this problem by discussing the problematic issue of the relationship between the Torah and Christ, between Israel and the Gentiles, very thoughtfully in his *Letter to the Romans*, especially in chapters Rom 9–11, and this is also a pivotal point for this paper.

Following Paul’s argument, the article tries to reconsider the relationship *Christ – Law* in terms of the continuity of the history of salvation. For this purpose, the teleological meaning of the notion τέλος in Rom 10,4 is defended by considering: (1) the rhetorical structure of Rom 9–11; (2) the lexical analysis of the notions τέλος and νόμος; (3) the context and Paul’s use of the Scriptures; and, finally (4), the context of Acts as contemporary and in thematically similar writing. These steps should shed some light upon how the nascent Christian community constructed its self-identity by referring to Israel’s inheritance.

1. Structure and interpretation

Paul confronts the question of salvation of both Israel and the Gentiles in the central part of Rom 9–11 (Aletti 2010, 126–127).¹ This part is interpreted as: (1) post-

¹ Various sections complement one another. Thus, the faith is not essential only for justification (Rom 4) but also for salvation which is given in Christ (Rom 10).

-Exilic supplication (2012, 140),² (2) lamentation Psalm (Hays 1989, 64),³ and (3) intertextual correspondence to Is 51,1-18 (Belli 2010, 169–170). However, the argumentative proposal has precedence over the stylistic one (Belli 2010, 136–147; Gadenz 2009, 139–141). In any case, the well-organised composition of the main *propositiones* and Rom 9–11, as presented below, underlines the Christological interpretation of the entire letter (compare also Rom 10,4).

Exordium: 9,1-5

Probatio: 9,6–11,32

A:	9,6-29	(9,6a: propositio A)
B:	9,30–10,21	(10,4: propositio B)
A':	11,1-32	(11,1a: propositio A')

Peroratio: 11,33-36

Subdivision of B: 9,30–10,21

<i>Exordium:</i>	9,30–10,3	presentation of the question	A: 9,30–10,3
<i>Propositio:</i>	10,4	proposed thesis	B: 10,4-17
<i>Probatio:</i>	10,5-17	demonstration of the thesis	
<i>Peroratio:</i>	10,18-21	conclusion	A': 10,18-21

Moreover, the consideration of the main *propositiones* as the structural markers of the letter, shows how the argumentation guides towards the *propositio* in Rom 10,4. (Aletti 1990, 9–14)

Propositiones:

1,16-17: the gospel is righteousness/power of God for salvation of the believer

A: 9,6a: God is faithful (God's word has not failed)

B: 10,4: Christ is the centre (goal/end/culmination) of Torah

A': 11,1: God has not abandoned his people

The Christological statement, by reintroducing the main *propositio* (Rom 1,16), represents the clue to the understanding of Rom 9–11. Thus, salvation can be at-

² The closest correspondence could be seen with Deut 32.
 God is just Deut 32,3-4.8-14 Rom 9,14-23
 The Israelites have sinned Deut 32,5-13.15-18 Rom 10,21; 11,12
 God will/has punished them Deut 32,19-26 Rom 11,15.19
 He will save his people Deut 32,36 Rom 11,25-32

³ Thus, the disposition follows the pattern:
 9,1-5: lament over Israel
 9,6-29: defence of God's elective purpose
 9,30–10,21: paradox: Israel failed to grasp the word of faith attested by God in the Scriptures
 11,1-32: God has not abandoned his people – Israel will be saved
 11,33-36: doxological conclusion.

tained by everyone who believes, first the Jew and then the Greek (10,4-13). As the statement in 10,4 represents a watershed-line within Paul's argumentation (i.e., *exordium*: 9,30–10,3; and *probatio*: 10,5-17), the interpretation of the term τέλος also depends on the manner of connection either to the previous (causal γάρ) or the following section (connective γάρ).

2. The lexical analysis

2.1 The meaning of τέλος

Concerning the meaning of the concept τέλος there are different proposals (Howard 1969, 332; Schreiner 1993, 113–117; Fitzmyer 1993, 584); however, for the purpose of this paper, I will limit myself to briefly considering three basic meanings of the term τέλος as

- (1) temporal: end, termination, cessation;
- (2) teleological: goal, fulfillment; and as
- (3) the junction of both dimensions: climax, outcome and result.

(1) Τέλος as “end,” thus by giving the term a temporal connotation. The event of Christ terminates the period of the Mosaic Law (i.e. human strivings to achieve righteousness). Thus, Christ forms a complete discontinuity between the Law and the period of the gospel. The τέλος is consequently linked to the following 10,5 that speaks about the Law of Moses (presented by the citation of Lev 18,5). The adversative particle δέ and Midrashic citation of Deut 30,11-14 in Rom 10,6 introduces the theme of the Law of faith fulfilled in Christ. (Aletti 2010, 144–145) With the coming of the Christ the authority of the Law is ended (Badenas 1985, 28), meaning that the new era of the relationship with God begins.

As the Jews and the Gentiles lived together, it is difficult to sustain a mere historical interpretation. However, the theological claim, i.e. that the Law ends where there is faith, is valid if it is understood correctly. (Munck and Stendahl 1967, 84; Luz 1968, 143–158; Légasse 2004, 500–502) Thus, τέλος as “end” means the cessation of the misunderstanding of the Law in terms of achieving righteousness through works. The believer in Christ ceases using the law as a means of establishing his own righteousness (10,3-4). The search for righteousness is achieved neither by works nor by nation, but by submission to God. Reading with the following vv. 10,5-8 indicates that life according to the Law is impossible, unless by trusting Christ. Thus, Christ presents the end of the Law, since it is in Christ that Israel ceases to exclude others. (Dunn 1988, 596–597; Räisänen 1992, 30–45; Schreiner 1993, 121–124)

(2) Τέλος as “goal.” On the other hand, some scholars try to overcome the traditional understanding, as presented above, by defending the teleological meaning of the term (Howard 1969, 336; Gaston 1987, 122–130; Bechtler 1994, 291–302; Johnson 1997, 159). Christ is represented as the goal of and as the continuation

between the Mosaic Law and the gospel. According to Mary Getty, the Pauline studies have often been seen as polemicizing with Judaism, but this perspective should be modified, as Paul's mission aims only to include the Gentiles rather than to exclude the Jews (1988, 466–468). For Getty, to present Christ in 10,4 as a definite end of the Law, would mean to “jeopardize the entire endeavour of Romans” (466). The term τέλος should be understood as a “fulfillment,” based on the embracing *propositiones* (9,6; 11,1), as well as on the following chain of biblical proofs. Robert Badenas analyses the lexeme τέλος both within the Hellenistic and the biblical context (1985, 38–115). While the term certainly possesses a teleological meaning in the first context, in Pauline corpus it is used differently. Since Paul addresses Romans to Hellenistic recipients, the teleological meaning of the term is probably supposed. Badenas also supports his position by pointing out God's impartiality and the possibility of salvation for all people (1,16). In fact, by faith in Christ (10,4) Israel returns to the winning-post of righteousness, on the one hand, and the Gentiles join God's people, on the other.

(3) Τέλος as a converging “climax.” Some prefer to leave the term τέλος as *finis*, which means both “termination” as well as “fulfilment” (Dunn 1988, 589). Perceiving Christ as the climax, i.e. the point of convergence of the Law, means also the cessation of the Law; albeit in relative terms because Paul still quotes the Law as the norm also for the Christians (13,8-10) and Christ represents the finishing line in the race for righteousness (Moo 2000, 328–331; Sanders 1975, 379–383; Walters 1993, 73–75; Neusner 2009, 15–20). Some scholars such as Andrew Wakefield translate the term as “culmination,” as the history of salvation has arrived at its fulfilment by the arrival of Christ and the cessation of sin (2003, 77).

In brief, each of two basic interpretations of τέλος has important socio-religious consequences. Thus, neither of these positions should be carried to extremes, as it could overemphasize either (1) the discontinuity and lead to the *theology of substitution*, or (2) the continuity that could lead to misunderstanding the salvation of Israel as Israel's *Sonderweg* (Rom 11). In my opinion, the reader of Romans should take seriously Paul's endeavour to vindicate God's salvific purpose that includes both Israel and the Gentiles at the main *propositio* (1,16). Paul must combine both Christ's newness as well as the continuity of Israel's history by pointing to: (1) God's faithfulness (9,6a), despite Israel's rejection of his gospel (9,3) (Donaldson 1997, 243–248); and (2) the inclusion of the Gentiles that lies at the heart of the Law. For this reason, Christ represents the very goal of the Law (10,4). (Wright 2010, 42–53; Jewett 1985, 354)

In the following argumentation, Paul by using Scriptures defends the events as a prophetic call to conversion and renewal of the covenant between God and his people. However, before considering the context, the polysemantic nature of the correspondent notion νόμος must be exposed.

2.2 The meaning of νόμος

The notion of νόμος, equivalent to the Jewish law, Torah (תּוֹרָה), is very important for Paul, not only because of the number of occurrences (50 times in Ro-

mans),⁴ but moreover, because of its polysemantic value. Paul, in fact, does not make any explicit distinctions in semantic usage of the notion, but rather plays with its different meanings: (1) moral norm/measure of righteousness or God's will; (2) moral-ritual value of these norms confronted with faith; (3) Torah/Pentateuch.

(1) The Law refers to the Mosaic legislation, intended as a moral norm, that expresses God's will and represents the embodiment of knowledge and truth for the Jews (2,12-20). Although the Gentiles do not possess the law, they do what is required by the law. Thus, the law defines a moral imperative, on the one hand, and sin, on the other (5,13.20). If Paul seems to ignore the ritual value and to reduce the law to the commandment to love (13,8-10), it is to impress his Christian readers so that they do not nullify the law (3,31), but rather that they fulfil the most important parts of the law. (Räisänen 1983, 26–28)

(2) The Law is good and thus cannot be abolished as it indicates what is good or bad. Thus, the Law is not sin (7,7), but rather, it defines what sin is, therefore the Law is holy and spiritual (7,12-16); albeit, by setting the norm of good works, it calls down God's wrath on the wrongdoer (4,15). In Romans, the law is in force and it is only the misunderstanding and misinterpretation that has to be put away. (Räisänen 1983, 42) Even though it appears that "works of law" or "works" have negative connotations (4,2; 9,32; 11,6), this does not refer to the works as such, but rather to sin (7,9-11). God, in fact, reveals his will by means of the law, thus, the problem is not the law itself, but the law-dependent attitude, as a man believes he can attain salvation solely by doing the works of the law.

God's law, previously identified by the Law, has been reinforced as the "law of faith" (3,27) and as the "law of Spirit" (8,2). If within our hearts there is a constant battle between the law of sin and the law of God (7,23), as Paul asserts, the law of God goes hand in hand with the Law of the Spirit (8,2). Therefore, what counts is not ethnic or ritual membership, but membership through faith. Although Israel pursued the law of righteousness, it did not receive it because it was struggling according to its own works and not in faith (9,31-32). Christian freedom from the "law's condemnation" through being "under grace" (6,14) refers not to the moral measure of the law, but it includes the freedom of its misuse and misunderstanding as in some dietary prescriptions (14,14.20). (Räisänen 1983, 46–48)

The Law may be intended both as a part of the Old Testament (i.e. as it is either distinguished from the prophets in 3,21 or connected with Moses in 5,13-14) as well as the entire Old Testament tradition in 3,10-18 (Martin 1989, 22). If the combination of the notions τέλος and νόμος hints at the goal of the Law, intended either as a moral norm or as the entire Old Testament tradition, this is further supported by Paul's use of the Scriptures of Israel's tradition in terms of both the continuity and the newness of the Christian community.

⁴ Writing the occurrences by extent, Paul gives a certain picture: Rom 2,12-15.17.18.20.23.25-27; 3,19-21.27.28.31; 4,13-16; 5,13.20; 6,14.15; 7,1-9.12.14.16.21-23.25; 8,2-4.7; 9,31; 10,4-5; 13,9-10.

In brief, the Law is not presented in direct opposition to Christ. It defines the borders of sin, it indicates the way to God, which, however, can be walked only through faith in God and his Christ. Nevertheless, the Law does not possess the power to bring man righteousness; only Christ, who has been indicated all along, brings the goal of the Law: the righteousness of man before God through the faith.

3. The context and Paul's use of the Scriptures

By observing Paul's intertextual reading of the Old Testament, i.e. his redactional use of the biblical citation as a proof of authority, the reader better understands how Paul constantly underlines the continuity and fulfilment of Israel's history in Christ. For the scope of this article, I will consider only some "quotation verses" in three main parts: (1) *exordium* (9,33), (2) *probatio* (10,5.6-8), (3) *peroratio* (10,19-21).

(1) In *exordium* (9,30–10,3), Paul reflects both on Israel's failure (i.e. stumbling due to disbelief) as well as its salvation. His reflection is anchored in Isaiah's promise of "saved remnant" (κατάλειμμα [ὑπόλειμμα] σωθήσεται: Isa 10,22; Rom 9,27) and "left seed" (κύριος ἐγκατέλιπεν σπέρμα: Isa 1,9; Rom 9,29). Moreover, the lexical correspondences allude to Isa 51,1-8, where a hope for Israel is indicated. (Belli 2010, 205) Paul using the rabbinical *gezerah shawah* (Basta 2006, 24–29), concludes the first part of *exordium* (Rom 9,33) with a conflation of the two texts Isa 26,16 and 8,14.

Rom 9,33	ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών	Is 28,16	ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς
	λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου,		Is 8,14 καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς ᾖ καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσῃσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι
	καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.		καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ

Table 1: Comparison between the texts of Isaiah and Romans.

The first and last part of the *exordium* is taken from Is 28,16, where God replies to the leaders of Jerusalem. Thus, by setting a precious stone as a foundation in Zion, the salvation is announced to whoever believes, i.e. sets his hopes upon this chosen foundation. However, the quotation from Is 28,16 is modified by the redactional insertion from Is 8,14, which portrays the division between two groups of people: those who fear the imminent danger of the Samaria-Damascus invasion and those who fear the Lord. (Childs 2001, 74–75) The link between two Isaianic quotations is lexically (stone: λίθος) and thematically (faith/trust: πιστεύω/πεποιθώς) based. The conflation of the two texts underlines the importance of

faith as a prerequisite for salvation. Only through faith and trust in God may salvation be attained. If trust in God should be associated with the Law, the context of Is 28–29 explains why people are unable to grasp the Law. The reason is the rigidity of the religious and political leaders who rather than listening to the Lord would seal the Law of God so no one can attain it. (Wagner 2002, 136–152) However, Paul will address the question of the formal cause of faith, i.e. hearing and obeying the Lord, only later in his letter (Rom 10,17; Deut 28,2). Therefore, Israel's pursuit of the Law through works instead through faith, causes it to stumble, whereas the Gentiles have achieved the righteousness of the Law due to their faith (9,31-33) (Barrett 1982, 140–141). The second part of *exordium* (10,1-3), by using the same terminology (righteousness, Law-works, faith) underlines the argument. Israel, although having the zeal for God, lacks knowledge of God. Consequently, Israel, instead of submitting itself to the righteousness of God, seeks to establish its own. The righteousness of faith as the goal of the Law is established through Christ (10,4; 10,11).⁵

In brief, Israel seeks its own righteousness through works. However, the righteousness of God comes from faith and not from works.

(2) In the initial part of *probatio* (10,5-8) Paul uses different scriptural allusions (Belli 2010, 248).

Rom 10,5	Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.	καὶ φυλάξετε πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτὰ ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς	Introduction Quotation Lev 18,5
Rom 10,6	ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εὕτης ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·	μὴ εὕτης ἐν τῇ καρδίᾳ σου [...] τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν	Introduction Quotation Deut 9,4.(8,17) Allusion Deut 30,12 Comment
Rom 10,7	τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.	τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουσθὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν	Allusion Deut 30,13 Comment

⁵ Christological references start with *propositio*: 10,4.6.7.9.12.13. The last two references indicate Christ in a theological sense as the Lord who saves.

Rom 10,8	ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγὺς σου τὸ ῥῆμα ἐστὶν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἐστὶν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.	ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσὶν σου αὐτὸ ποιεῖν	Introduction Quotation Deut 30,14 Comment
----------	---	---	--

Table 2: Comparison between Old Testament texts and the text of Romans.

In 10,5 Paul refers to the text of Lev 18,5. The citation is taken from the *Holiness Code* (Lev 17–26) that regulates the covenant between God and his people. By extracting the verse, “the man doing the precepts will live by them,” Paul interprets “doing” as the basic rule that determines the Mosaic Law. Following this logic, the Law instead of providing life, seems to lead the people to death (Rom 7,10). Therefore, Paul adds another twist to the matter. By personifying the righteousness of faith (10,6), he questions the possibility of achieving this righteousness. Paul, while quoting the rhetorical questions of Deut 9,4 and Deut 30,11–14, omits the reference to “doing” and instead introduces the comment from a Christological perspective (i.e. to bring Christ down from heaven or to bring him up from the dead). The fulfilment of the Law is not too hard since through Christ it comes closer to man. Thus, the Law can be accomplished through faith in Christ who descended from heaven and ascended from the dead. (Penna 2010, 708–710)

Not all scholars share this interpretation of Paul’s argumentation. The *crux interpretum* represents the particle δέ in 10,6 (BDR 1979 §447.1), as it can either separate or link two manners of righteousness: the righteousness of the Law and the righteousness of faith. Some scholars, by interpreting δέ as a strong opposition particle, distinguish between the two manners of righteousness. Thus, Paul demonstrates that the regime of the Law is ended and, moreover, that by faith in Christ, righteousness becomes possible. (Légasse 2004, 508–509; Penna 2010, 710–713) Others, by interpreting it simply as a linking particle, take the two verses as being interrelated and interpreting each another. Thus, the Law becomes possible by faith in Christ. Based on Christological insistence in 10,4.6.7.9, stylistic criteria and because the adversative particle ἀλλὰ appears only in 10,8 (BDB §§ 448.3; 452.1.3), I follow this second interpretation. Thus, the text shows the shift concerning fulfilling the Law, i.e. from the impossibility of fulfilling the Law to the possibility of fulfilling it through faith. The content of the faith that Paul announces is expressed in 10,9, “Jesus is Lord.” Thus, a man attains salvation by believing and confessing Jesus’ lordship.

In brief, as in the past, the people of Israel were granted deliverance by God’s faithfulness (Deut 9,4), thus again, now, believing what God has done in Christ leads to life (Howard 1969, 334–335; Wagner 2002, 160–167; Hays 1989, 76–77).

(3) The part of conclusion, *peroratio* 10,18–21, includes different quotations: Ps 18,5 (LXX), Deut 32,21 and Is 65,1–2. For the purpose of this article, I comment only on the last two Old Testament references.

Rom 10,19	ἐγὼ παραζηλώσω <u>ὑμᾶς</u> ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ <u>ὑμᾶς</u> .	Deut 32,21	αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶ παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν κἀγὼ παραζηλώσω <u>αὐτούς</u> ἐπ' οὐκ ἔθνει ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ <u>αὐτούς</u>
Rom 10,20	[Ἡσαΐας λέγει] εὐρέθην [ἐν] τοῖς ἐμέ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμέ μὴ ἐπερωτῶσιν.	Is 65,1	ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμέ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην τοῖς ἐμέ μὴ ἐπερωτῶσιν εἶπα ἰδοὺ εἰμι τῷ ἔθνει οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα
Rom 10,21	[πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ] ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.	Is 65,2	ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν

Table 3: Comparison between the texts of Deuteronomy, Isaiah and Romans.

Paul changes the personal pronoun αὐτούς of Deut 32,21 to ὑμᾶς in Rom 10,19, so that God now speaks directly to the people. As once Moses witnessed that God is calling Gentiles to be a part of his people in order to make Israel jealous, now God addresses his people to explain this plan. Thus, Moses' song describing the history of Israel (Deut 31,1–32,47) underlines how God makes the people jealous to bring them to final salvation. (Wagner 2002, 190–196) Thus, while real, genuine zeal means faith as the sole way to approach God (Belli 1994, 103–104), Israel's arrogance causes it to stumble – on the one hand, and the Gentiles to be included, on the other. However, the prophetic indictment in Rom 10 should lead Israel to repentance (Getty 1988, 458–459).

The redaction of Is 65,1 in Rom 10,20 tries to set the evoked text in a more logical sequence: seeking-finding, asking-manifesting. However, despite the people's complaint about God's silence (64,11), the problem is not God's absence, but the people's resistance. God, in fact, calls: "Here I am" (65,1) and extends his hands to the people as if he were a petitioner (65,2). (Childs 2001, 535) If the addressee of God's speech in Isaiah is the people of Israel (65,1–2), Paul disunites the verses in order (1) to proclaim the inclusion for Gentiles (65,1) in Rom 10,20 and (2) to decry Israel's constant rebellion (65,2) in Rom 10,21 (Wagner 2002, 211–215).

In brief, in the *peroratio* Paul makes rhetorical use of the Old Testament to point out both the widespread message of Christ as well as Israel's rebellion to provoke its conversion.

3.1 Reading the context of the Romans

The notions of τέλος and νόμος converge as the notion of "righteousness" (10,4: εἰς δικαιοσύνην). This latter term expresses both the condition as well as the con-

sequence of salvation and it is important both for the immediate context (as its numerous occurrences form a thematic cluster) as well as for the entire letter (as it constitutes the connective thread of Romans).

In fact, as expressed in *propositio* (1,16-17.18), God's righteousness means both salvation for the believer in Christ as well as judgment against all ungodliness. Paul compares God's righteousness and faith, on the one hand, to the Law and circumcision, on the other, in order to show how righteousness and salvation can be reached only through faith in Christ, as Christ represents the verge of God's righteousness on man's behalf.

The law and the prophets witness to God's righteousness; however, God's righteousness supersedes the Law. Even though all have sinned, the righteousness of God is bestowed to all who believe in Christ (3,21-25). Therefore, even Abraham's circumcision is a seal of the righteousness of the faith, as righteousness precedes the circumcision (4,11). Paul shows how Jesus Christ's grace provides righteousness leading to eternal life (5,21). It is because of Jesus that the believer may begin a new life of faith (8,3-4), thus walking the way of Jesus to gain eternal life (8,10). Thus, righteousness is not due to the merit of works, but rather through faith in Christ (9,30).

With the aim to preserve the primacy and hope of salvation for Israel (11,26), Paul adopts different perspectives and points at:

- (1) God's faithfulness (9,6; 11,1);
- (2) the theology of Israel's faithful remnant (9,27; 11,5) and
- (3) God's plan of salvation for the Gentiles by means of Israel's hardening and stumbling (9,16.32; 11,11.17-24).

As God is both impartial (2,11) and faithful (9,6), he entrusts the entire humanity with righteousness through faith in Christ, through life in Christ and the life by the Law of Spirit (8,1-2). Thus, the believers have already been saved in hope (8,24), knowing that all things work for the good of those who love God (8,28). (Wright 2010, 50)

In brief, God demonstrates his righteousness for the salvation of man in Christ. If the Law had a preparatory function, Christ by showing God's love fulfilled the righteousness of the Law and the path to righteousness through faith and love. Christ is thus a goal of the Law, as through faith in him righteousness can be achieved that prior to him was impossible solely through works of the Law.

4. Comparison with Acts

Paul is not alone in his endeavour to interpret Christ as the goal of the Law. This can be supported by some thematic correspondences in the *Acts of the Apostles*, perceiving Christ as the core of the *kerygma*: thus as (1) the leader to life and (2) a stumbling stone to the ignorant and hardened people. On the other hand, Acts constantly underline God's faithfulness and impartiality.

Stone of stumbling	Rom 9,32-33: They have stumbled over the stumbling stone (λίθος προσκόμματος), as it is written, "See, I am laying in Zion a stone that will make people stumble (λίθος προσκόμματος), /.../ and whoever believes in him will not be put to shame."	Ac 4,11: This [Jesus] is 'the stone' (λίθος) that was rejected by you, the builders; it has become the cornerstone.
Ignorance	Rom 10,2-4: They have a zeal for God, but not according to knowledge. For, being ignorant of the righteousness that comes from God /.../ Christ is the goal of the law for righteousness to everyone who believes.	Ac 3,17-20: I know that you acted in ignorance, as did also your rulers. [... Repent] that he may send the Christ appointed for you, Jesus.
Salvation in Christ	Rom 10,9: If you confess with your mouth that Jesus is Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved.	Ac 2,36; 4,12: God has made him both Lord and Messiah, /.../ there is no other name under heaven given among men by which we must be saved.
Inclusion Impartiality	Rom 10,12: For there is no distinction (διαστολή; 2,11: προσωπολήπτης) between Jew and Greek; the same Lord is Lord of all, bestowing his riches on all who call on him.	Ac 10,34-35: I truly understand that God shows no partiality (προσωπολήπτης), but in every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him.
Hardness of the people	Rom 10,21: Isaiah says [Isa 65,2] "All day long I have held out my hands to a disobedient and contrary people."	Ac 7,51: [Isa 63,10] You stiff-necked people, uncircumcised in heart and ears, you always resist the Holy Spirit.

Table 4: *Thematic comparison between the texts of Romans and Acts.*

4.1 Peter's second kerygmatic speech (3,11-26)

While there is a vast array of thematic correspondences, here only some themes developed in Peter's second speech will be explicated. In fact, both faith in Jesus and his resurrection, on the one hand, as well as the hope of the universal blessing due to God's impartiality, on the other, indicate an intertextual meeting point.

After the healing of the lame man in the temple, Peter addresses the astonished crowd (3,11). Peter designates Jesus as (1) God's servant, (2) holy, (3) righteous and (4) leader to life. All these titles evoke the figure of Isaianic Servant. While the people handed him over, denied and killed him out of ignorance, God has glorified him and raised him from the dead in order to fulfil his plan, as announced by his prophets (3,13-18). Jesus as the leader to life and salvation represents the common theme and the junction of the texts in terms of faith and hope in resurrection (Ac 5,31; Rom 4,24; Is 53,12).

Ac 3,13 God has glorified his servant (ἐδόξασεν παῖδα) Jesus	Is 52,13 (παῖς δοξασθήσεται)
Ac 3,14 you have denied the Holy and Righteous One (ἅγιον, δίκαιον)	Is 49,7 (ἅγιος); Isa 53,11 (δίκαιος)
Ac 3,15 [you have] killed the leader to life [ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς]	Is 53,8 ἤχθη εἰς θάνατον
Ac 3,15 God has raised him from the dead	Is 53,8 αἵρεται ἀπὸ τῆς γῆς

Table 5: *Comparison between the texts of Acts and Isaiah.*

The people obtaining new awareness of God's plan are invited to conversion, as a prerequisite for the arrival of the times of refreshment and of the appointed Messiah (Ac 3,19-20) (Tyson 1992, 103–111). The need for new awareness is further supported by biblical proof, i.e. Moses' announcement of the arrival of the Messiah (3,22-23). In Ac 3,23, the reader perceives how Peter adopts some redactional retouches. Firstly, by conflating two texts, Deut 18,15.19 and Lev 23,29, he hints at the need to listen in order not to be cast off from God's people. Secondly, by introducing "every soul-whosoever" (πᾶσα ψυχὴ), he extends his audience to all men. Moreover, the impartiality of God's plan is underlined in Ac 3,25 by introducing God's promise to Abraham in Gen 22,18 (Gen 12,3; 18,18; 26,14; 28,14). The people of Israel, as the bearer of the promises, is the bearer of the blessing to all the families of the earth.

Gen 22,18: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς	Ac 3,25: ἐν τῷ σπέρματί σου [ἐν]ευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς.
--	--

Table 6: *Comparison between the texts of Genesis and Acts.*

The final verse sums up Peter's entire speech. Jesus as the servant (παῖς) is the focus of Peter's speech, as shown through the inclusion of the term at the beginning and at the end of the speech (Ac 3,13.26). God's action in raising his servant expresses God's faithfulness. This means a blessing attained through conversion first to the people of Israel and then to the Gentiles (3,26). The people of the covenant are the first to attain the blessing, as is indicated by the adverb of time and quality (πρῶτον). However, Israel is the forerunner of the blessing (3,25) that should spread over the entire world, as the people gathered in Jerusalem for the Pentecost represent the worldwide diaspora (2,5-9).

Ac 3,26: **ὑμῖν** πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ
ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα **ὑμᾶς**
ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν **ὑμῶν**.

A brief overview of Peter's second speech in Acts shows some resemblances with the content of Rom 10. Although the comparison cannot completely fulfil

Hays' criteria of availability and historical plausibility, in order to speak of direct dependence (1989, 29–31); however, it underlines the impression that the first believing community is not separated from, but rather rooted in Jewish tradition. Thus, the goal of the Jewish Law-covenant represents righteousness and blessing. As this goal is achieved through Christ's exaltation, the continuity of the promise of the righteousness and blessing is confirmed, whereas the termination and the abolishment refers to the dimension of sin.

5. Conclusion

The article, using *prosopopoeia* in Paul's observation "The mystery of life finds its goal and final resolution in Jesus," brings to the fore the turning point in Paul's life, namely the encounter with Jesus. Only a fervent Pharisee could rightly balance the Hebrew attitude to the Torah with the newness of Jesus Christ. Paul has understood that Christ represents the goal and purpose of the Torah. However, he must explain this fact both to the Jews as well as his communities.

The *propositio* "Christ the goal of the Law" (10,4) in the central part of the letter to the Romans (9,30–10,21) not only represents a part of the string of the main *propositiones* (1,16–17; 9,6a; 10,4; 11,1), but rather, it shows how God's salvific plan arrives at its purpose in the gospel of Christ (1,16), both for Jews as well as for the Gentiles.

The analysis of the terms τέλος and νόμος shows their ambiguity and polysemantic valence. Following scholars such as Mary Getty and others, the article interprets τέλος in terms of continuity, teleological meaning and covenantal theology.

Both reading of the close context as well as a brief thematic overview of Romans (i.e. pursuing the terms Law and righteousness) lead to similar conclusions that τέλος elicits teleological and covenantal interpretation. Such interpretation opens the doors of the believing community universally. Moreover, this reading finds some resonance also in the Acts both with regard to the form, by the redactional use of Scripture (Deut, Is), and the message by portraying the expansion of the gospel beyond the limits of Israel (Ac 1,8).

Thus, Christ is not abolition, but the goal of the Law, in which God's righteousness is given to all who believe in him. Thus, the community of believers, regardless of the limits of space and time, perceive Christ as both the realization of the aspiration for righteousness as well as the model to follow; moreover, the community perceives itself as a continuation of the covenant with Israel, in terms of bringing God's righteousness and blessing to the entire world. The Law, formerly indicating the way to follow, finds its goal not in itself, but in Christ. The Law prepares and points to Christ, given that not works, but rather only faith in Jesus leads to life and salvation.

References

- Aletti, Jean-Noël.** 1990. La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance. *Biblica* 71:1–24.
- —. 2010. *God's Justice in Romans: Keys for Interpreting the Epistle to the Romans*. Subsidia Biblica 37. Rome: Gregorian & Biblical Press.
- —. 2012. Romans 11. The Theological Relevance of the Arrangement. In: *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected Essays; Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*. Edited by Jean-Noël Aletti and Peggy Meyer Manning, 139–171. Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Badenas, Robert.** 1985. *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 10. Sheffield: JSOT.
- Barrett, Charles Kingsley.** 1982. *Essays on Paul*. London: SPCK.
- Basta, Pasquale.** 2006. *Gezerah Shawah: Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*. Subsidia Biblica 26. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Bechtler, Steven Richard.** 1994. Christ, the Telos of the Law: The Goal of Romans 10:4. *Catholic Biblical Quarterly* 56, no. 2:288–308.
- Bell, Richard H.** 1994. *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/63. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Belli, Filippo.** 2010. *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9–11*. Analecta Biblica 183. Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Blass, Friedrich Wilhelm, Albert Debrunner and Friedrich Rehkopf.** 1979. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Childs, Brevard S.** 2001. *Isaiah*. Louisville KY: Westminster John Knox.
- Donaldson, Terence L.** 1997. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dunn, James D. G.** 1988. *Romans*. Dallas, TX: Word Books.
- Fitzmyer, Joseph A.** 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Gadenz, Pablo T.** 2009. *Called from the Jews and from the Gentiles: Pauline Ecclesiology in Romans 9–11*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/267. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gaston, Lloyd.** 1987. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Getty, Mary Ann.** 1988. Paul and the Salvation of Israel. A Perspective on Romans 9–11. *Catholic Biblical Quarterly* 50, no. 3:456–469.
- Hays, Richard B.** 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Howard, George E.** 1969. Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff. *Journal of Biblical Literature* 88:331–337. <https://doi.org/10.2307/3263725>.
- Jewett, Robert.** 1985. The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans. *Interpretation* 39:341–356.
- Johnson, Luke Timothy.** 1997. *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. New York: Crossroad.
- Légasse, Simon.** 2004. *L'Epistola di Paolo ai Romani*. Brescia: Queriniana.
- Luz, Ulrich.** 1968. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. München: Kaiser.
- Martin, Brice L.** 1989. *Christ and the Law in Paul*. Supplements to Novum Testamentum 62. Leiden: Brill.
- Moo, Douglas J.** 2000. *Romans*. Grand Rapids, MICH: Zondervan.
- Munck, Johannes, and Krister Stendahl.** 1967. *Christ & Israel: An Interpretation of Romans 9–11*. Philadelphia: Fortress.
- Neusner, Jacob.** 2009. *Ebrei e cristiani: Il mito di una tradizione comune*. Cinisello Balsamo.
- Penna, Romano.** 2010. *Lettera ai Romani*. Bologna: EDB.
- Räsänen, Heikki.** 1983. *Paul and the Law*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- — —. 1992. *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*. Journal for the Study of Judaism Supplement 43. Sheffield: Academic Press.
- Sanders, James A.** 1975. Torah and Christ. *Interpretation* 29:372–390.
- Schreiner, Thomas R.** 1993. Paul's View of the Law in Romans 10:4–5. *Westminster Theological Journal* 55:113–135.
- Tyson, Joseph B.** 1992. *Images of Judaism in Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Wagner, J. Ross.** 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul »In Concert« in the Letter to the Romans*. Novum Testamentum Supplements 101. Leiden: Brill.
- Wakefield, Andrew H.** 2003. Romans 9–11: The Sovereignty of God and the Status of Israel. *Review & Expositor* 100, no. 1:65–80. <https://doi.org/10.1177/003463730310000105>.

Walters, James C. 1993. *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Wright, Thomas, N. 2010. Romans 9–11 and the »New Perspective«. In: *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*. Edited by F. Wilk and Ross J. Wagner. Tübingen: Mohr Siebeck.

Irena Avsenik Nabergoj

Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila

Nations, Religions and Mission in Documents of the Second Vatican Council

Povzetek: Z izbruhom prve in druge svetovne vojne in z nastopom globalizacije, ki je zajela ves svet, je vodstvo Cerkve moralo odgovoriti na izziv gospodarskega, političnega, vzgojnega in kulturnega sodelovanja med vsemi narodi. Ta izziv je koncilске očete drugega vatikanskega zbora tako pritegnil, da so v primarnih virih Svetega pisma in cerkvenih očetov poiskali besedila, ki najbolj jasno in enoumno govorijo o misijonski naravi Cerkve kot vesoljnega občestva ljudi, podobno ali enako hrepenečih po sreči in ljubezni, pa tudi enako ali podobno trpečih zaradi zemeljske omejenosti človekovega življenja. Vračanje v duhovne vire Svetega pisma, ki vrh svojega sporočila doseže v zapovedi ljubezni do Boga in do sočloveka, omogoča nenehno prečiščevanje hermenevtike misijona, tako na strokovni ravni kakor tudi na ravni živete resnice po vzoru božje ljubezni do vseh ljudi na svetu. Članek po kronološkem redu obravnava koncilске dokumente, ki izražajo nove poglede koncilskih očetov na vlogo narodov, religij in misijona v perspektivi svetopisemskega razodetja: Konstitucijo o svetem bogoslužju; Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev; Dogmatično konstitucijo o Cerkvi; Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve in Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.

Ključne besede: misijonsko poslanstvo Cerkve, mejniki misijona skozi zgodovino, prenova v razmerju do tradicije, skupno jedro vseh religij, dialog

Abstract: With the outbreak of the First and Second World War and with the onset of globalization that engulfed the whole world, the leadership of the Church had to respond to the challenges of economic, political, educational and cultural cooperation among all nations. These challenges attracted the fathers of the Second Vatican Council so much, that in the primary sources of the Holy Scriptures and the Church fathers they found texts that speak most clearly and unambiguously about the missionary nature of the Church as the universal communion of people who in the similar or same way yearn for happiness and love, but also in the similar or same way suffer from the earthly limitations of the human life. The return to the spiritual sources of the Bible, which reaches

the summit of its message in the commandment of love for God and the fellow men, enables the constant purification of the hermeneutics of the mission, both on the professional level and on the level of living the truth according to the pattern of God's love for all people in the world. The article deals with the chronological order of the conciliar documents reflecting the new views of the Council fathers on the role of nations, religions and mission in the perspective of biblical revelation: Constitution on the Sacred Liturgy; Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions; Dogmatic Constitution on the Church; Decree on the Church's Missionary Activity; Pastoral Constitution on the Church in the Modern World.

Key words: The Missionary Mandate of the Church, Milestones of the Missions throughout History, Renewal in the Relation to Tradition, Common core of all Religions, Dialogue

1. Uvod

V svojem članku *Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi* (2018) sem bila pozorna predvsem na najpomembnejša besedila Stare in Nove zaveze, ki govorijo o odnosu Boga do narodov in narodov do Boga ter o poklicanosti nekaterih svetopisemskih oseb Stare in Nove zaveze za misijonsko dejavnost. Posebej sem izpostavila vlogo apostola Pavla, ki velja za največjega misijonarja prve krščanske dobe. V pismih utemeljuje misijonsko naravo Cerkev, pri tem izhaja iz Svetega pisma. V tem prispevku, ki je nadaljevanje prejšnjega, pa me predvsem zanimajo svetopisemske in teološke utemeljitve samega misijona ter odnos katoliške Cerkev do nekrščanskih verstev v dokumentih drugega vatičanskega koncila, predvsem v Izjavi o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev (*Nostra aetate*, kot koncilski izjava sprejeta leta 1965).¹

Svetopisemska besedila Stare in Nove zaveze kažejo kontrastno razmerje med široko in poglobljeno vizijo prerokov, ki so božje razodetje dojemali in oznanjali z odprtostjo do narodov, in zagovorniki ozkega, zgolj v Izrael usmerjenega pojmovanja postavke o izvolitvi Izraela kot posebnega ljudstva med vsemi narodi. V Novi zavezi se je to nasprotje tako izostrilo, da je nastopil prelom med judovstvom in krščanstvom. Ta prelom je na podlagi Jezusovega nauka in njegovega zgleda vodil do spoznanja, da je razodetje božjega kraljestva namenjeno vsem narodom. V Novi zavezi je misijonsko poslanstvo utemeljeno z vero v Boga, ki prek svojega sina Jezusa deluje v svetu in posreduje božjo ljubezen med ljudmi. Podobno naj misijonarji in misijonarki posredujejo božjo ljubezen in vero v dobrohotnost Boga ljudem vsega človeštva, ki si ne glede na različnost religiozne in kulturne pripadnosti vsi postavljajo enaka ali podobna temeljna vprašanja o izvoru, smislu in

¹ Za več o poteku in pomenu drugega vatičanskega cerkvenega zbora gl. Flannery 1992; *Koncilski odloki* 1980, Lamb in Levering 2008; Marchetto 2010; Faggioli 2012 idr. V slovenščini je najbolj vsestranska predstavitev drugega vatičanskega koncila v *Koncilski odloki* 1980.

cilju človekovega življenja.

Zakoreninjenost misijonske dejavnosti v Svetem pismu med drugim poudarja Brian Hearne v svojem članku *New Models of Mission* (1993). Meni, da celostno dojemanje in uresničevanje misijona temelji na zgledu misijonskega poslanstva Jezusa, ki je ljubil ljudi vseh kultur in religij, in ugotavlja: »Veliko pogledov na misijon in razvoj, tako v religioznih kot tudi v svetnih, tako v katoliških kot tudi v protestantskih skupinah, zanemarja to zakoreninjenost, ki ji sledi spoštovanje drugih kultur – današnjih, ne preteklih, kajti kultura je dinamična in spremenljiva stvar, ne mrtev fosil.« (Hearne 1993, 94) William R. Burrows pa v svojem članku *Christian Mission and Interreligious Dialogue: Mutually Exclusive or Complementary?*, *Buddhist-Christian Studies* (1997) v misijonski dejavnosti poudarja predvsem pomen dialoga. Prav dialog je zanj bistvena razsežnost krščanskega misijona, ne pa morda spreobračanje ljudi drugih religij. Spreobrnjenje se resda lahko zgodi, a v prvi vrsti prav prek dialoga, kakor pravi: »Krščanski misijon v kontekstu recipročnega dialoga ni v prvi vrsti predmet spreobračanja ljudi iz drugih tradicij, da bi pripadali krščanskim ustanovam, temveč utelešenje Jezusovega duha. Spreobrnitve se *lahko* razvijejo (verjetno se *bodo*) v procesu dialoga.« (Burrows 1997, 127–128)

2. Okoliščine, ki so bile razlog za sklic drugega vatikanskega koncila

Po drugi svetovni vojni je bilo veliko razlogov za to, da je vodstvo katoliške Cerkve, ki živi in deluje po vsem svetu, premislilo, kako odgovoriti na izzive nove delitve sveta ter novih družbenih, verskih in političnih gibanj po svetu. Leta 1946 je bila ustanovljena Organizacija združenih narodov, leta 1947 je Indija dosegla samostojnost, leta 1949 je bila ustanovljena komunistična Ljudska republika Kitajska. V Južni Ameriki se je začelo močno gibanje »teologije osvoboditve«. Te okoliščine razložijo, zakaj je papež Janez XXIII. dne 11. oktobra 1962 sklical drugi vatikanski koncil, ki ga je dokončal njegov naslednik papež Pavel VI. (1963–1978). Velik podarek drugega vatikanskega koncila na odnosu Cerkve do drugih verstev in spodbujanje dialoga vključujeta tudi večjo odprtost za idejo inkulturacije v smislu prilagajanja kulturam misijonskih dežel, predvsem pa za uresničevanje svetopisemske zahteve po osvobajanju ubogih, zatiranih in trpečih.

Na drugem vatikanskem koncilu so škofje vse Cerkve razpravljali o zadevah Cerkve v celoti, o njenem nauku ali doktrini, o njeni bogoslužni praksi in o temeljnih verskih resnicah.² Razlaga misijonske narave Cerkve na drugem vatikanskem zboru temelji v Svetem pismu, pa tudi v zgodovini Cerkve: »Iz te zgodovine se učimo,

² Zborovanje naj bi zaobseglo celotni naseljeni svet, to nakazuje že sama beseda »ekumenski«; oikouméne v grščini pomeni »naseljeni svet«. V prvih stoletjih krščanstva je ekumenski koncil pomenil zborovanje škofov vsega krščanstva, po razkolu med Vzhodom in Zahodom leta 1054 pa so se mnenja o tem, katere Cerkve morajo biti vključene, da se koncil še lahko pojmuje kot ekumenski, spremenila. Danes katoličani in pravoslavni kristjani, pa tudi nekateri protestanti priznavajo avtoriteto prvih sedmih ekumenskih koncilov, pri nadaljnjih koncilih pa so glede tega razlike. Za kronološki kratek pregled koncilov glej *Koncilski odloki* 1980, 18–20; Flinn 2007, 193–197.

kako Cerkev razume svoje misijonsko poslanstvo; to je zgodba s številnimi stopnjami ter kaže evolucijo misli in prakse misijona v svetu in svetu samemu.« (George 2008, 287) Po presoji Karla Rahnerja naj bi bil drugi vatikanski koncil v nekem smislu celo najpomembnejši koncil po prvem jeruzalemskem koncilu: »Kakor je tedaj Cerkev potrdila premik iz judovskega v evropsko krščanstvo, se zdaj rojeva razširitev iz evropskega v svetovno krščanstvo in v svetovno Cerkev, ki je po naravi suprakulturna.« Po svoji bistveni naravi je Cerkev tako azijska in afriška kakor evropska, zato »mora postati dom za vsak način življenja in vsako mentaliteto« (Luzbetak 1993, 109; navaja Bahovec 2009, 323).

V času drugega vatikanskega ekumenskega koncila je bila sestava škofovskega zbora resda precej drugačna od današnjih razmer, predvsem glede tako imenovanih »misijonskih teritorijev«. Iz ameriške celine in Evrope je na koncil prišlo 2090 škofov, iz Azije jih je bilo le 408, iz Afrike 351, iz Oceanije pa 74. Večina škofov, ki so prišli z misijonskih območij, je bilo Evropejcev in so pripadali misijonskim ustanovam. Zlasti škofje z misijonskih območij so s seboj prinesli misijonsko problematiko in izkušnje, ki kličejo po vračanju k svetopisemskim virom. Drugi vatikanski cerkveni zbor je prinesel največ novosti v poudarkih, da se je treba vrniti k virom, in v odpiranju možnosti za boljši medverski dialog.

3. **Konstitucija o svetem bogoslužju, Sacrosanctum concilium (1963)**

Koncilski očetje (škofje) drugega vatikanskega ekumenskega koncila so v iskanju ustreznega razmerja katoliške Cerkve do nekrščanskih verstev in kultur svoj odnos najprej opisali v koncilskem dokumentu Konstitucija o svetem bogoslužju (*Sacrosanctum concilium*). Ta konstitucija, sprejeta 4. decembra 1963 z 2147 glasovi proti 4, je bila prvi dokument, ki so ga sprejeli koncilski očetje. Namen konstitucije, ki obsega sto trideset členov, razdeljenih na sedem poglavij, je bil, da bi pomen bogoslužja v katoliški Cerkvi utemeljili s trdnimi teološkimi osnovami (Jackson 2008, 1001).³ O tem govori že njen uvodni, prvi člen, ki se glasi:

Sveti cerkveni zbor si postavlja za nalogo: poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli; bolje prilagoditi potrebam našega časa ustanove, ki so spremenljive; pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa; in okrepiti, kar bi pomagalo vse ljudi poklicati v naročje Cerkve. Zato sodi, da je njegova prav posebna naloga poskrbeti za obnovo in gojitev bogoslužja. (B 1)

Novost drugega vatikanskega koncila je, da v svoji razlagi narave in namena liturgije ne nagovarja le krščanskih vernikov, temveč vse človeštvo. Konstitucija na koncu drugega člena na podlagi svetopisemskih virov izpostavi nalogo katoliške Cerkve, naj Kristusa oznanja tudi tistim, ki so zunaj Cerkve. Cerkev naj bo »zna-

³ Citati v slovenski različici so iz *Koncilski odloki* 1980. Angleški prevod Flannery 1992, 1–40.

menje, dvignjeno med narodi« (Iz 11,12), »pod katerim se zbirajo razkropljeni božji otroci« (Jn 11,52), »da bo ena čreda in en pastir« (10,16). Prvo poglavje konstitucije, člen 5, govori o Pavlovem oznanjanju volje Boga, »da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2,4). V členu 9 konstitucija izpostavlja misijonsko nalogo Cerkve, da ljudi vseh narodov pripravi na obhajanje bogoslužja, in navaja Pavlovo dilemo: »Toda kako naj ga kličejo, če niso verovali vanj? In kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani?« (Rim 10,14–15) V drugem odstavku člena 9 sledi odgovor: »Zato Cerkev nevernim razglasa oznanilo odrešenja, da bi vsi ljudje spoznali edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa, ter da bi se spreobrnili s svojih potov in se spokorili.« (prim. Jn 17,3; Lk 2,47; Apd 2,38)

Na začetku četrtega poglavja (člen 83) konstitucija označuje namen in pomen molitve vernih. Verni naj nadaljujejo poslanstvo Jezusa Kristusa, ki duhovniško službo nadaljuje po svoji Cerkvi, »ki nenehno hvali Gospoda in prosi za zveličanje vsega sveta ne le z obhajanjem evharistije, ampak tudi na druge načine, zlasti z molitvijo duhovnih dnevnic tj. molitvenim bogoslužjem« (Koncilski odloki 1980, 83). Gerald O'Collins posebno pozornost posveča tistim prvinam konstitucije, ki govorijo o oznanjevanju evangelija vsemu človeštvu, in ugotavlja: »Vse od prvega pomembnega besedila, ki ga je razglasil koncil, lahko vidimo, kako visoko mesto je imelo odrešenje vsega človeštva v duhovni domišljiji in v delu škofov ter njihovih svetovalcev na II. vatikanskem koncilu.« (2013, 68) Poudarek na odrešenju vsega človeštva pa ne pomeni preloma s prejšnjo zgodovino Cerkve, temveč nasprotno. Koncilski očetje so v konstituciji pokazali, »da je koncil treba razlagati v nepretrganosti z veliko tradicijo Cerkve, vključno z nauki prejšnjih koncilov« (Cesario 2008, 130).

4. Dogmatična konstitucija o Cerkvi, Lumen gentium (1964)

Dne 21. novembra 1964 so koncilski očetje na drugem vatikanskem ekumenskem koncilu sprejeli in potrdili dogmatično konstitucijo o Cerkvi z naslovom *Lumen gentium*. Pri osnutku te konstitucije, ki je obsegala devetinšestdeset členov v osmih poglavjih, sta pomembno sodelovala Marie-Rosaire Gagnebet in Sebastian Tromp pod pokroviteljstvom kardinala Alfreda Ottavianija. Ker je bilo njuno težišče na predstavitvi Cerkve kot hierarhične ustanove, ne pa na skrivnosti in univerzalnosti Cerkve, škofje ob pregledu orisa dne 23. novembra 1962 z njim niso bili zadovoljni. Na podlagi revizije, ki jo je opravil Gérard Philips, sta končno različico pripravila Karl Rahner in Yves Congar. Congar je odločilno prispeval člene, v katerih je označen odnos katoliške Cerkve do ljudi, ki niso člani krščanskih skupnosti (O'Collins 2013, 68–69).

Nekateri ocenjevalci vsebin te konstitucije so konstitucijo označili kot »revolucionarno« glede predstavitve narave, poslanstva in strukture Cerkve. Toda globlji pogled k virom razkriva, da novosti v resnici izhajajo iz globljega razu-

mevanja primarnih virov krščanstva, kakor ugotavlja Dulles: »Vsako posodabljanje, ki ga je koncil dosegel, je bilo notranje povezano z načelom vračanja k virom.« (Dulles 2008, 26) Konstitucija v uvodnem členu Cerkev označuje na podlagi svetopisemskih in patrističnih izjav. Zanj je Cerkev skupnost, na katere obrazu odseva svetloba Kristusa, ki je »luč narodov« (C 1), ko oznanja evangelij »vsemu stvarstvu« (prim. Mr 16,15). V uvodu je rečeno, da je Cerkev v Kristusu »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (člen 1). Takšna predstava Cerkve spominja na univerzalistična besedila Izaijeve knjige (Drugi Izaija, pogl. 40–55; Tretji Izaija, pogl. 56–66). Na Sveto pismo pa se opira tudi sam naslov konstitucije Luč narodov, ki se navezuje na Iz 49,6 in Lk 2,30–32. Univerzalistični svetopisemski opisi vloge izraelskega ljudstva, ki velja za ljudstvo zaveze, presegajo zgolj hierarhično ureditev Cerkve in usmerjajo pogled v njeno univerzalnost.

Za razumevanje nove opredelitve odnosa Cerkve do nekrščanskih verstev sta ključna člena 16 in 17 ob koncu drugega poglavja. V členu 16 konstitucija označuje mesto Judov, muslimanov in drugih, ki verujejo v Boga. Kakor zapiše, so Judje »tisto ljudstvo, kateremu so bile dane zaveze in obljube in iz katerega je po telesu izšel Kristus (prim. Rim 9,4–5), po izvolitvi zaradi očetov nad vse ljubljeno ljudstvo; kajti Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (prim. Rim 11,28–29). Pri muslimanih konstitucija poudarja, da imajo posebno mesto med nekrščanskimi verstvi, kakor beremo: »Med temi so na prvem mestu muslimani, ki se imajo za izpovedovalce Abrahamove vere in ki z nami častijo edinega, usmiljenega Boga, ki bo sodil ljudi poslednji dan.« (C 16) V nadaljevanju beremo: »Bog sam ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah, ker daje vsem življenje in dihanje in vse« (prim. Apd 17,25–28) in ker kot Odrašenik želi, da bi se vsi ljudje zveličali.« (prim. 1 Tim 2,4) Konstitucija dalje priznava možnost odrešitve za tiste, »ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli« (C 16). Člen 16 sklene poudarek na misijonski nalogi Cerkve, ki je skladen z Jezusovo zapovedjo apostolom: »Oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu.« (Mk 16,16)

Člen 17 začenjata izjava v Janezovem evangeliju, da je Jezus poslal apostole, kakor je Oče poslal Sina (prim. Jn 20,21), in Jezusovo pooblastilo apostolom, naj vsemu stvarstvu oznanjajo evangelij (Mt 28,18–20). Ta zapoved naj bi Cerkvi nalagala dolžnost, da pošilja oznanjevalce, dokler se mlade Cerkve tudi same ne usposobi jo za nadaljevanje oznanjevanja evangelija. Pomembna novost konstitucije pa je tudi opredelitev odnosa misijonarjev in misijonark Katoliške Cerkve do članov nekrščanskih religij. Cerkev naj v obredih in kulturah različnih nekrščanskih narodov sprejema vse, kar je dobrega v srcu in duhu ljudi. Z vizijo preroka Malahija o širjenju Božjega imena »med narodi« (1,11) pa naj si Cerkev obenem prizadeva, da bi ves svet častil Stvarnika in Očeta vesoljstva. Poglobljeni opisi osnov krščanskega verovanja ter življenja in delovanja Cerkve v odnosu do drugih verstev, ki jih vsebuje konstitucija *Lumen gentium*, temeljijo na svetopisemski veri v Boga, ki že s svojim stvarjenjskim delom poživlja, razsvetljuje in posvečuje vse stvari in vse ljudi.

Konstitucija izhaja iz pomembne teološke premise, da je Bog Stvarnik vsem lju-

dem podaril glas vesti in hrepenenje po dobrem, zato človeku na njegovi življenjski poti na različne načine prihaja naproti. Kristusova božanska navzočnost in milost naj bi vse ljudi navdihovali z željo po edinosti. V konstituciji sta tesno povezana teološka pojma stvarjenja in odrešenja – to pomeni, da je skupnost Cerkve sad Božje milosti z nalogo, da tudi deluje kot sredstvo Božje milosti: »V skrivnosti odrešenja nas *resničnost* milosti doseže s *sredstvom* milosti in združitve teh dveh je taka, da sestavljata eno resničnost, eno Cerkev. Ta je hkrati znamenje – orodje odrešenja *in* odrešenje samo, v katerem so vidne in nevidne, človeške in božje, časne in večne, transcendentne in imanentne resničnosti, združene v skrivnosti utelešene Besede, ki ji je Cerkev čista in zvesta Nevesta.« (La Soujeole 2008, 52)

5. Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, Nostra aetate (1965)

Dne 28. oktobra 1965 so koncilski očetje sprejeli in potrdili izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev *Nostra aetate*. Ta dokument je postavil temelje za iskanje skupnega jedra vrednot in resnic vseh religij in za razvoj medverskega dialoga, ki tudi danes uživa vsestransko odobravanje. To je krajši dokument, obsega pet členov, naslov je vzet z začetka uvodnega člena. Tu navajamo samo prvi odstavek prvega člena:

V našem času, ko se človeštvo vedno tesneje zedinja in ko se množijo odnosi med različnimi narodi, Cerkev pazljiveje razmišlja, kakšno je njeno razmerje do nekrščanskih religij. V skladu s svojo nalogo prizadevati si za edinost in ljubezen med ljudmi in s tem tudi med narodi, obrača tukaj pozornost predvsem na to, kar je ljudem skupnega in jih vodi k medsebojnemu sožitju. (N 1)

Izjava *Nostra aetate* je doživela več redakcij, da bi dosegla čim večjo popolnost v priznavanju edinosti vseh ljudi vseh narodov. Človeštvo razume kot eno samo skupnost, ki ima isti izvor in tudi smoter pri Bogu. Besedilo izjave spominja na Mdr 8,1; Apd 14,16–17; 17,26; Rim 2,5–11; 1 Tim 2,4; Raz 21,23–24 (prim. drugi odstavek prvega člena), to pa pomeni, da se vrača k svetopisemskim osnovam. V tretjem odstavku zasledimo ugotovitev, da enotnost vsega človeštva določajo najbolj prvobitna vprašanja, ki so v vseh časih, pri vseh posameznikih in vseh narodih ista. Govorimo o vprašanjih o smislu in namenu človeškega življenja, o skrivnosti trpljenja ipd.

V luči teh in drugih temeljnih vprašanj, ki si jih postavljajo ljudje vsega sveta, izjava v drugem členu pozitivno ocenjuje naravnost hinduizma in budizma. O hinduizmu zapiše: »Tako v hinduizmu ljudje razglablajo o božji skrivnosti in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in z globokoumnimi filozofskimi poskusi; in iščejo osvoboditve iz tesnob našega bivanja ali v oblikah asketičnega življenja ali v globokem premišljevanju ali v tem, da se z ljubeznijo in zaupanjem zatekajo k Bogu.« (N 2) Izjava pozitivno ocenjuje tudi budizem, kakor beremo: »V različnih

oblikah budizma priznavajo do poslednjih korenin segajočo nezadostnost tega spremenljivega sveta in učijo pot, po kateri morejo ljudje s pobožnim in zaupljivim srcem ali doseči stanje popolne osvoboditve ali dospeti – bodisi z lastnimi prizadevanji bodisi oprti na višjo pomoč – do najvišjega razsvetljenja.« (N 2) Pozitivno sprejemanje nekrščanskih verstev narekuje načelno izjavo v drugem odstavku drugega člena: »Katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega.« (N 2)

Izjava Nostra aetate v svojem poudarjanju nujnosti bratstva med vsemi ljudmi (člen 5) večjo pozornost kakor hindujcem in budistom posveča muslimanom (člen 3) in še posebno Judom (člen 4). Kakor ugotavlja, je krščanstvo najtesneje povezano z judovstvom. Edinstvena vloga Judov kot ljudstva je v tem, da ga je Bog izbral za posebno zavezo z njim. Ker je bil Izrael izvoljen zato, da razodetje »Izraelovega Boga« posreduje drugim narodom, je s tem odprta »pot za razumevanje drugih religij v njihovih poročilih o transcendentnem večnem bitju in o različnih vizijah človekovega osvobajanja iz trpljenja in zla« (Kennedy 2008, 405).

6. Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, *Ad gentes* (1965)

Dne 7. decembra 1965 so koncilski očetje sprejeli in potrdili odlok o misijonski dejavnosti Cerkve z naslovom *Ad gentes*, ki obsega dvainštirideset členov v šestih poglavjih. Uvodni člen začenja izjava, kako je Bog k narodom poslal Cerkev, da bi bila vesoljni zakrament odrešenja. Kakor poudarja besedilo, koncil želi začrtati načela misijonske dejavnosti, namenjene širjenju Kristusovega kraljestva. Odlok najprej opisuje trinitarične podlage misijona. Iz tega osnovnega načela izhaja vsebina prvega poglavja, ki vsebuje več vidikov. Ti vidiki označujejo poslanstvo božjega Sina (člen 3), poslanstvo Svetega Duha (člen 4), poslanstvo Cerkve po Jezusovem pooblastilu (člen 5), univerzalno naravo misijonske dejavnosti tudi v posebnih razmerah (člen 6), božjo voljo kot razlog misijonske dejavnosti (člen 7), misijonsko dejavnost v tesni povezanosti s samo človekovo naravo in njenimi težnjami po bratstvu, edinosti in miru (člen 9) in njeno eshatološko naravo.

Utemeljitev temeljnega trinitarnega načela misijona se opira na klasična svetopisemska besedila, ki govorijo o božjem načrtu odrešenja, za vse ljudi: Jn 11,52; Apd 4,12; 2 Kor 5,19; 1 Tim 2,4. Kakor je izpostavljeno, Jezusovo poslanstvo pomeni klic k misijonski dejavnosti Cerkve. V tretjem odstavku člena 3 prvega poglavja beremo: »Kar pa je Gospod enkrat za vselej oznanil ali kar se je v njem zgodilo v odrešenje človeškega rodu, to je treba razglašati in razširjati do konca sveta, začenši v Jeruzalemu. Tako naj bi tisto, kar je bilo enkrat storjeno v odrešenje za vse, v potekanju časov doseglo svoj učinek v vseh.« (M 3)

Drugo poglavje odloka izpostavlja glavno nalogo v izvajanju misijonskega poslanstva, to je, pričevanje z življenjem, spreobrnjenje. Svetopisemska podlaga razumevanja spreobrnjenja ne postavlja v ospredje prestopanja ljudi iz ene religije

v drugo, temveč spreobrnjenje srca c skladu z božjo postavo, ki je po prepričanju prerokov univerzalna in torej posredno ali neposredno zajema vse ljudi sveta. Najbolj jasno je to preroško načelo razvidno iz Jonove knjige, ki opisuje vzgojni pristop Boga v razmerju do Jona: pošilja ga oznanjat pokoro v pogansko mesto Ninive brez slehernega namiga, da bi se Ninivljani morali spreobrniti v judovsko vero. Prerok mora Ninivljane pozvati k moralnemu spreobrnjenju, »kajti njihova hudobija se je vzdignila do mojega obličja« (Jon 1,2). Prvi odstavek člena 13 koncilskega dokumenta odreja:

Kjerkoli Bog odpre vrata nauku za oznanjevanje Kristusove skrivnosti, je treba vsem ljudem z zaupanjem in vztrajnostjo oznanjati živega Boga in Jezusa Kristusa, katerega je poslal v odrešenje vseh, da bi nekristjani, ko jim Sveti Duh odpre srce, verovali, se svobodno spreobrnili h Gospodu in se ga iskreno oklenili, saj kot »pot, resnica in življenje« izpolnjuje vsa njihova duhovna pričakovanja in jih celo neskončno presega. (M 13)

Opravljanje poslanstva misijona posveča skrb oblikovanju krščanskega občestva (člen 15), vzgoji domačih duhovnikov (člen 16), vzgoji katehetov (člen 17) in skrbi za redovno življenje (člen 18). Tretje poglavje je posvečeno misijonski dejavnosti regionalnih cerkva, četrto poglavje vzgoji misijonarjev, peto poglavje ureditvi misijonske dejavnosti, šesto poglavje pa dolžnosti sodelovanja celotne katoliške Cerkve v izvajanju misijonov.

Namen drugega vatikanskega koncila ni bil, postaviti neke nove podlage misijona, temveč poglobiti razumevanje misijona. Pri tem je vesoljni cerkveni zbor izhajal iz prepričanja o enkratnosti in univerzalnosti Jezusa Kristusa, ki prinaša polnost odrešenja vsem ljudem.

7. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, *Gaudium et spes* (1965)

Dne 7. decembra 1965 so koncilski očetje sprejeli in potrdili pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu z izvirnim naslovom *Gaudium et spes*. To je najobsežnejši dokument drugega vatikanskega cerkvenega zbora, saj obsega kar triindevetdeset členov. Istega dne so sprejeli tudi Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (*Ad gentes*). Čeprav se konstitucija osredotoča predvsem na svetopisemske podlage razumevanja edinosti celotnega človeštva in na človekovo dostojanstvo, pa citatov iz Svetega pisma ni veliko. Temeljna vsebina dokumenta je jasno izražena že v uvodnem odstavku predgovora:

Veselje in upanje, žalost in tesnoba ljudi današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev. In ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih. Tudi njihovo občestvo je sestavljeno iz ljudi, ki jih, zedinjene v Kristusu, vodi Sveti Duh na njihovem romanju Očetovemu kra-

ljestvu naproti in ki so prejeli nalogo, da vsem prinašajo oznanilo odrešenja. Zato se Cerkev čuti resnično in na notranji način povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino. (CS 1)

Izhajajoč iz sklepa prvega svetopisemskega poročila o stvarjenju (1 Mz 1,26; prim. Mdr 2,23; Sir 17,3–10), konstitucija povzdigne svetopisemski nauk o človekovi bogopodobnosti in o njegovi sposobnosti, spoznati in ljubiti svojega Stvarnika (3. odstavek člena 12). Na podlagi slovite Pavlove razlage vesti kot postave, ki je zapisana v človekovem srcu, v Rim 2,14–16, člen 16 razglša dostojanstvo človekove vesti. Kakor govori člen 16, vest govori za človekovo osebno dostojanstvo in za možnost osebnega stika z Bogom. Človekova bogopodobnost naj bi se kazala v dejstvu, da si vsa človeška bitja postavljajo ista temeljna vprašanja o izvoru, smislu in cilju življenja (členi 3, 4, 10, 21). Po Svetem Duhu vsa prejemajo tudi dar vere (člen 15). V členu 38 dokument sporoča: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, in z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi.« (CS 38, 1)

Kristus razglša človekovo svobodo, odklanja sovraštvo in vzpostavlja postavo ljubezni (člen 41). Konstitucija od začetka do konca odobrava in spodbuja dialog in sodelovanje z ljudmi vseh narodov, religij in kultur. Še posebno poudarja medreligijski dialog v prizadevanju za pravičnost in mir (členi 3, 4, 11, 28, 40, 44, 84, 92) in s tem do konca utemelji katoliško razumevanje misijonske narave Cerkve. V prvem odstavku člena 28, na primer, beremo: »Spoštovanje in ljubezen se mora raztezati tudi na tiste, ki v družbenih, političnih ali tudi v verskih stvareh drugače mislijo in ravnajo kakor mi. Čim globlje namreč jih bomo človekoljubno in dobrohotno razumevali v njihovem mišljenju, tem lažje bomo prišli z njimi v pogovor.« (CS 28)

Religiozni temelj poslanstva Cerkve pomeni, da Cerkev ni vezana na kak ekonomski, družbeni ali politični sistem. Kljub temu se mora zavzemati za spoštovanje prava, osebnih pravic in verske svobode. Evangelizacija lahko doseže svoj cilj samo takrat, ko se člani drugih ver in prepričan povsem svobodno odločijo za sprejetje evangelija na temelju spoznanja njegove univerzalne vrednosti. Konstitucija izpostavlja pet področij, ki zahtevajo služenje v ljubezni: poroko in družino, kulturni, ekonomski in politični razvoj ter prizadevanje za mir v svetu. Za življenje in delovanje na vseh teh področjih je po izjavah konstitucije potrebno iskanje resnice v luči Kristusove ljubezni (Levering 2008, 163–183).

8. Odzivi teologov na usmeritve drugega vatikanskega koncila

Inkulturacija je manifestacija novih spoznanj in praks glede poslanstva Cerkve. To poslanstvo ima korenine v Kristusovem poslanstvu in vključuje nadaljevanje skrivnosti utelešenja v vsem človeškem, natančneje: v vsaki kulturi. Izraz inkulturacija je na področje misiologije uvedel Peter Charles SJ, véliki belgijski misiolog, vendar

mu je dal enak antropološki pomen kakor enkulturaciji, ki pomeni proces, s katerim človek asimilira svojo kulturo. Joseph Masson SJ (1883–1954) pa je izumil izraz »inkulturirano katolištvo«. Toda šele po približno petnajstih letih se je izraz inkulturacija začel uporabljati v današnjem teološkem pomenu. Papež Janez Pavel II. je izraz uradno sprejel v svojem apostolskem pismu *Catechesi Tradendae* iz leta 1979 in mu s tem dal univerzalno vrednost.⁴ V krščanstvu je inkulturacija prilagoditev načina, kako so cerkveni nauki predstavljeni drugim, večinoma nekrščanskim kulturam, in kot posledica tega vpliv teh kultur na razvoj cerkvenih nauk.

V obdobju po drugem vatikanskem cerkvenem zboru večina razprav o dokumentih tega cerkvenega zbora pozornost posveča zlasti vprašanju, ali dokumenti pomenijo obnovo Cerkve v njeni nepretrgani kontinuiteti znotraj dvatisočletnega izročila ali pa, nasprotno, prinašajo prelom z izročilom. V središče pozornosti sta stopila predvsem termina »inkulturacija« in »evangelizacija« v njuni vzajemnosti. Zanima nas, kako na to vprašanje odgovarjajo novejša študije o misijonu. Ugotovimo lahko, da najpomembnejše novejša študije izhajajo iz svetopisemskih virov in patrističnih razlag, upoštevajo pa tudi novejša iskanja antropološke argumentacije misijonske narave Cerkve. Vse poglobljene avtorje vseh krščanskih veroizpovedi zanima predvsem primarni, se pravi: svetopisemski vir razumevanja misijona.⁵ Na tem mestu velja izpostaviti zorenje pojmovanja pojma »inkulturacije« do uradne opredelitve tega pojma v dokumentu mednarodne teološke komisije z naslovom *Vera in inkulturacija (Faith and Inculturation)* iz leta 1988.

Profesor na papeški univerzi Gregoriana v Rimu, Michael Paul Gallagher, v svojem članku *Inculturation: Some Theological Perspectives* (2018) ugotavlja, da je »inkulturacija razmeroma nov termin za nekaj, kar ima dolge korenine v krščanski zgodovini – čeprav to 'nekaj' živi z drugačno nujnostjo in z bolj kompleksnim zavedanjem v našem času« (Gallagher 2018, 173).

Gallagher meni, da teološko razumevanje inkulturacije vključuje predvsem novo zavedanje o dostojanstvu in različnosti kultur, bolj razvito teologijo o navzočnosti Duha v vseh kulturah in prepoznavanje, da je evangelizacija dvosmerni proces dvojne konverzije, ker se v evangelizaciji v dialogu z različnostjo kulture spreminja tudi obzorje oznanjevalca evangelija. Ta smer dojemanja procesa inkulturacije odseva željo po spreobrnitvi na podlagi navdiha, ki išče dialog na duhovni ravni, kajti samo duhovna razsežnost človeškega bitja lahko preseže kulturne razlike kot relativni okvir življenja, ki v svojem duhovnem jedru v vseh kulturah izraža hrepenenje po dobrem. Ključ za uspeh dialoga, ki omogoča organski proces inkulturacije, so manifestacije človekove duše, kakor ugotavlja Pavel v Pismu Filipljanom: »Bratje, vse, kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v

⁴ <https://www.omiworld.org/lemma/inculturation/> (pridobljeno 17. 3. 2019).

⁵ Walter C. Kaiser Jr. v knjigi *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (2000) na podlagi primerjalne analize besedil Stare in Nove zaveze, ki izražajo razumevanje odnosa Boga do Izraela in do drugih narodov, sklepa, da v Stari zavezi nimamo le besedil, ki poudarjajo odrešenjski božji načrt samo za Izraelce, temveč tudi pesniške opise božje darežljivosti do vseh narodov. Prim. tudi Ocvirk 2006.

mislih. Kar ste se od mene naučili, prejeli, slišali in videli, to delajte. In Bog miru bo z vami.« (4,8–9)

Chibueze Udeani se v svoji knjigi *Inculturation as Dialogue: Igbo Culture and the Message of Christ* (2007) sprašuje, »zakaj krščanska vera ni pognala korenin v Afriki« (Udeani 2007, v). Zelo velika ovira za inkulturacijo krščanstva v Afriki naj bi bila boleča kolonialna preteklost z brutalnim obdobjem suženjstva ter drugih oblik poniževanja in zatiranja. Paul M. Collins v svoji knjigi *Christian Inculturation in India* (2007) poudarja škodljive posledice kolonialne ekspanzije v Indiji in izpostavlja pomen liturgije v prizadevanju za proces inkulturacije. Collins meni: »Nobenega jamstva ni, da se vse kulturne oblike ustrezno ujemajo z evangelijskimi imperativi. Evangelij je relevanten v vsakem kontekstu le, če je hkrati kritičen in prilagodljiv.« (Collins 2007, xvi)

Na bistvene poudarke koncilskih dokumentov glede odnosa Cerkve do drugih religij spominja študija *Christianity in India: From Beginnings to the Present* (2008), ki jo je napisal misiolog in zgodovinar Robert Eric Frykenberg. Po njegovi razlagi svetopisemsko pojmovanje namena misijona izraža najčistejše vidike »prvobitne« religije, ki je tako »univerzalna«, da ni omejena na »nobeno ljudstvo, kulturo ali religijo«. Takšna »prvobitna« religija zanj pomeni »iskro večnosti«. Tako kakor za koncilске očete sta tudi za Frykenberga za svetopisemsko utemeljitev misijona najpomembnejša Jezusov nauk in zgled, da ni prišel za bogate, temveč za uboge, ki so odprti za spoznanje duhovnih resničnosti.⁶ Danes se vse več misijonarjev odloča, da med ljudmi drugih verstev živijo in delujejo brez namena, da bi jih spreobrnil v krščansko skupnost.

Tudi protestantski biblični ekseget David Bosch v svoji vplivni knjigi *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Mission Theology* (Bosch 1991, 2011) svoje poglede na misijon gradi na svetopisemskih temeljih, predvsem na evangeliju po Luku, na Apostolskih delih in na Pavlovih pismih. Kakor meni, izzivi časa zahtevajo bolj poglobljen teološki pristop, ki naj temelji na biblični hermenevtiki. Kakor trdi, se je »prva in kardinalna sprememba paradigme zgodila s prihodom Jezusa iz Nazareta in s tistim, kar je temu sledilo.« (2011, 15)

Brian Hearne v članku *New Models of Mission* (1993) sklene svoje zavzemanje za celosten življenjski in dialoški pristop v misijonu z ugotavljanjem, da v sodobnem globaliziranem svetu človek najbolj pogreša dialog o temeljnih življenjskih vprašanjih. Po njegovem mnenju bo v tretjem tisočletju na tej podlagi potekal dialog z ljudmi različnih kultur, religij in prepričanj: »Kar potrebujemo, je komuni-

⁶ Craig Ott, Stephen J. Strauss in Timothy C. Tennent v knjigi *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (2010) predstavljajo zgodovinske preglede razvoja različnih pogledov in sodobni teološki diskurz o globalnem misijonu s stališča protestantske (evangelijske) perspektive. Osrednji vidiki, ki jih avtorji obravnavajo, so misijonski poklic, odnos Cerkve do misijona, teologija religij in sodobni kontekst misijonskega dela. V uvodu knjige beremo stališče avtorjev: »Teologija misijona ima nalogo, da drži vztrajno in biblično podprto vizijo božjih načrtov za svet pred očmi pastorjev, akademskih ustanov in skupnosti, krščanskih voditeljev in krščanskih spreobrnjenec. Tako je treba ustvarjanje teologije poslanstva obravnavati kot osrednjo zadevo v razumevanju bibličnega razumevanja Boga in njegovih načrtov za Cerkev danes.« (Ott, Strauss in Tennent 2010, xiv)

kacija med ljudmi o vrednotah, težavah, radostih in žalostih, upanjih in strahovih njihovih življenj. /.../ Bi lahko rekli, da gre v misijonu za preproste stvari, kot sta naklonjenost in prijateljstvo, toda razširjena prek meja človekove lastne dežele, jezika, kulture in religije?» (Hearne 1993, 97) V tej smeri razmišljajo tudi nekateri drugi avtorji znanstvenih prispevkov o misijonu.⁷ V izjavi Nostra aetate tretji člen izpostavlja »preproste stvari«, ko glede odnosa do muslimanov pravi: »Če so torej v poteku stoletij med kristjani in muslimani neredko nastale razprtije in sovražnosti, spodbuja cerkveni zbor vse, naj pozabijo na to, kar je bilo, naj se odkritosrčno trudijo za medsebojno razumevanje in naj skupno nastopajo v obrambo in pospeševanje socialne pravičnosti, moralnih vrednot ter miru in svobode za vse ljudi.« (N 3)

9. Sklep

V Svetem pismu Nove zaveze se je izoblikovala podoba Cerkve, ki je po sami naravi misijonska. Misijon je torej po svoji naravi zadeva celotne skupnosti, ne pa zadeva želja in interesov posameznikov. Misijonar je obenem lahko samo tisti, ki ga za misijonarja pooblasti Cerkev. Spoznanje o misijonski naravi Cerkve je v celotni zgodovini Cerkve navdihovalo misijonsko dejavnost, širjenje misijona pa je ustvarjalo nove napetosti med poglobljenim duhovnim razumevanjem misijonskega poslanstva in različnimi oblikami interesnih politik, ki so imele v načrtu ekonomski in kulturni kolonializem. Zaradi te temeljne napetosti je vesoljno vodstvo Cerkve moralo budno bedeti nad potekom misijonov. Najpomembnejša naloga ekumenskih koncilov od antike do danes je bilo samorazumevanje narave Cerkve, to pa hkrati pomeni samorazumevanje Cerkve glede njenega misijonskega poslanstva.

Z izbruhom prve in druge svetovne vojne in z nastopom globalizacije, ki je zajela ves svet, je vodstvo Cerkve moralo odgovoriti na izziv gospodarskega, političnega, vzgojnega in kulturnega sodelovanja med vsemi narodi. Ta izziv je koncilske očete drugega vatikanskega zbora tako pritegnil, da so v primarnih virih Svetega pisma in cerkvenih očetov poiskali besedila, ki najbolj jasno in enoumno govorijo o misijonski naravi Cerkve kot vesoljnega občestva ljudi, podobno ali enako hrepenečih po sreči in ljubezni, pa tudi enako ali podobno trpečih zaradi omejenosti človekovega življenja. Vračanje v duhovne vire Svetega pisma, ki vrh svojega sporočila doseže v zapovedi ljubezni do Boga in sočloveka, omogoča nenehno prečiščevanje hermenevtike misijona, tako na strokovni ravni kakor tudi na ravni živete resnice po vzoru božje ljubezni do vseh ljudi na svetu. Igor Bahovec je v svojem razmišljanju o prispevku sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo (2009) pozoren na bistvene značilnosti načina, s katerim je sv. Pavlu uspelo prinesiti evangelij narodom takratne družbe in tako postati nosilec prve inkulturacije. Pavel je »pokazal, da krščanstvo lahko živi v različnih kulturah, ne da bi izgu-

⁷ Wonderly in Nida 1963; Burrows 1997; Ott 2001; Ma 2007; Ma 2009.

bilo svoje bistvo: nasprotno – iz tega srečanja je veliko pridobilo tudi krščanstvo« (321). V opažanju, da sta prevladujoča evropska in slovenska kultura vse bolj oddaljeni od krščanskih virov, v zgledu sv. Pavla vidi oporo za poti nove evangelizacije v srečevanju med evangelijem in postmoderno kulturo v sodobnem času, za pristno inkulturacijo v sodobnem času pa sta pomembni duhovno razločevanje med nespremenljivimi vsebinami vere in raznolikostjo kulturnih izražanj vere in pa razvijanje pristnega dialoga med vero in kulturami.

Temeljno načelo usmeritve drugega vatikanskega cerkvenega zbora, vračanje k virom, v teologiji pomeni vračanje k biblični hermenevtiki, ki je celostna in temelji na postavki o enem Bogu kot začetku in koncu celotne človeške zgodovine. Po svetopisemski misli Bog kliče »narode« k spoznanju univerzalnega načrta odrešenja, Izrael pa je izvoljen za posredniško misijonsko vlogo v odnosu do »narodov«. Nova zaveza odpiranje narodom postavi v samo središče razumevanja Boga, ki vse narode kliče k odrešenju. Nova zaveza posebej izpostavlja univerzalnost naravnega zakona (vest) in Jezusov nauk o vzajemnosti med zapovedjo ljubezni do Boga in ljubezni do sočloveka. Če je dejavna ljubezen do sočloveka merilo izpolnitve zapovedi ljubezni do Boga, je jasno, da je ta vzajemnost temeljno vodilo odnosa Cerkve do ljudi, ki niso člani krščanskih skupnosti, ker Sveto pismo priznava duhovno veličino vsem ljudem na zemlji. Preroki Stare zaveze, Jezus in Pavel, ki velja za prvega misijonarja narodov, so v središču vsega oznanjevanja postavili spreobrnjenje. Zavedali so se, da božji klic po spreobrnjenju velja v prvi vrsti njim. To pomeni, da velja kot temeljno vodilo misijonarjev v vseh časih. Spreobrnjenje pa po svoji naravi pomeni uresničevanje dialoga z vsemi ljudmi vseh narodov, kultur in verskih prepričanj oziroma navad.

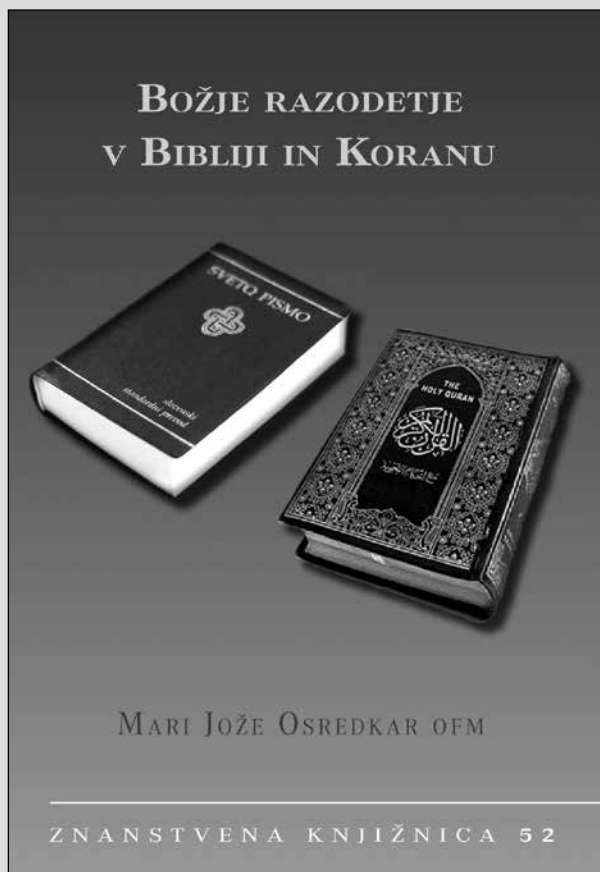
Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 2004 [konstitucija O svetem bogoslužju].
- C** – *Koncilski odloki* 1980 [dogmatična konstitucija O Cerkvi].
- CS** – *Koncilski odloki* 1980 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu].
- M** – *Koncilski odloki* 1980 [odlok O misijonski dejavnosti Cerkve].
- N** – *Koncilski odloki* 1980 [izjava O razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev].

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, 3:679–694.
- Bahovec, Igor.** 2009. Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69, 3:321–345.
- Bosch, David J.** 1991, 2011. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series 16. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Burrows, William R.** 1997. Christian Mission and Interreligious Dialogue: Mutually Exclusive or Complementary? *Buddhist-Christian Studies* 17:119–130. <https://doi.org/10.2307/1390406>.
- Cessario, Romanus.** 2008. The Sacraments of the Church. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 129–146. Oxford: Oxford University Press.

- Collins, Paul M.** 2007. *Christian Inculturation in India*. Aldershot-Burlington, VT: Ashgate.
- Dulles, Avery Cardinal.** 2008. Nature, Mission, and Structure of the Church. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 25–36. Oxford: Oxford University Press.
- Faggioli, Massimo.** 2012. *Vatican II: The Battle for Meaning*. New York-Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Flannery, Austin, ur.** 1992. *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*. Northport, NY: Costello Publishing Company.
- Flinn, Frank K.** 2007. *Encyclopedia of Catholicism*, 455–459 [s.v. Missions]. New York: Facts on File.
- Frykenberg, Robert Eric.** 2008. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, Michael Paul.** 2018. Inculturation: Some Theological Perspectives. *International Review of Mission* 85, št. 337:173–180.
- George, Francis Cardinal.** 2008. The Decree on the Church's Missionary Activity, Ad Gentes. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 287–310. Oxford: Oxford University Press.
- Hearne, Brian.** 1993. New Models of Mission. *The Furrow* 44, 2:91–98.
- Jackson, Pamela E. J.** 2008. Theology of the Liturgy. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 101–128. Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, Arthur.** 2008. The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Nostra Aetate. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 397–409. Oxford: Oxford University Press.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 2004. Uvod in uvode k posameznim koncilskim dokumentom napisal Anton Strle. Ljubljana: Družina.
- Lamb, Matthew L., in Matthew Levering.** 2008. *Vatican II: Renewal Within Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- La Soujeole, Benoît-Dominique.** 2008. The Universal Call to Holiness. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 37–53. Oxford: Oxford University Press.
- Levering, Matthew.** 2008. Pastoral Perspectives on the Church in the Modern World. V: Matthew L. Lamb in Matthew Levering, ur. *Vatican II: Renewal Within Tradition*, 165–183. Oxford: Oxford University Press.
- Luzbetak, Louis J.** 1993. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Ma, Julie.** 2009. Eschatology and Mission: Living the Last Days Today. *Transformation* 26, št. 3:186–198.
- Ma, Wonsuk.** 2007. The Spirit of God in Creation: Lessons for Christian Mission. *Transformation* 24, št. 3–4:222–230.
- Marchetto, Agostino.** 2010. *The Second Vatican Ecumenical Council: A Counterpoint for the History of the Council*. Trans. from Ital. by Kenneth D. Whitehead. Chicago, IL: University of Scranton Press.
- Ocvirk, Drago.** 2006. *Misijoni – povezovalci človeštva: Krščansko misijonstvo v univerzalizaciji človeštva*. Ljubljana: Družina.
- O'Collins, Gerald.** 2013. *The Second Vatican Council on Other Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Ott, Bernhard.** 2001. Mission and Theological Education. *Transformation* 18, 2:87–98.
- Ott, Graig, Stephen J. Strauss and Timothy C. Tennent.** 2010. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Udeani, Chibueze.** 2007. *Inculturation as Dialogue: Igbo Culture and the Message of Christ*. Inter-cultural Theology and Study of Religions 2. Amsterdam: Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789401204606_006
- Wonderly, William L., in Eugene A. Nida.** 1963. Linguistics and Christian Missions. *Anthropological Linguistics* 5, 1:104–144.



Mari Jože Osredkar

Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2,473—490

Besedilo prejeto/Received:04/2019; sprejeto/Accepted:05/2019

UDK/UDC: 272:378.6(091)(497.4)

DOI: 10.34291/BV2019/02/Petkovsek

Robert Petkovšek

Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani

The Role of Theological Studies in Ljubljana Before and After the Foundation of the University of Ljubljana

Povzetek: Prispevek prinaša pregled razvoja teološkega študija v Ljubljani od njegovih začetkov v Jezuitskem kolegiju (1619) in v okviru Univerze v Ljubljani (1919), katere soustanoviteljica je bila tudi Teološka fakulteta. Študij teologije je bil prvi organiziran visokošolski študij v Ljubljani, ki je ustvaril okvir za poznejši nastanek in razvoj drugih znanstvenih disciplin. Posebno pomembno vlogo so imeli profesorji teologije pri ustanovitvi in predvojnem razvoju Univerze v Ljubljani. Po vojni je bila Teološka fakulteta štirideset let izključena iz Univerze in iz javnega prostora. V Univerzo je bila ponovno vključena leta 1992. Teološki študij, ki je znanstveno preučevanje vere, je bil vedno odprt tudi v vsakokratno kulturno, družbeno in politično okolje, ki ga je kritično sooblikoval in izboljševal. S svojim specifičnim epistemičnim statusom ima teologija tudi danes nenadomestljivo funkcijo na družbeno-kulturni, na cerkvenostno-duhovni in na etično-politični ravni.

Ključne besede: Teološka fakulteta v Ljubljani, Univerza v Ljubljani, Jezuitski kolegij v Ljubljani, teologija, študij teologije

Abstract: The article brings an overview of the development of theological studies in Ljubljana from its beginnings in the Jesuit College (1619) and then within the University of Ljubljana, co-founded by the Faculty of Theology (1919). First studies organized as higher education studies in Ljubljana were in theology. These initial theological studies created a framework for the subsequent establishment and development of other scientific disciplines in the next centuries. In 1919, professors of theology played a significant role in the founding and the pre-war development of the University. After the war, the Faculty of Theology was excluded from the University and the public space for forty years. It again became a member of the University in 1992. Theology, defined as a scientific approach to faith, has always been open to the particular cultural, social and political environment, which it has critically co-created and improved. With its specific epistemic status, theology today has an irreplaceable function in the socio-cultural, church-spiritual and ethical-political contexts.

Key words: Faculty of Theology in Ljubljana, University of Ljubljana, Jesuit College in Ljubljana, Theology, Theological Studies

1. Teološki študij na Slovenskem pred ustanovitvijo Teološke fakultete

Teološka fakulteta v letu 2019 skupaj s svojo Almo mater Univerzo v Ljubljani obhaja stoletnico ustanovitve. Študij na novoustanovljeni Univerzi v Ljubljani se je začel s prvim predavanjem, ki ga je imel 3. decembra 1919 ob 9. uri dopoldne v nekdanji deželni zbornici prof. dr. Fran Ramovš o historični gramatiki slovenskega jezika. Zаметki visokošolskega študija pa segajo nazaj k začetkom organiziranega teološkega študija na koncu 16. in v začetku 17. stoletja. Ljubljanski škof Janez Tavčar je v svojem poročilu Apostolskemu sedežu z dne 27. oktobra 1589 zapisal, da je v skladu s sklepom tridentinskega koncila o ustanavljanju semenišč, sprejetem 15. julija 1563, v Gornjem Gradu ustanovil semenišče, v katerem šest duhovnikov vzgaja šestnajst semeniščnikov. S tem se je na slovenskih tleh začel organiziran teološki študij na škofijski ravni. (Benedik 2009, 43; Dolinar 1979, 204)

Poleg škofijskih semenišč pa so v času katoliške obnove bili pomembni jezuitski kolegiji. Kmalu po tem, ko je Ignacij Lojolski leta 1551 ustanovil Rimski kolegij z gimnazijo ter filozofsko in teološko fakulteto, ki je bil leta 1584 po svojem dobrotniku preimenovan v Univerzo Gregoriano, so začeli jezuitske kolegije ustanavljati tudi po avstrijskih deželah: na Dunaju (1551), v Pragi, v Ingolstadt, v Innsbrucku in drugje. Za slovenske študente je bil pomemben kolegij v Gradcu, ustanovljen leta 1573 in leta 1585 povzdignjen v univerzo s privilegijem nadvojvoda Karla, ki sta ga naslednje leto potrdila tudi papež in cesar. S tem je kolegij v Gradcu pridobil univerzitetne akademske pravice, kakor jih je pred tem pridobil kolegij v Olo-moucu, ustanovljen 1566 in v univerzo povzdignjen leta 1573. Drugače od drugih univerz so univerze, ki so se razvile iz jezuitskih kolegijev, gojile teologijo in filozofijo, ne pa prava in medicine. Jezuiti so v mestih, kjer univerz še ni bilo, prevzeli vodstvo novoustanovljenih; kjer pa so univerze že obstajale in so imele tudi študij prava in medicine, so prevzeli le vodstvo teološko-filozofskih študijev. Po inštrukciji papeža Klemena VIII. z dne 13. aprila 1592, v kateri je naročil obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem, so jezuiti kolegije ustanovili tudi v Ljubljani,¹ v Celovcu (1604), v Gorici (1619) in v Trstu (1620). Vloga jezuitskih kolegijev v tem času je bila pomembna, saj so bili kolegiji od ukinitve protestantskih šol v letu 1589 oziroma 1600 do ukinitve jezuitskega reda 1773 skoraj edine gimnazije na slovenskem ozemlju. (Zwitter 1969, 19–20) Kolegiji pa, kakor smo videli, niso gojili samo predmetov, ki jih danes poučujejo na gimnazijski ravni, ampak tudi filozofske in teološke študije, ki so po vsebini ustrezali študijem na tedanjih filozofskih in teoloških fakultetah. S tega vidika je bil na naših tleh pomemben mejnik akademsko leto 1619/20, ko so v ljubljanskem jezuitskem kolegiju vpeljali visokošolski seminar iz moralne teologije. S to uvedbo se je začel visokošolski študij teologije, ki se je v naslednjih desetletjih postopoma širil, leta 1704 pa so v ljubljanskem jezuitskem kolegiju uvedli tudi visokošolski študij filozofije. Ta se je

¹ Kot zanimivost omenimo, da spletna enciklopedija Britannica ustanovitev Univerze v Ljubljani – sicer brez pojasnila – postavlja v ta čas, natančneje v leto 1595 (<https://www.britannica.com/place/Slovenia/Government-and-society#ref477061> (pridobljeno 1.1.2019)).

s predavanji iz logike stodvainštiridesetim slušateljem začel leta 1705, v naslednjih dveh letih pa so sledila tudi predavanja iz fizike in metafizike. S tem je bil izpolnjen program filozofskega, artističnega študija, za katerega je Vasilij Melik (1989) zapisal: »S filozofskim študijem, uvedenim na jezuitskem kolegiju v Ljubljani leta 1704, lahko začnemo predzgodovino današnje Filozofske fakultete.« Leta 1705 so na kolegiju začeli tudi s predavanji iz cerkvenega prava (Kovačič 2013, 291). Po Zwitterju ne moremo dvomiti v to, da je Ljubljana vse od začetka 17. stoletja imela visokošolski študij – ne moremo pa tega študija opredeliti kot univerzitetnega. »Tako nam ostane samo sklep, da so pri nas sicer bile višje študije, da se pa na njih niso podeljevale akademske stopnje, ker se je upoštevalo načelo, da je za to potreben poseben privilegij, ki je ... ostra meja med temi študijami in praviimi univerzami.« (Zwitter 1969, 28)

Kot zanimivost, kako se je širil akademski prostor, ki ga je leta 1619 odprl teološki študij, omenimo jezuita Gabrijela Gruberja. Njegov prihod v Ljubljano 4. junija 1768 je pomenil pomembno prelomnico v visokošolskem študiju. Že od konca 17. stoletja je jezuitsko šolstvo naletelo na odpor, ki se je kazal v ustanavljanju »viteških akademij«, katerih namen je bil razširiti vzgojo in pouk še na druga področja, kakor so študiji prava, medicine in umetnosti, ter upoštevanje modernih jezikov, naravoslovja in aktualne politike. Tudi avstrijska državna oblast je želela v študij vključiti te nove smeri, zlasti spoznanja s področja eksperimentalnih metod. Gruberjev prihod je Ljubljani prinesel ustanovitev nove stolice za mehaniko, na kateri je poleg mehanike in hidravlike poučeval tudi nizke gradnje in mapiranje.

V zadnji četrtini 18. stoletja in v 19. stoletju je visoko šolstvo v Ljubljani doživljalo različne pretrese in spremembe. Jožef II. je za krajši čas v Ljubljani ukinil teološki (1783–1791) in filozofski študij (1785–1788); prvega je prenesel v Gradec, drugega v Innsbruck. V dobi Napoleonovih Ilirskih provinc so v Ljubljani delovale »centralne šole« (1810–1813) s študijskimi smermi za zdravnike, kirurge, inženirje-arhitekto, pravnike in teologe; te so imele pravico podeljevanja akademskih naslovov in jim zato lahko pripišemo status univerze. Po koncu Ilirskih provinc so se v okviru liceja nadaljevali filozofski, teološki in medicinsko-kirurški študiji vse do ukinitve liceja leta 1849. Revolucionarno leto 1848 je okrepilo zahteve po ustanovitvi slovenske univerze, posledica teh zahtev pa je bila ukinitve liceja in s tem vseh študijev na liceju. Ostal je le študij teologije. Tega je leta 1852 prevzela Ljubljanska škofija kot »škofijsko bogoslovno učilišče« (*Institutum dioecesanum Studiorum theologicorum*), ki je z ustanovitvijo Univerze 1919 dobilo status Teološke fakultete in je tako prešlo pod vodstvo Univerze.

2. Ustanavljanje Univerze v Ljubljani in Teološke fakultete

Prizadevanja za ustanovitev slovenske univerze so svoj sad obrodila leta 1919. A tudi tedaj ob koncu 1. svetovne vojne ustanovitev slovenske univerze ni bila samo-umevna (Mikuž 1969, 54–59). Ustanovitelji iz akademskih in političnih krogov so

se razhajali že glede kraja: ali naj bo to Ljubljana ali Trst? Večini pa se je zdelo samoumevno, da bi z ustanovitvijo morali počakati še nekaj let, v tem času pa bi na univerzah v Zagrebu in Beogradu na filozofski in pravni fakulteti ustanovili katedre v »slovenskem narečju«, na katerih bi se pripravili in habilitirali profesorji za slovensko univerzo. To je še pred ustanovitvijo Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev 1. decembra 1918 predlagal Kulturni odsek Narodnega sveta 21. novembra v Ljubljani, nalogo pa naj bi izpeljala Vseučiliška komisija, ustanovljena 23. novembra 1918, katere predsednik je postal dr. Danilo Majaron. Komisija, ki se je konstituirala 5. decembra, je že na prvi seji razpravljala o tem, da bi zagrebška univerza postala matica ljubljanske. Le tri dni pozneje, 8. decembra, so profesorji ljubljanskega bogoslovja komisiji poslali spomenico z zahtevo po ustanovitvi teološke fakultete v Ljubljani.² A še dva meseca kasneje ideja o tem, da bi univerza morala začeti delovati v Ljubljani, ni bila povsem sprejeta. 6. februarja 1919 je dr. Karel Verstovšek, poverjenik za uk in bogočastje v narodni vladi za Slovenijo, prvič poročal beograjski centralni vladi o potrebah visokega šolstva v Ljubljani: predlagal je ustanovitev univerze s štirimi fakultetami, še prej pa začasno gostovanje na zagrebški univerzi, kjer bi se za pripravo novih kadrov za nekaj let ustanovile katedre s slovenskim predavateljskim jezikom. Kakor se je pokazalo že na 1., konstitutivni seji in na sejah Vseučiliške komisije v naslednjih tednih in mesecih, je večinsko mnenje zagovarjalo postopno ustanavljanje univerze. Mnenje je bilo: »Boljše je namreč, da z začetkom odložimo za več let, nego s prenaqljenjem oviramo pot boljše.« In: »Tako naj začno z jedrom v Zagrebu, »ako pa je vse vkup komedija, naj se vse to pove, da gremo narazen, ker čemu bi za komedijo trčili čas.« Tako je razmišljal Josip Plemelj. Podobno je razmišljal profesor v Zagrebu Boris Zarnik, ki je zagovarjal mnenje, naj se univerza v Ljubljani odpre šele, ko »bomo imeli za vse stroke dobro izobražene in izvežbane učne moči«. Profesor Josip Plemelj je bil tudi proti predlogu, ki je hotel »našemu vseučilišču dati poseben značaj v Jugoslaviji s tem, da bi se obvezalo predavatelje posluževati se pri svojih predavanjih slovenskega jezika«; poudarjal je, da je pridevnik »slovenski« le teritorialna, narečna oznaka, ki se ji je treba odreči v prid centralizacije visokih šol v Jugoslaviji in se s tem odreči »separatističnim stališčem« (Mikuž 1969, 56). Tudi France Kidrič, slavist, je menil, da sta slovenščina in srbohrvaščina le dve narečji. Mnenje večine je torej v začetku nasprotovalo hitremu ustanavljanju univerze in uporabi slovenskega jezika v letih, ko bi se na univerzah v Zagrebu in Beogradu pripravljali kadri za novo slovensko univerzo.

² »Že 8. decembra 1918 so poslali profesorji ljubljanskega bogoslovnega učilišča Vseučiliški komisiji spomenico o ustanovitvi teološke fakultete v Ljubljani, ki navaja naslednje utemeljitvene razloge: a) Slovenski profesorji teologije bi lahko znanstveno tekmovali z znanstveniki drugih narodov in verstev; to pa je mogoče samo z znanstvenim osebjem, ki ga nudijo univerze. b) Teološka fakulteta v Ljubljani je potrebna zato, ker ima teološka znanost veliko nalogo pri zbliževanju vzhoda z zahodom, ki jo morejo rešiti predvsem Jugoslovani. Zato je v najvišjem kulturnem interesu, da nastane med Jugoslovani resna bogoslovna znanost, ki naj bi jo omogočila slovenska bogoslovna fakulteta, ki sicer že obstaja v Zagrebu, toda tudi na tem področju je potrebna določena tekmovalnost. c) Slovenski duhovniki, ki se hočejo nadalje izobraževati, potrebujejo nadomestilo za teološke fakultete na Dunaju, v Gradcu in Innsbrucku, kjer so lahko doslej študirali, ne bodo pa mogli več odslej. V drugem delu govori spomenica, kako naj bi se ustanovitev fakultete praktično izvršila. Opozarja, da bi bile težave mnogo manjše kakor pri drugih fakultetah, ker je potrebno že obstoječe bogoslovno učilišče v Ljubljani le primerno razširiti, izpopolniti in mu dati značaj univerzitetne fakultete.« (Polec 1929, 151–152; Ciperle 2009, 29)

Takoj, le tri dni po konstitutivni seji Vseučiliške komisije, so ljubljanski teološki profesorji odločno pokazali pot v drugo smer, ki je bila po mnenju Metoda Mikuža (59) smerokaz – »edina prava pot« – nadaljnjim pripravam: »Zanimivo je torej, da so bili prav teologi tisti, ki so pokazali vseučiliški komisiji edino pravo pot, da je treba ... iskati rešitev vprašanja ljubljanske univerze le na domačih tleh.« Ko so mnogi zagovarjali mnenje, da ustanovitev univerze v Ljubljani ni samo vprašanje Slovencev, ampak je vprašanje »visokega šolstva celega slovanskega juga« (J. Plemelj), in da naj bi pri študiju uporabljali jugoslovansko terminologijo, kakor je to v začetku zahtevalo društvo inženirjev, so bogoslovni profesorji vztrajali pri takojšnjem ustanavljanju fakultet na slovenskih tleh (59). Vseučiliška komisija je zato že 14. januarja 1919 Narodni vladi poslala predlog, naj »ljubljskemu škofijskemu bogoslovnemu učilišču«, ustanovljenemu 1852, podeli status fakultete. (*Zgodovina slovenske univerze* 1929, 152) Dr. Aleš Ušeničnik, dr. Franc Ušeničnik in dr. Janez Zore, dotedanji profesorji na ljubljanskem bogoslovju, pa so 21. marca 1919 od zagrebške teološke fakultete dobili odgovor, da imajo »naučno spremu«, to je, da jih je ta habilitirala za univerzitetne profesorje (Mikuž 1969, 60).

O ustanovitvi Univerze v Ljubljani so se prek svojih časopisov izrekale tudi politične stranke. *Slovenec* je 13. februarja 1919 v uvodniku poudarjal nujnost ustanovitve slovenske univerze, liberalni *Slovenski narod* pa je 15. februarja 1919 temu nasprotoval, češ da je s koncem vojne »odpadlo nemško potujčevanje«, s tem pa tudi »vzrok za ustanovitev ljubljanske univerze« (59). Liberalci so tudi nasprotovali temu, da bi bila univerza slovenska – nasprotno, biti bi morala »orodje centralizma in unitarizma«. Predvsem pa so bili proti ustanavljanju teološke in medicinske fakultete. (59)

Odločilno vlogo pri ustanavljanju univerze sta imela dr. Danilo Majaron, pravnik in nekdanji gojenec Alojzijevejšča, in dr. Anton Korošec, podpredsednik prve vlade Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev. Majaron je že leta 1898 v slovenskem in nemškem jeziku sestavil spomenico z naslovom *Za vseučilišče v Ljubljani*, ki je bila izročena vladi na Dunaju in Državnemu zboru. Kot predsednik Vseučiliške komisije pa se je v začetku leta 1919 po skoraj trimesečnih nasprotnih razpravah napotil v Beograd po dovoljenje za ustanovitev univerze, kjer je o tem v osebni razgovoru prepričal ministra prosvete Ljuba Davidovića. 6. marca je prišlo iz Beograda sporočilo, da je vlada naklonjena predlogu, da se v jeseni 1919 v Ljubljani začne univerzitetni študij. A že 1. aprila je Davidović sporočil, da predloga ne bo mogoče uresničiti. Zato je Majaron 5. aprila interveniral pri podpredsedniku vlade Korošču in 2. julija (Mikuž 1969, 62)³ so na seji ministrskega sveta pod vodstvom podpredsednika Antona Korošča (slovenskega liberalnega ministra dr. Alberta Kramerja, Davidovićevega strankarskega kolega, na seji ni bilo) sprejeli zakonski predlog, ki ga je Davidović pripravil. Zakon o Vseučilišču kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev v Ljubljani, ki ga je nato na 56. redni seji 17. julija 1919 sprejelo Začasno narodno predstavništvo, je podpisal prestolonaslednik Aleksander 23. julija, v Uradnem listu pa je bil razglašen 1. septembra 1919. Zakon je določal:

³ V katalogu Častni doktorji Univerze v Ljubljani (2011, 12) najdemo podatek, da je bila seja ministrskega sveta 30. junija 1919.

»Čl. 1: V Ljubljani se ustanavlja vseučilišče kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki ima pet fakultet: teološko, pravoslovno, filozofsko, tehnično in medicinsko. Medicinska fakulteta bo imela samo dva pripravljalna letnika.

Čl. 2: Vse fakultete se otvorijo začetkom šolskega leta 1919/20, in sicer teološka, filozofska in pravoslovna v popolnem obsegu, tehnična s prvim in drugim letnikom, medicinska s prvim letnikom.

Čl. 3: Dokler se ne izdelajo specialni zakon in uredbe, se bo vseučilišče v Ljubljani povsem upravljalo po zakonu in uredbah o vseučilišču kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev v Beogradu.

Čl. 4: Ta zakon stopi v veljavo, ko ga kralj podpiše, obvezno moč pa dobi, ko se razglasi.«

Videli smo, da so imeli profesorji ljubljanskega bogoslovja pri ustanavljanju univerze pomembno in po Mikužu celo odločilno vlogo, saj so pokazali »pravo pot«. Vendar pa so včlenitvi teološke fakultete v univerzo nekateri nasprotovali, med drugimi dr. Dragotin Lončar, član Začasnega narodnega predstavništva in član Jugoslovanske socialdemokratske stranke. Zagovarjal je mnenje, »da teološke fakultete niso v pravi zvezi z moderno univerzo, ki nima konfesionalnega značaja. Niso v pravi zvezi ne zato, da ne bi tudi te imele znanstvenih disciplin in priznanih znanstvenikov, temveč zato, ker vse te discipline spadajo na filozofsko fakulteto, ves ostali bogoslovni pouk pa v učilišča in vzgojevališča vsake verske skupnosti same.« (Mikuž 1929, 64) V nasprotju s tem mnenjem se je prav dr. Majaron posebej zavzel za vključitev teološke fakultete v univerzo.

Glede na razklanost, ki je pri ustanavljanju univerze delila slovensko akademsko in politično javnost, se zdi, da je bila prav osebnost dr. Danila Majarona tista, ki ji Univerza dolguje svojo ustanovitev v letu 1919. Akademik Janko Polec (2013) je o njem zapisal:

»Podprt od najboljših slovenskih mož vseh strank, zlasti od poverjenika za uk dr. K. Verstovška, je Majaron z veliko modrostjo in previdnostjo v malo mesecih do podrobnosti izvršil priprave za ustanovitev univerze s petimi fakultetami. Prebrodil je še zadnje težave tik pred uresničenjem stare narodove terjatve. Prepričal je v osebem razgovoru ministra Davidoviča o pravičnosti zahteve in realnosti priprav, zlasti tudi o potrebi ustanovitve bogoslovne fakultete. Juristični fakulteti je izoblikoval s sestavo učnega načrta in prvega profesorskega kolegija njen prvi zunanji obraz. Po pravici velja za očeta slovenske univerze in s tem za enega prvih naših prosvetiteljev... Pri tem vsestranskem, vztrajnem in premišljenem delovanju v raznih panogah narodnega življenja so Majarona vedno vodili idealni nagibi, njegova velika ljubezen do naroda in zlasti do slovenskega jezika. S svojim delom, ki so ga pospeševale ugodne razmere, je doživel uspehe, ki so ma-

lokomu dani. V jeseni svojega življenja je videl uresničen svoj ideal, slovensko univerzo; slovenski jezik, za katerega se je boril desetletja, je zavladal v vseh uradih, izoblikovan za to rabo predvsem po njegovi zaslugi. Čeprav je bil umstveno in družabno visoko naobražen in odličen govornik, se kot političen strankar in voditelj ni mogel uveljaviti, ker je bil kulturno preširoko orientiran in je imel pred seboj vedno občenarodne interese. Majarona prištevamo po pravici najzaslužnejšim slovenskim možem novejši dobe; po svojem plemenitem človečanstvu, resnični kulturi in uglajenem nastopu pa je bil tudi ena najbolj simpatičnih in uglednih osebnosti slovenske javnosti.«

Oba, dr. Majaron in dr. Korošec, sta zaradi svojih zaslug pri ustanovitvi univerze postala njena častna doktorja, dr. Majaron prvi leta 1929, dr. Korošec pa tretji leta 1939 (drugi častni doktorat je leta 1930 prejel dr. Tomáš Garrigue Masaryk, prvi predsednik Republike Češkoslovaške (1918–1935)).

Kako pomembna je bila ustanovitev univerze v Ljubljani leta 1919 in enotnost, ki jo je dosegel dr. Majaron, se je pokazalo komaj dve leti po njeni ustanovitvi. Že v oktobru leta 1921 je »prišla iz Beograda novica o nameravani ukinitvi medicinske in tehnične fakultete v Ljubljani, čeprav sta obe že pokazali lepe uspehe in sta brez vsake državne podpore postavili sicer skromne, a prav lepe inštitute« (Mikuž 1969, 69). Od tedaj so podobni signali iz Beograda prihajali redno. V akademskem letu 1923/24 je Univerzitetni svet ob vladni nameri, da ukine medicinsko fakulteto v Ljubljani, protestiral in poudaril, da je univerza v Ljubljani »največjega kulturnega pomena za celo državo in neobhodni pogoj vsake nacionalne odpornosti našega naroda izven mej Kraljevine SHS«. Ugotavljal je tudi, da »splošen vtis o ljubljanski univerzi v Beogradu ni bil ugoden« (Mikuž 1969, 71). Vlada v Beogradu je svoje namene po skrčenju programov, zmanjšanju profesorjev ali celo po ukinitvi fakultet zaradi finančnih stroškov utemeljevala z majhnim številom študentov, z nezaposljivostjo absolventov in s tem, da bi v Kraljevini morali imeti eno samo univerzo s fakultetami po različnih mestih. Proti temu se je Univerzitetni svet skliceval na avtonomijo univerze, v dogajanje pa se je vključila tudi širša javnost in politika. O tem je Metod Mikuž (1969, 73) zapisal naslednje: »Posebno glasna je bila SLS, saj je imel takrat dr. Korošec v žepu dragoceni ljubljanski mandat. *Slovenec* je 6. decembra 1925 zaklical Roke proč od naše univerze! Ljubljanska univerza je viden znak »najsrdnejše vzajemnosti s Hrvati in Srbi, ki jo bomo branili v vsakem slučaju z vsemi silami in z vsemi sredstvi«. Vsak poskus vzeti jo »bomo smatrali kot vojno napoved na življenje in smrt«.« Javno mnenje je postajalo vedno bolj nasprotno vladni politiki in je poudarjalo, kakor je to izjavil ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič, da nam je »naša univerza potrebna, pa tudi zasluži, da ostane neokrnjena in da dobi sredstev, da se lahko nemoteno razvija«. (Mikuž 1969, 75) Na Univerzitetnem svetu 25. novembra 1927 je rektor Rajko Nahtigal predložil načrt za resolucijo z zahtevo po »neokrnjeni univerzi«. Na pritiske iz Beograda je Univerza odgovarjala z manifesti in resolucijami. V manifestu oziroma v apelu narodu, ki ni bil objavljen, je univerzitetna uprava že izražala strah, da Univerza ne bi pro-

padla: »Sto let smo čakali nanjo, z ujedinenjem so jo učakali. Ali še prezgodaj, še premalo pripravljeni? Morda, – a to je gotovo, če sedaj propade, da nam ne vstane nikoli več! In bojimo se, da ne bi propadla.« (v: *Zgodovina slovenske univerze* 1929, 250) Manifest, ki ga je podpisal rektor Leonid Pitamic 11. decembra 1925, pa poroča o »vesteh, da se namerava ukiniti ljubljanska univerza ali vsaj nekatere njene fakultete« (255). Na seji Univerzitetnega sveta 25. novembra 1927 je Leonid Pitamic prebral resolucijo o pomenu ljubljanske univerze: »Ljubljanska univerza je za Slovence veličasten simbol osvoboditve, priznanje njihove enakopravnosti ter narodne in kulturne individualnosti in zato mogočno poročstvo iskrene vzajemnosti Srbov, Hrvatov in Slovencev. Kakršna koli okrnitev bi slovenski narod žalila, našim sosedom pa je univerza živ opomin neuničljivosti slovenstva.« (*Slovenec*, 26. 11. 1927, v: Mikuž 1969, 76) Tiskana spomenica o pomenu univerze v Ljubljani za Slovence in državo SHS pa je izšla konec leta 1927. Podpisalo jo je osemindeset slovenskih društev, ustanov in organizacij obeh političnih taborov. Spomenica govori o zgodovini visokošolskega študija na Slovenskem, o dosežkih novoustanovljene univerze in o njenem pomenu za slovenski narod. V skupno spomenico so vključeni tudi manifesti vseh petih fakultet: filozofske, pravne, medicinske, tehnične in teološke fakultete. (v: *Zgodovina slovenske univerze* 1929, 263–271) O vlogi Teološke fakultete v Univerzi spomenica pravi:

»Slovenska duhovščina je bistveno sodelovala pri pozitivni zgradbi slovenske prosvete; vrhu tega je imela odlično in velevažno vlogo pri obrambi slovenstva proti premoči Italijanov, Nemcev in Madžarov. Zaradi tega bi ukinitve bogoslovne fakultete smatral narod za udarec proti vitalnim narodnim koristim. V današnjih razmerah bi posebno bolešno občutili ta udarec primorski in koroški Slovenci, katerim je duhovščina prepotrebna narodna opora.

Bogoslovna fakulteta je važna nacionalna institucija, ker goji znanost s posebnim ozirom na domače razmere in na slovanske vzhodne cerkve. V slogi z drugimi fakultetami sodeluje pri znanstvenem raziskovanju domače zgodovine, pri proučevanju staroslovenske cerkvene književnosti in poznejše slovenske literature.

Tekom osmih let so izdali profesorji 17 znanstvenih knjig, 120 razprav in osem letnikov znanstvenega *Bogoslovnega vestnika*.

Število rednih slušateljev je bilo dosedaj redno okoli 100 na leto, kar je za bogoslovno fakulteto razmeroma visoko število.

Budžetnih razlogov za ukinjenje bogoslovne fakultete ni, ker bi bil finančni efekt ukinitve minimalen; saj bi morala država vzdrževati namesto fakultete bogoslovno učilišče v Ljubljani.

Na vprašanje, zakaj samo ena pravoslavna fakulteta in dve katoliški bogoslovni fakulteti, odgovarjamo: ker tri bogoslovne fakultete popolnoma odgovarjajo kulturni strukturi kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev. Sloven-

ska duhovščina se mora usposobiti za svoje vzvišeno kulturno poslanstvo med slovenskim ljudstvom na slovenskem zavodu.

Odkar obstoji v Ljubljani visokošolski študij, je bila z njim zvezana vedno bogoslovna fakulteta.« (269)

Po večletnih poskusih beograjske vlade, da bi univerzo v Ljubljani okrnili ali jo celo ukinili, je rektorju Milanu Vidmarju prišlo na misel, da je po posvetu z Univerzitetnim svetom in upravo na avdienci 18. aprila 1929 zaprosil kralja Aleksandra za protektorat nad univerzo. O tem je Vidmar zapisal: »Na mojo prošnjo, da se imenuje naša univerza Univerza kralja Aleksandra I. (*Alma Mater Alexandrina*), je Njegovo Veličanstvo kralj to dovolil s toliko ljubeznivostjo, da sem srečen odšel iz avdiencie.« (v: Mikuž 1969, 78) O tem, zakaj in kako je zaprosil za avdienco pri kralju, Vidmar govori v svojih *Spominih* v poglavju z naslovom Boj za obstanek slovenske univerze. Po sprejemu rektorata jeseni 1928 je kmalu izvedel, da ima »minister prosvete« v načrtu »ukinitve medicinske fakultete in cele teološke (katoliške) fakultete v Ljubljani«. Minister je v aprilu 1929, ob desetletnici ustanovitve Univerze v Ljubljani, že imel pripravljene »dekrete o ukinitvi ... obeh fakultet za podpis vladarja, kralja Aleksandra«. Vidmar, ki je zaobšel ministra, je kralja v avdienci najprej zaprosil, da bi univerza smela privzeti ime njegovega veličanstva, nato pa je izrazil željo, da se medicinska in teološka fakulteta ne ukineta. Pogovor s kraljem o teološki fakulteti opiše Vidmar takole:

»Vi želite, da ostane nedotaknjena teološka fakulteta!« »Da,«, sem odgovoril s poudarkom. »Če pa je tako, mi morate povedati, zakaj to želite,« je malce nemirno rekel kralj. »Glejte, veličastvo,« sem odvrnil, »v slovenskem narodu ima duhovščina močan vpliv, pa ne samo duhoven, temveč tudi materialen. Važno se mi zato zdi, da vzgajamo slovenske duhovne javno, tako rekoč pod nadzorstvom, na univerzi in ne v zatohlih semeniščih.« Novo pečeni protektor slovenske univerze se pa ni takoj vdal. Očitno mu je bila katoliška miselnost zoprna. Po kratkem premisleku je menil: »V Zagrebu sta katoliška in pravoslavna teološka fakulteta. Ali vam to ne zadostuje?« Nasmehnil sem se: »Hrvatje ne znajo vzgajati niti svojih popov, kako naj bi bili kos vzgoji naših?« To je zaleglo. Kralj si je zakril z desno roko oči in se podnjo diskretno zasmejal. Potem pa se je sprostil: »Dobro, dobro, obdržite svojo teološko fakulteto.« ... Po vrnitvi v Ljubljano se mi je zdelo, da moji profesorji – kolegi niso zelo navdušeni za poklon, izražen v novem imenu univerze. Morda so premalo poznali nevarnost, ki je bila ogrožala univerzo. Morda niso razumeli, da bi ukinitve teološke fakultete, ki seveda že dolgo nima več legitimacije, da se uvršča med resnično potrebne in zelo žive fakultete, nedvomno pomenila začetek podiranja vseučilišča.« (Vidmar 2018, 74–75; 78)

Proti naklepom ministra prosvete je imel Vidmar podporo v tedanjem ministrskem predsedniku dr. Antonu Korošču, ki »seveda ni želel okrnjevanja univerze« (80). Pod kraljevim protektoratom je univerza v Ljubljani – od takrat naprej *Uni-*

versitas Alexandrina – zaplula v mirnejše vode. Navedeni zapisi pa kažejo, da je bila Teološka fakulteta vse od ustanovitve dalje jeziček na tehtnici v merjenju političnih interesov, kakor je to še danes, žal nemalokrat tudi predmet ideoloških razprtij. V *Spominih* pravi Vidmar zase, da je »svojo rdečo obleko« (126) začel javnosti kazati že leta 1937; ni bil torej samo pomemben znanstvenik in šahovski vele mojster, ampak je bil tudi politično opredeljen, vseeno pa je skrb za skupno dobro znal v ključnih vprašanjih postaviti pred osebna prepričanja. V *Spominih* se sicer čudi naklonjenosti, ki mu jo je izkazoval škof dr. Gregorij Rožman – kakor da katoliški škof ne bi mogel biti naklonjen drugače mislečim! –, ni pa mogel skriti odklonilnega stališča do profesorja dr. Lamberta Ehrlicha in njegovih somišljenikov, ki da so za »svoje sramotno počenjanje kmalu plačali z glavo« (168; 126–127). Odločilno vlogo, ki jo je teološki študij odigral na področju kulturnega in intelektualnega razvoja na Slovenskem, so mnogi kakor Majaron priznavali, drugi kakor Vidmar so teologiji odrekli »legitimacijo« univerzitetnega študija, a so v prid skupnega dobrega do nje izražali strpnost. Tu ne bomo dokazovali znanstvenega značaja teologije, ki jo uvršča v krog univerzitetnih znanj vse od začetkov univerzitetnega študija, poudariti pa želimo, da bi Slovenci brez teoloških profesorjev verjetno še dolgo ostali brez univerze, morda celo brez lastne države, če nova slovenska univerza ne bi zajezila razraščajočega se jugoslovanstva, ki so mu bili naklonjeni mnogi vodilni znanstveni duhovi. Zato je bila tu nadvse pomembna vloga bogoslovnih profesorjev. Ti so takoj po konstitutivni seji Vseučiliške komisije 5. decembra, ko so drugi še nekaj mesecev razmišljali o tem, da bi z večletno pripravo na ustanovitev ljubljanske univerze začeli zunaj slovenskega ozemlja pod okriljem zagrebške in beograjske univerze in niti ne nujno v slovenskem učnem jeziku, 8. decembra v soglasju z vizijo dr. Majarona v spomenici zahtevali ustanovitev teološke fakultete na slovenskih tleh in v slovenskem jeziku – za to so bili tudi usposobljeni in pripravljeni. Prepoznali in izkoristili so edinstveni trenutek, ki se ne bi ponovil – ta trezna in odločna vizija je omogočila ustanovitev univerze. Tako so prehiteli vlado v Beogradu, ki se v poznejših mesecih ne bi več pustila presemetiti in zahtevi iz Slovenije gotovo ne bi več ustregla, saj je nenehno nameravala ukiniti celo že obstoječo univerzo oziroma fakultete, ki so že odlično delovale.

3. Teološka fakulteta in študij teologije po 2. svetovni vojni

Po 2. svetovni vojni komunistična oblast svojih odločitev ni več tehtala in usklajevala z različnimi interesi. Tako je bila Teološka fakulteta leta 1950 izločena iz Univerze in je eno leto delovala kot samostojna državna fakulteta, 4. marca 1952 pa je Svet za prosveto in kulturo pri vladi Ljudske republike Slovenije dekanatu Teološke fakultete sporočil: »Z ozirom na ustavne določbe o ločitvi cerkve in države Vam sporočamo, da z 31. junijem t.l. fakulteta preneha biti državna ustanova in da s tem prenehajo vse proračunske in druge obveznosti našega Sveta do Vaše fakultete.« (ATF) Univerzitetni svet Univerze v Ljubljani je Teološko fakulteto po-

novno vključil v Univerzo na svoji 8. seji 18. novembra 1992 s sklepom, da se »Teološka fakulteta kot akademska inštitucija ponovno vključi v Univerzo v Ljubljani kot ena fakultet«. Sklep tudi določa, da »posebna komisija, sestavljena iz predstavnikov Teološke fakultete in Univerze v Ljubljani, oblikuje pravila, ki omogočajo delovanje Teološke fakultete znotraj Univerze v Ljubljani /.../ Teološka fakulteta pa jih lahko nadgradi s svojimi internimi pravili«. (ATF)

Po letu 1952 se je tudi teologija na slovenskih tleh odprla procesom modernizacije katoliške teologije, zlasti teološkim iskanjem po 2. vatikanskem koncilu. Kako je Fakulteta v tem času dojemala svoje poslanstvo, vidimo iz predavanja, ki ga je ob koncu tega obdobja ob praznovanju sedemdesetletnice Fakultete imel na Tomaževi proslavi 7. marca 1989 slavnostni govornik beograjski nadškof dr. Francè Perko, dolgoletni profesor Teološke fakultete (Perko 1990). Predavanje je naslovil Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve. Leto 1990 je bilo enako prelomno, kakor je to bilo leto 1919. Perko poudarja, da je v tem času slovenski narod skupaj z drugimi jugoslovanskimi narodi prehodil »dolgo in težavno pot« in šel skozi mnoge preizkušnje. Tu je tudi teologija, »znanost o Bogu na podlagi krščanskega razodetja in človeškega iskanja«, odigrala pomembno vlogo s svojim pogledom v skrivnost človeka, njegove biti, njegovega smisla, medčloveških odnosov in njegove prihodnosti. Sklicuje se na Emmanuela Mounierja, po katerem »krščanstvo angažira in aktivira človeka pred izzivi zgodovinskih dogajanj, in na Zoltana Alszeghya, ki teologijo opredeljuje kot »aktivnost vere, kot znanost vere v službi Cerkve in človeštva« (5). Perko je poudaril globoko zakoreninjenost teologije v slovenskem narodu, ki sega vse do Brižinskih spomenikov, katerih avtorja označi za »prvega slovenskega teologa, ki so ga napajala vzhodna in zahodna razmišljanja o ničnosti in veličini človeka v Kristusu« (6). Temu so v srednjem veku sledile samostanske šole in šole v župnijskih središčih, ki so pripravljale kandidate za duhovniško delovanje med slovenskim ljudstvom, v novem veku pa razvoj teološkega študija, ki smo ga že prikazali. Ob tem Perko poudarja, da je bila Teološka fakulteta vedno v službi slovenskega naroda in kulture. Kultura slovenskega naroda je od 8. stoletja dalje vezana na krščansko duhovno izročilo, ki je ustvarilo »dušo slovenskega naroda« (7). Zato brez poznavanja krščanstva ni mogoče razumeti slovenske kulture. Fakulteta pa je tudi bogatila slovenski jezik s teološko terminologijo, prispevala je k spoznavanju naše krščanske preteklosti in dajala slovenskemu človeku »plemenito krščansko razsežnost«. K temu so veliko prispevali duhovniki, ki jih je izobrazila Fakulteta. »Vnašanje prvin žlahtne kulture v posameznika in v narodno skupnost je bilo in je še danes veliko poslanstvo Teološke fakultete. S tem se krepi hrbtenica slovenskega naroda, da se mora upirati različnim prisilam in težavam, ki jih prinašajo viharji zgodovine.« In tu se Perko zopet sklicuje na Mounierja, ki je zapisal: »Vloga krščanskega duha je, da počasi, od znotraj zmanjšuje zasužnjeno prisilo, ko vnaša pravičnost in končno neizmernost in preobilje ljubezni do bližnjega. Kajti prave revolucije, ki potiska svet naprej, ne povzročajo nasilje, ampak luč duha in moč ljubezni.« (7)

Vseeno pa fakulteta – tako kakor tudi Cerkve – svojega prednostnega poslanstva ni videla v »žlahtnjenju in oblikovanju kulture«, v obravnavi socialnih vprašanj,

ampak v »uresničevanju odrešenja v teku zgodovine narodov in vsega človeštva«, ki je »božji poziv k popolni osvoboditvi v brezmejnosti božjega bitja« in ga »uresničuje Bog po Kristusu v moči Svetega Duha v Cerkvi« (7).

Tej vzgojni, kulturni in cerkveni razsežnosti teološkega študija je treba dodati tudi znanstveno razsežnost. Fakulteta raziskuje versko in cerkveno preteklost na Slovenskem, to pa pomaga »poznati sebe, se identificirati« (8). Kot rezultanto vseh teh silnic pa Perko vidi nalogo, da v »simfoniji z vesoljnim božjim ljudstvom Kristusove Cerkve« teologija na Slovenskem izdela »slovensko teologijo«, katere naloga je utelesiti Božjo besedo znotraj posebnosti slovenske kulture in izročila.

Kot posebnost ljubljanske Teološke fakultete Perko omenja njeno dialoško poslanstvo, ki ga ta ima glede na dejstvo, da stoji na kulturnem, verskem in jezikovnem križišču različnih svetov: na meji pravoslavnega, protestantskega in katoliškega sveta; na meji med krščanstvom in islamom, med vzhodno in zahodno Evropo ter tudi na meji komunistično ateističnega in za vero odprtega zahodnega sveta. Dobra tri leta po praznovanju sedemdesetletnice je bila Fakulteta ponovno sprejeta v krog fakultet Univerze v Ljubljani; s tem se je zanj začelo novo obdobje.

4. Teološka fakulteta in študij teologije po letu 1992

Po letu 1992 sta se Univerza in Teološka fakulteta znašli v novih okoliščinah: Republika Slovenija je postala samostojna, demokratična država, pristopila je k bolonjski prenovi, Fakulteta pa je bila vnovič vključena v Univerzo (Petkovšek 2009). Mnogi so se nadejali, da bo v novih, demokratičnih razmerah po zgledu večine evropskih držav tudi v slovenskem šolskem sistemu pouk o verski dediščini in svetovnih religijah našel pravo mesto in odprl učiteljska mesta. Zato je bilo zanimanje za študij teologije veliko. V ta namen je Fakulteta v sodelovanju z univerzama v Ljubljani in v Mariboru pripravila dvopredmetne pedagoške programe. Zlasti z Univerzo v Ljubljani je Teološka fakulteta na področju humanističnega študija sodelovala že pred ponovno vključitvijo; tako je bil v navzočnosti rektorja in vélikega kanclerja 19. junija 1989 podpisan protokol o sodelovanju med Teološko in Filozofsko fakulteto. Vendar se pričakovanja o uvedbi pouka o verski in religijski dediščini v šolski sistem niso uresničila in zanimanje za študij teologije je med laiki zaradi nezaposljivosti diplomantov teologije v šolstvu upadlo. Zato se je Fakulteta v okviru svoje temeljne teološke poklicanosti odprla drugim študijskim področjem, ki jih je narekoval čas. To so religiologija, etika ter zakonski in družinski študiji. Poleg študija na teh področjih, ki ga izvaja na vseh treh stopnjah (= stopenjski študijski programi, namenjeni pridobitvi izobrazbe), Fakulteta danes izvaja tudi študij v izpopolnjevalnih programih v obliki vseživljenjskega izobraževanja, katerih cilj je izpopolnjevanje, dopolnjevanje, poglobljanje in posodabljanje znanja. Ti programi so: zakonska in družinska terapija, pastoralno izpopolnjevanje, duhovno izpopolnjevanje, geštalt pedagogika in karitativno delo.

Teološka fakulteta deluje v okviru Zakona o visokem šolstvu, ki univerzi zagotavlja avtonomijo,⁴ in v skladu s Statutom Univerze v Ljubljani (Ur. l. RS, št. 4/2017), na podlagi katerega so narejena Pravila Teološke fakultete, ki jih lahko po sklepu Univerzitetnega senata (18. 11. 1992) nadgradi »s svojimi internimi pravili«. Fakulteta je v skladu z zakonom študij preoblikovala po smernicah Bolonjske deklaracije, katere cilj je uvajanje primerljivih diplomskih stopenj in razporeditev diplomskega in podiplomskega študija v tri stopnje, poenotenje kreditnega sistema, pospeševanje mobilnosti študentov in učiteljev, dvig kakovosti znanja in študija, odprtost študija evropskim razsežnostim in sprejemanje konkurenčnih izzivov, ki bi Evropo bolj vodili v Evropo znanja.

Sveti sedež je k bolonjski reformi pristopil 19. septembra 2003 v Berlinu, svoje stališče do reforme pa je zavzel v dokumentu z naslovom *Observations of the Holy See on becoming a signatory member of the »Declaration of Bologna«* (31. maja 2003). Sveti sedež, ki se sklicuje na apostolsko konstitucijo *Sapientia christiana* (Janez Pavel II. 1979) in govori o značilnostih cerkvenih univerz in fakultet, v svojih opazkah ob pristopu k Bolonjski deklaraciji izpostavi specifične značilnosti visokošolskega sistema, za katerega je odgovoren, nato kanonski (cerkveni) in civilno pravni položaj cerkvenih in drugih katoliških visokošolskih ustanov v različnih evropskih državah, v tretjem delu pa predstavi svoje stališče do bolonjske prenove. (Sveti sedež 2003; Petkovšek 2009) Primerjava načrtovanega bolonjskega študija z že izvajanim teološkim študijem na cerkvenih fakultetah pokaže, da je študij na cerkvenih teoloških fakultetah že pred bolonjsko reformo vseboval značilnosti, ki jih je reforma šele uvajala, med temi na primer mednarodna primerljivost študija katoliške teologije, ki je svoj prvi temelj dobila že leta 1599 v dokumentu *Ratio studiorum*, mobilnost učiteljev in študentov, primerljivo kreditno ovrednotenje in drugo. Predvsem pa Sveti sedež v dokumentu poudari posebnosti glede učiteljev: da bi učitelji prispevali k uresničevanju ciljev cerkvenih fakultet, se morajo odlikovati po zglednem življenju, po integralnem nauku in po predanosti dolžnosti. Prav tako mora biti učitelj vsebin v zadevah vere in morale v polnem občestvu z učiteljstvom Cerkve in s papežem. Ta posebnost teološkega študija, ki zadeva živo občestvo in njegovo vero, ni nerazumljiva, čeprav v njej mnogi – ideološko in zgrešeno! – vidijo ideološko pristranskost. Pred ideologijo varuje učitelja teologije zahteva po njegovi znanstveni usposobljenosti in doslednosti, ki se kaže v zahtevanem akademskem nazivu, v bogastvu znanja, v čutu za odgovornost, v pričeva-

⁴ Zakon o visokem šolstvu (ZVis), čl. 6: »Univerze in samostojni visokošolski zavodi, ki jih ustanovi Republika Slovenija, delujejo po načelih avtonomije, ki jim zagotavlja predvsem: - svobodo raziskovanja, umetniškega ustvarjanja in posredovanja znanja; - samostojno urejanje notranje organizacije in delovanja s statutom v skladu z zakonom; - sprejemanje meril za izvolitev v naziv visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in visokošolskih sodelavcev; - volitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in visokošolskih sodelavcev za zasedbo delovnih mest; - izdelavo in sprejem študijskih in znanstveno-raziskovalnih programov, določanje študijskega režima ter določanje oblik in obdobja preverjanja znanj študentov; - podeljevanje strokovnih in znanstvenih naslovov v skladu z zakonom ter podeljevanje častnega doktorata in naziva zaslužni profesor; - volitve, imenovanja in odpoklic organov v skladu s statuti in drugimi akti; - odločanje o oblikah sodelovanja z drugimi organizacijami; - upravljanje s premoženjem v skladu z namenom, za katerega je bilo pridobljeno.«

nju za življenje, v izkazani raziskovalni sposobnosti in podobnem. (*Sapientia christiana*, tč. 26; 27)

V akademskem letu 2009/10 je Teološka fakulteta začela izvajati programe, ki jih je preoblikovala po smernicah bolonjske reforme. Pri pripravi programov je izhajala iz dokumenta *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6. 1. 1970), ki ga je glede norm o duhovniški vzgoji izdala Kongregacija za katoliško vzgojo, in iz apostolske konstitucije *Sapientia christiana* (15. 4. 1979) Janeza Pavla II. o cerkvenih univerzah in fakultetah.

Kateri so razlogi, ki danes utemeljujejo univerzitetni študij teologije v Republiki Sloveniji? Poleg sklicevanja na njegovo večstoletno rodovitno navzočnost na naših tleh lahko navedemo univerzitetno-epistemične, družbeno-kulturne, duhovno-cerkvenostne in etično-politične razloge.

Teologija sodi v univerzitetni krog védenj najprej zaradi svoje nenadomestljive *epistemične vloge* (Habermas 2004). O presežnem, o veri in o religijah razmišlja v hermenevtični, humanistični perspektivi, to je na način, ki ni lasten družboslovnim znanstvenim pristopom, kakor sta sociološki ali psihološki na primer. Metodologija, lastna teologiji, omogoča, da se na pristen način izrazijo modrosti in spoznanja, ki so si jih o življenju, človeku in Bogu pridobila verska izročila skozi tisočletja. Na življenjske, etične in duhovne dileme, ki jih sodobne tehno-znanosti in sekularizirana kultura največkrat niti ne zaznajo, lahko tudi danes človek ustrezno odgovarja le v luči teh modrosti. Post-sekularistična kultura, v katero vstopamo, se zaveda vrednosti teh izročil in poskuša presegati ideološki razkol med sekularističnim razumom in religiozno izkušnjo. Razum in vero vedno bolj razume kot dva dopolnjujoča se, komplementarna vira spoznanja, ki sta drug drugemu v oporo in se morata medsebojno učiti drug od drugega. Razum, ki ni odprt za tisočletne kulturne in religijske modrosti, ter vera, ki je zaprta za kritični razum, omogočata patologije, ki ogrožajo človeštvo. Patologije prinaša znanost, ki je ravnodušna do etičnih in presežnih temeljev družbe, na drugi strani pa verski fundamentalizem, ki ne sprejema razvojnih izzivov. V moči te epistemične avtonomije, ki ji jo dajejo verska in religijska izročila, teologija v sodobni pluralistični in demokratični kulturi vstopa v procese medsebojnega učenja, med katerimi je temeljni dialog med izročilom in sodobnimi liberalnimi izzivi. Tu teologija razmišlja univerzalno, izpostavlja se metodični refleksiji, intersubjektivni preverljivosti svojih tez, obenem pa v luči kulturnega spomina opozarja znanosti na nevarnost ideologij in jih spodbuja k odgovornosti do skupnega dobrega, ki se kaže zlasti v prizadevanjih za mir in pravičnost v svetu in tudi v skrbi za skupni dom Zemljo ter za življenje. (Habermas 2004)

Razlogi za univerzitetni študij teologije so tudi *družbeni in kulturni*. Po 2. vatiškem vesoljnem cerkvenem zboru teologija ni več namenjena zgolj izobraževanju duhovniških in redovniških kandidatov, ampak odgovarja na širše duhovne, verske, kulturne in družbene potrebe. V skladu s smernicami istega koncila si sodobna teologija prizadeva za vrednote, kakor so na primer dialog s kulturnim in družbenim okoljem, globalna solidarnost, obramba verske pluralnosti ali varstvo

okolja. V času globalnih sprememb prispeva h kritičnemu, pozitivnemu preoblikovanju identitete posameznika, kulture in naroda. Na slovenskih tleh ima že dolgo tudi sredniško vlogo na tromeji med katoliško, evangeličansko in pravoslavno veroizpovedjo, pa tudi na področju krščanske in bližnje islamskega kulture. Po osamosvojitvi Slovenije se je dejavno vključevala v oblikovanje demokratičnih norm ob prehodu v demokratično družbeno ureditev. Tako teologija na slovenskih tleh uresničuje poslanstvo, ki ga je imela od svojih začetkov, ko je v dialogu z antičnimi kulturami in verstvi ter s kulturami in religijami sveta opredeljevala vrednote, ki omogočajo človekov osebni in družbeni razvoj. Po Habermasu (2004) so temeljne vrednote sodobnega sveta rezultat teološke refleksije. Te so: odgovornost, avtonomija, opravičenje, emancipacija, individualnost, občestvo itd. K temu dodajmo idejo osebe, ki ima svoje korenine v kristoloških in trinitarnih razpravah cerkvenih očetov, idejo osebnega dostojanstva in nedotakljivosti, ki ima svoje korenine v Svetem pismu, izostrili pa so jo sv. Bonaventura, Tomaž Akvinski in španska sholastika v srečanju evropske kulture z indijanskimi kulturami, ali pa idejo splošne enakosti, ki je vzklila v srednjeveškem samostanskem življenju. Te ideje, ki izražajo temeljno kulturno in družbeno vlogo teologije, se v pedagoških, raziskovalnih in publicističnih prizadevanjih fakultete kažejo v sodelovanju z drugimi krščanskimi veroizpovedmi (ekumenizem), v dialogu z nekrščanskimi verstvi – predvsem z judovstvom in islamom –, s sodobnimi kulturnimi in miselnimi tokovi, zlasti pa v njenem delu na področju socialne etike in bioetike, kjer se v zadnjem času srečuje z vprašanji sodobnih tehnoloških izzivov digitalne dobe, ki jih nekateri povzemajo pod izraz »transhumanizem«.

Cerkvenostni in duhovni razlogi so naslednji temeljni sklop razlogov, ki utemljujejo teološki študij v Republiki Sloveniji. Večinski delež državljanov pripada trem krščanskim skupnostim – katoliška je med njimi največja. Teologija pa je znanstvena obravnava vere in verskega izročila. 2. vatikanski koncil v dokumentu *Gaudium et spes* (tč. 45) opredeljuje Cerkev kot »zakrament odrešenja«, ki razodeva in hkrati uresničuje skrivnost božje ljubezni do človeka«. Teologija pomaga kristjanom bolje razumeti njihove korenine in njihovo poslanstvo, ki je v uresničevanju evangelijske zapovedi ljubezni – s tem utrjuje temeljne človeške vrednote. To je eden temeljnih namenov preučevanja svetopisemskega izročila, iz katerega teologija črpa odrešensko sporočilo za sodobnega človeka in preroško besedo za prihodnost. Študij svetopisemskega razodetja in cerkvenega izročila, ki je hrbtenica teologije, artikulira norme krščanske eksistence. Teologija, ki se nenehno preverja ob evangeliju, utemljuje opcijo za uboge kot temeljno biblično usmeritev. S tem prevzema vlogo socialno-etičnega korektiva, ki zaznamuje vsa področja teološkega študija, od študija zgodovine krščanstva in sistematične teologije pa vse do praktično usmerjenih disciplin, kakor so moralna teologija, kanonsko pravo, pastoralna teologija, katehetika in liturgika. V tej smeri in na teh področjih je fakulteta v zadnjem času izvajala raziskave z obravnavo temeljnih vidikov judovskega in krščanskega oznanila, kakor so na primer pravičnost, krivda, strah, sprava, kazni, odpuščanje, molitev, daritev, razmerje med troedinim Bogom in družbo in podobno. Pomemben rezultat dela na tem področju je prikaz teološkega nauka v

obliki priročnika sistematične teologije. V drugem nizu raziskav so raziskovalci obravnavali cerkveno-zgodovinska vprašanja, kakor so zgodovina prve Cerkve, ali pa pomembne osebe iz zgodovine Cerkve na Slovenskem, pa tudi vprašanje prenosa verskega izročila, kakor je razvoj obrednikov ali vprašanja iz homiletike. V velikem porastu so raziskave na področju duhovnega in terapevtskega svetovanja.

Ne nazadnje so razlogi za študij teologije tudi *etično-politične narave*. V sodobni družbi je politika avtonomna in zavezana demokratičnim idealom – ti pa se ne morejo vzdrževati sami od sebe. Demokracija predpostavlja politične kreposti, kakor sta solidarnost ali žrtvovanje za skupno dobro. Te kreposti imajo svoj izvir v kulturnem in religioznem življenju. Kakor sta poudarila Böckenförde (1992, 212) in Habermas (2004) niti popolna demokracija ni zmožna izključiti morebitnega nasilja večine nad manjšino. To se je zgodilo v primeru nacizma, ki je bil demokratično, legitimno izvoljen politični sistem z nečloveškimi posledicami. Po svojem temeljnem poslanstvu je teologija vse od svojih začetkov v hebrejski kulturi imela funkcijo kritike totalitarnih družbenih oblik; svojo kritiko je utemeljevala z metafizičnimi argumenti, nepogojeno od konkretnih kulturnih ali religijskih okoliščin. Svoja etična spoznanja je tako prenašala tudi na področja političnega, družbenega in ne nazadnje gospodarskega življenja.

8. decembra 2017 je papež Frančišek podpisal nove smernice za študij katoliške teologije, ki so nadomestile predhodne, ki jih je določal dokument *Sapientia christiana* papeža Janeza Pavla II., razglasene 15. aprila 1979. V novih smernicah papež Frančišek poudarja, da mora biti sodobna teologija misijonska in kerigmatična. Tem smernicam študij teologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani tudi sledi. (Palmisano 2018; Petkovšek 2018; Osredkar 2018; Saje 2019; Tommasi 2018)

5. Sklep

V prispevku smo poskušali izluščiti vlogo, ki jo je igral študij teologije v našem prostoru v času od prvih oblik visokošolskega študija v letu 1619, zlasti pa v obdobju, ko je študij dobil svoje mesto na Teološki fakulteti. Teološka fakulteta je imela leta 1919 pomembno vlogo pri soustanavljanju Univerze v Ljubljani, ko je bila z Univerzo ustanovljena tudi sama. Pred 2. svetovno vojno je imela pomembno vlogo pri razvoju Univerze, po vojni pa je bila izključena iz Univerze in nato iz javnega prostora ter je štirideset let delovala kot zasebna cerkvena fakulteta. V Univerzo je bila ponovno vključena leta 1992. V štiristoletnem izročilu teološkega študija in v stoletni zgodovini Teološke fakultete niti študij niti Fakulteta nista bila nikoli povsem samoumevna. V teh, k racionalnosti in funkcionalnosti usmerjenih modernih časih sta morali svojo družbeno koristnost nenehno dokazovati. Teološki študij, ki se je v Ljubljani začel 1619, je postavil okvire razvoja drugih visokošolskih disciplin, najprej filozofije, ta pa je omogočila celo nastanek naravoslovnih in tehničnih disciplin. Najpomembnejša vloga študija teologije pa je bila ta, da je v svojem tristoletnem razvoju na domačih tleh ustvarila zametke univerzitetne kulture, ki je pripomogla k hitri in zanesljivi ustanovitvi univerze v Ljubljani. Podobno vlogo je

imela v Mariboru Visoka bogoslovna šola, ustanovljena leta 1859 na pobudo tedanjega lavantinskega in prvega mariborskega škofa Antona Martina Slomška. Ta je v tem delu Slovenije oblikovala univerzitetnega duha, ki je služil kot temelj ustanovitvi Univerze v Mariboru leta 1975. Profesorji Teološke fakultete so v času pred 2. svetovno vojno sloveli kot vidni znanstveniki in družbeno-kulturni delavci; med njimi so bili trije rektorji Aleš Ušeničnik, Franc Ksaver Lukman in Matija Slavič. Zlasti Matija Slavič je pomembno prispeval k razvoju in obrambi Univerze in je njen edini dvakratni rektor. Na izrazit način se je poslanstvo teološkega študija pokazalo v času izključenosti Fakultete iz Univerze in iz javnega prostora. To njeno vlogo je v slovesnem predavanju ob sedemdesetletnici izrazil nadškof Perko, ki je poudaril, da je teologija kot znanost o Bogu – njen cilj je uresničevanje odrešenja v teku zgodovine narodov in popolna osvoboditev v brezmejnosti božjega bitja po Kristusu v moči Svetega Duha v Cerkvi – usmerjena tudi v svet, da v luči duha in v moči ljubezni gradi svet pravičnosti. V svojem predavanju si ne pomišlja poudariti, da teologija preučuje krščansko duhovno izročilo, ki je ustvarilo »dušo slovenskega naroda« in da brez poznavanja tega duhovnega izročila ni mogoče razumeti slovenske kulture. Po ponovni vključitvi v Univerzo leta 1992 Fakulteta svoje delovanje usklaja z drugimi članicami Univerze v okviru univerzitetnih Statutov, ki v skladu z zakonsko ureditvijo zagotavljajo avtonomijo univerze. Avtonomija tudi fakulteto varuje pred političnimi vplivi, ki jim je teološki študij vseskozi izpostavljen. Svoje prvo poslanstvo tudi danes vidi v artikuliranju krščanskega duhovnega izročila, obenem pa išče vedno nove načine, kako bi s svojimi spoznanji služila človeku na različnih ravneh njegovega bivanja, kakor so družbeno-kulturna, cerkvenostno-duhovna in etično-politična raven. Pri tem izhaja iz teološke metode, ki ji daje specifični epistemični status ter posledično specifična spoznanja in videnja. V tem je teologija nenadomestljiva ne glede na to, ali ji je določeno kulturno, družbeno in politično okolje naklonjeno ali ne.

Krajšave

ATF – Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani.

Reference

- Ambrožič, Matjaž**, ur. 2010. Teološki študij na Slovenskem: vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema. Posebna številka, *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 32. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.
- Benedik, Metod**. 2009. Teološki študij na Slovenskem do 1919. V: Kolar 2009, 36–57.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang**. 1992. *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Ciperle, Jože**. 2009. Univerzitetni teološki študij skozi stoletja in ustanovitev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. V: Kolar 2009, 17–35.
- Častni doktorji Univerze v Ljubljani / Doctores honoris causa Universitatis Labacensis**. 2011. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Dolinar, France M.** 1979. *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie. Bogoslovni vestnik* 39:193–215.
- Habermas, Jürgen**. 2004. *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Zur*

- Debatte* 34, št. 1:2–4. Slov. prev. Predpolitične podlage demokratične pravne države. *Tretji dan*, št. 3–4 (2006): 7–14.
- Janez Pavel II.** 1979. Sapiientia christiana: on ecclesiastical universities and faculties. Apostolska konstitucija. 15.4. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions (pridobljeno 26.2.2009).
- Kolar, Bogdan, ur.** 2009. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kovačič, Lojze.** 2013. Jezuiti in ljubljansko višje šolstvo: 1597–1773. Ljubljana. Rokopis. <http://www.rad.sik.si/wp-content/uploads/2016/03/Kovačič-Lojze.pdf> (pridobljeno 22. 1. 2019).
- Melik, Vasilij.** 1989. Predhodniki in začetki ljubljanske Filozofske fakultete. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani. http://www.ff.uni-lj.si/oFakulteti/zgodovina_fakultete (pridobljeno 26. 1. 2019).
- Miklavčič, Maks.** 1969. O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919. *Bogoslovni vestnik* 29:166–170.
- Mikuž, Metod.** 1969. Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945. V: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani* 1969, 53–92.
- Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani: 1919–1969.** 1969. *Bogoslovni vestnik* 29, Slavnostna številka.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Vzgojitelji za »dialog« v 100 letih poučevanja teologije v Sloveniji. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:191–206.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija *Veselite se* (*Veritatis gaudium*): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73:225–233.
- Perko, Francè.** 1990. Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1–2:5–8.
- Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani: 1919–1969.** 1969. Ljubljana: Univerza.
- Petkovšek, Robert.** 2008. Filozofski pomaci na Teološkem fakultetu Ljubljana - Maribor. *Vrhbosnensia* 12, št. 2:407–414.
- . 2009. Teologija v procesu bolonjske preno-ve. V: Kolar 2009, 247–266.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Polec, Janko.** 1929. Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo. V: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929* 1929, 1–229.
- . 1939/40. Ob dvajsetletnici slovenske univerze. *Čas* 34:179–185.
- . 2013. Majaron, Danilo (1859–1931). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi341535/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 27. 1. 2019).
- Saje, Andrej.** 2019. La Facoltà di Teologia nel rapporto verso le autorità ecclesiastiche alla luce della Costituzione Apostolica Sapiientia Christiana. *Edinost in dialog* 74, št. 1:239–252. Doi: 10.34291/Edinost/74/Saje
- Sveti sedež.** 2003. Observations of the Holy See on becoming a signatory member of the »Declaration of Bologna«. 31. 5. <http://www.bologna-berlin2003.de/pdf/Holy%20See.pdf> (pridobljeno 26. 2. 2009).
- Tommasi, Roberto.** 2018. Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73:207–223.
- Vidmar, Milan.** 2018 [1964]. *Spomini*. Del 2. Ponatis. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani: 1919–1989.** 1990. Posebna številka, *Bogoslovni vestnik* 50.
- Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929.** 1929. Ljubljana: Rektorat Univerze kralja Aleksandra Prvega.
- Zwitter, Fran.** 1969. Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918. V: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani* 1969, 13–51.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2,491—504

Besedilo prejeto/Received: 06/2018; sprejeto/Accepted: 08/2018

UDK/UDC:27-76:929Baraga F.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Markovic>

Irena Marković

Pomen Baragovega misijonskega delovanja pri uresničevanju Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830

The Significance of Baraga's Missionary Work in the Implementation of the Indian Removal Act of 1830

Povzetek: Prispevek obravnava izselitveno politiko ZDA do indijanskih plemen vzhodno od reke Misisipi, ki je bila utemeljena z nakupom Louisiane leta 1803 in z izvajanjem »civilizacijskega načrta«. S tem načrtom so bili postavljeni temelji za politiko zvezne vlade do Indijancev in za njihovo izselitev zahodno od reke Misisipi. S sprejetjem Zakona o izselitvi Indijancev leta 1830 se je začelo obdobje sistematičnega nasilnega izseljevanja Indijancev zahodno od reke Misisipi, ki so bili deležni etnocidnih pritiskov takratne uradne ameriške politike. Leta izvajanja tega zakona se časovno prekrivajo z začetki delovanja slovenskega misijonarja in škofa Ireneja Friderika Baraga (1797–1868) med Indijanci. Uspeh njegovega delovanja in njegovih naslednikov se ne kaže le v širjenju krščanskega nauka in pismenosti med Otavci in Očipvejci, ampak tudi v njihovem prilaganju belskemu načinu življenja; prav zato vlada ZDA pretežnega dela teh dveh indijanskih plemen ni izselila zahodno od reke Misisipi na podlagi Zakona o izselitvi Indijancev leta 1830.

Ključne besede: ZDA, misijonar in škof Irenej Friderik Baraga, Otavci in Očipvejci, »civilizacijski načrt«, Zakon o izselitvi Indijancev iz leta 1830

Abstract: This article discusses the US relocation policy towards the Native American tribes living east of the Mississippi River, based on the purchase of Louisiana in 1803 and the implementation of the "civilization program." This program laid the basis for the federal government's policy towards the Indians and for their removal west of the Mississippi River. Indian removal Act of 1830 thus represents the beginning of a removal period – a systematic and violent deportation of Indian people from east of the Mississippi River to the lands west (Indian Territory) as a part of the official US policy. The years of implementation of this law overlap with the beginnings of the activities of the Slovene missionary and Bishop Irenaeus Frederic Baraga (1797–1868) among the Indian peoples. The success of his work and that of his successors does not appear only in the spread of Christianity and literacy between the Native American tribes Ottawa and Ojibwe, but also in their adaptation to the lifestyle of the white

settlers. This resulted in the decision of the US government not to follow the Removal Act regarding these two tribes and, therefore, not removing them west of the Mississippi River.

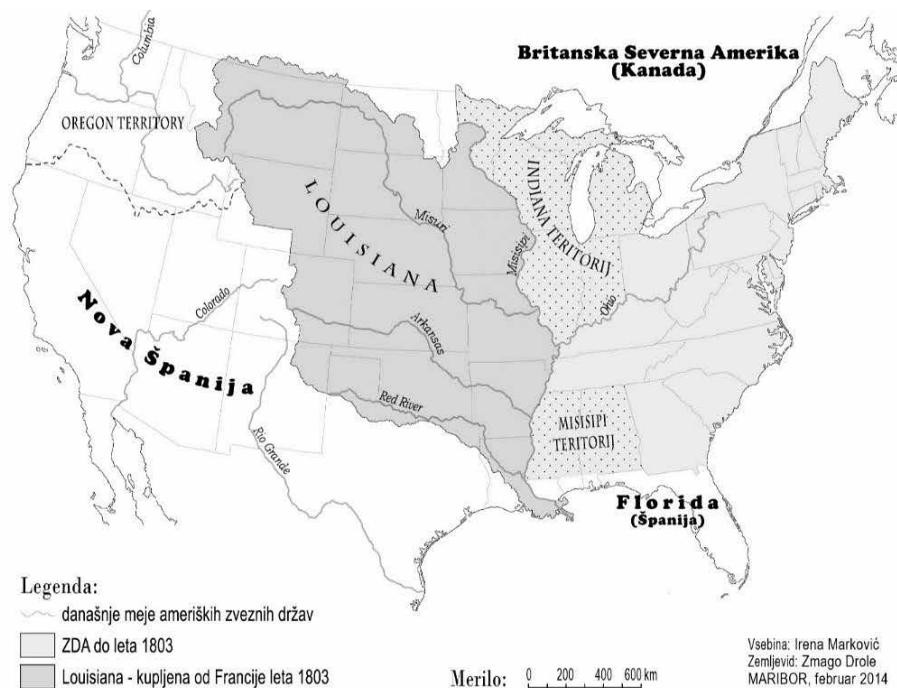
Key words: USA, missionary and Bishop Irenaeus Frederic Baraga, Native American tribes Ottawa and Ojibwe, "civilization program", Indian Removal Act of 1830

1. Uvod

Vse 19. stoletje trajajoči proces širitve ZDA na zahod Severne Amerike in integracija državnega ozemlja sta imela negativne posledice za severnoameriške Indijance. Širjenje ZDA na zahod severnoameriške celine je bilo povezano s preseljevanjem indijanskih plemen v skladu z Zakonom o izselitvi Indijancev (Indian Removal Act), ki ga je sprejel ameriški kongres leta 1830. Indijanci so bili žrtve namernega iztrebljanja, saj je bilo širjenje na zahod v interesu ameriške zvezne vlade, ki je s politiko sklepanja pogodb o nakupu zemljišč indijanska plemena izseljevala z njihovih tradicionalnih zemljišč v gorata območja zahodno od reke Misisipi. Proti etnocidni politiki zvezne vlade so bili voditelji indijanskih plemen brez moči, prav tako so bili nemočni proti izkoriščanju evropskih trgovcev s krznom. (Debo 1983, 101–117)

V prvi polovici 19. stoletja je imela trgovina s krznom pomemben vpliv na gospodarsko in politično dogajanje v ZDA ter na odnose med zvezno vlado in indijanskimi plemeni. V tem času so trgovino s krznom obvladovale pomembne trgovske družbe: Hudson Bay Company, North West Company in American Fur Company, ki so imele prvenstveno pravico za kupovanje kož pobitih divjih živali od Indijancev v zameno za industrijsko blago. Ta oblika trgovanja je bila njihov osnovni vir dohodka, ni pa ogrožala tradicionalnega načina življenja Indijancev, temveč jih je celo podpirala pri ohranjanju lova in ribolova. Hkrati je ekonomski koncept agrarne ekonomije v ZDA, ki ga je podpiral predsednik Thomas Jefferson (1743–1826) in so ga širile množice priseljencev iz Evrope, uničeval naravne razmere za preživljanje indijanskih nomadskih lovcev. Politiko naseljevanja evropskega prebivalstva na indijanskih območjih je zvezna vlada podpirala tudi z ugodnimi pogoji za nakup zemljišč na zahodu Severne Amerike. (Taylor 2006, 380–382; Land Act of 1820, 566–569)

Leta izvajanja Zakona o izselitvi Indijancev – to je pomenilo nasilni izgon ameriških Indijancev zahodno od reke Misisipi – se časovno prekrivajo z začetki Baragovega misijonskega delovanja med Otavci in Očipvejci na območju Great Lakes. Z vidika posledic tega zakona je prav delovanje slovenskega misijonarja in škofa Ireneja Friderika Baraga (1797–1868) med leti 1831–1868 prispevalo k dalj časa trajajoči fizični ohranitvi Otavcev in Očipvejcev na območju današnjih zveznih držav Michigan, Minnesota in Wisconsin. Baraga je s širjenjem krščanstva in pismenosti prispeval h kulturnemu in gospodarskemu razvoju Otavcev in Očipvejcev, zato vlada ZDA pretežnega dela teh dveh indijanskih plemen ni izselila zahodno



Zemljevid 1: Območje Louisiane leta 1803 (avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014).

od reke Misisipi. Po letu 1851 je zvezna vlada v Baragovih misijskih postajah začela ustanavljati indijanske rezervate in podprla prizadevanja katoliške Cerkve, da bi civilizirala in evangelizirala Indijance. (O'Connell 2009, 89–90; DA/ALSt, 1840, XIII, 39–42)

2. Zakon o izselitvi Indijancev zahodno od reke Misisipi

Idejne podlage izselitvene politike zvezne vlade do indijanskih plemen so bile utemeljene z nakupom Louisiane leta 1803 in z izvajanjem »civilizacijskega načrta«, ki je postal podlaga pri vzpostavljanju odnosov med zvezno vlado in indijanskimi plemeni. S tem načrtom je predsednik ZDA Thomas Jefferson (1801–1809) postavil temelje etničnega čiščenja Indijancev vzhodno od reke Misisipi, ki je bilo neposredno povezano s politiko zvezne vlade in z njenimi ukrepi zaradi belih priseljencev. Z nakupom Louisiane so ZDA pridobile skoraj celotno porečje reke Misisipi, vključno s pristaniščem New Orleans. Ameriški kongres je razglasil vse ozemlje zahodno od reke Misisipi, vključno z delom Skalnega gorovja, za državno posest. Intenzivno naseljevanje tega ozemlja je vlada ZDA podpirala z ugodnimi pogoji za nakup zemlje, tako da je uresničevala določila zakona iz leta 1820, ki je zniževal

ceno zemljišč. S tem ukrepom je zvezna vlada povečala nakup zemljišč in privabljala priseljence na zahodna območja ZDA. (NARA, Louisiana Purchase Treaty, 1803; Klemenčič 2011, 37)

Jefferson je za pridobitev indijanskega ozemlja in za naselitev belih naseljencev na ozemlju kupljene Louisiane julija 1803 predlagal »civilizacijski načrt«, ki je postal podlaga pri vzpostavljanju odnosov med zvezno vlado in indijanskimi plemeni. »Civilizacijski načrt« je vseboval naslednja določila:

- V stiku z Indijanci je treba ohraniti mir. Omejiti je treba uporabo vojaških utrd, s tem pa bi preprečili zlonamerne posege belih naseljencev in druge zlorabe Indijancev, ki bi lahko izzvale vojne med njimi. S tem bi zatrli tudi nastajajoče vstaje med indijanskimi plemeni.
- Spodbuditi je treba prosto prodajo viskija, ki jo javno podpirajo trgovine s krznom, da bi tako preprečili vpliv tujih (predvsem britanskih) trgovcev. Prodajo alkoholnih pijač bi zaupali predvsem poglavarjem plemen, ki bi bili tako pripravljeni prodati zemljišča za plačilo svojih obveznosti.
- Zaposeliti je treba indijanske nadzornike in agente pod vodstvom oddelka za vojno (War Department), prek katerih bi ohranili povezavo z indijanskimi plemeni in jih prepričali glede prodaje zemljišč.
- Ozemlje vzhodno od Misisipija bi pridobili s kupovanjem indijanskega ozemlja, s tem bi zmanjševali obseg njihovega ozemlja na območju med Misisipijem in Apalači.
- Indijanskim plemenom bi v zameno za zemljo vzhodno od območja reke Misisipi ponudili investicijsko blago; za preživetje bi jih izobrazili v evropskem načinu kmetovanja in jim dodelili državljanstvo ZDA.
- Tista indijanska plemena, ki bi zavrnila »civilizacijski načrt« kot edino alternativo za svoje preživetje, lahko zapustijo kupljeno ozemlje Louisiane in se odselijo na območje, kjer bodo lahko kot avtohtoni prebivalci svobodno živeli kot lovci na krzno, dokler njihovo ozemlje ne bo potrebno za naselitev belega prebivalstva.
- Ko se težave stopnjujejo do točke ogrožanja ali vojne, dobijo Indijanci zemljišča kot ceno za mir. (Horsman 1992, 105–113)

S tem načrtom so bili postavljeni temelji za politiko zvezne vlade do Indijancev in za njihovo izselitev zahodno od reke Misisipi. Cilj pogajanj z indijanskimi plemeni je bil, pridobiti ozemlja, pospešiti trgovsko izmenjavo in – kar je bilo najpomembnejše – zadržati zaveznitvo z indijanskimi plemeni, da ga ne bi sklenila z Britanci. Načrt za pridobitev indijanskega ozemlja vzhodno od Misisipija je predvideval tudi proces akulturacije indijanskih plemen, v katerem bi Indijanci opustili svojo kulturo, vero in način življenja s sprejemanjem zahodnoevropske kulture, krščanske vere in poljedelskega načina življenja. Jefferson je bil prepričan, da je poljedelstvo – in ne lov – resnična podlaga za razvoj civilizacije. Za Indijance ni

videl druge rešitve, kakor da postanejo podobni belim naseljencem. Poslal je številna pisma poglavarjem indijanskih plemen, v katerih jih je spodbujal, da bi se odpovedali nomadskemu načinu življenja in postali kmetovalci. S tem je uveljavljal stališče, da je treba indijanska plemena, ki se upirajo akulturaciji, prisilno odstraniti z njihovih tradicionalnih zemljišč in jih izseliti zahodno od reke Misisipi. (NARA, President Thomas Jefferson's confidential message to Congress concerning relations with the Indians, January, 18, 1803; Wallace 1999, 225–240)

Za uresničevanje »civilizacijskega načrta« je kongres leta 1819 sprejel Zakon o Indijanskem civilizacijskem skladu (The Indian Civilization Fund Act), ki je dovoljeval, da zvezna vlada financira program akulturacije med indijanskimi plemeni. Zakon je bil sprejet 3. marca 1819. Na podlagi tega zakona je kongres prvič odobril 10 000 dolarjev za uresničitev »civilizacijskega načrta« za Indijance, katerega cilje je zvezni vladi predstavil že Thomas Jefferson leta 1803. Predsednik ZDA James Monroe (1817–1825) se je odločil, da se iz Indijanskega civilizacijskega sklada financirajo misijonske družbe, ki so se že ukvarjale s kulturnim prilagajanjem Indijancev. Tako so protestantski misijonarji prejeli večino finančnih sredstev iz Indijanskega civilizacijskega sklada, saj je bilo takrat med indijanskimi plemeni najbolj razširjeno protestantsko misijonsko delovanje. S to novo obliko financiranja se je okrepilo misijonsko delovanje med Indijanci. Z ustanavljanjem novih šol in z organizacijo cerkvenega življenja so širili pismenost med Indijanci in jih posredno spodbujali v procesu zaščite njihovih ozemeljskih pravic proti vladi ZDA. (NARA, Indian Civilization Act of 1819, 516–517; Marković 2016, 663–674)

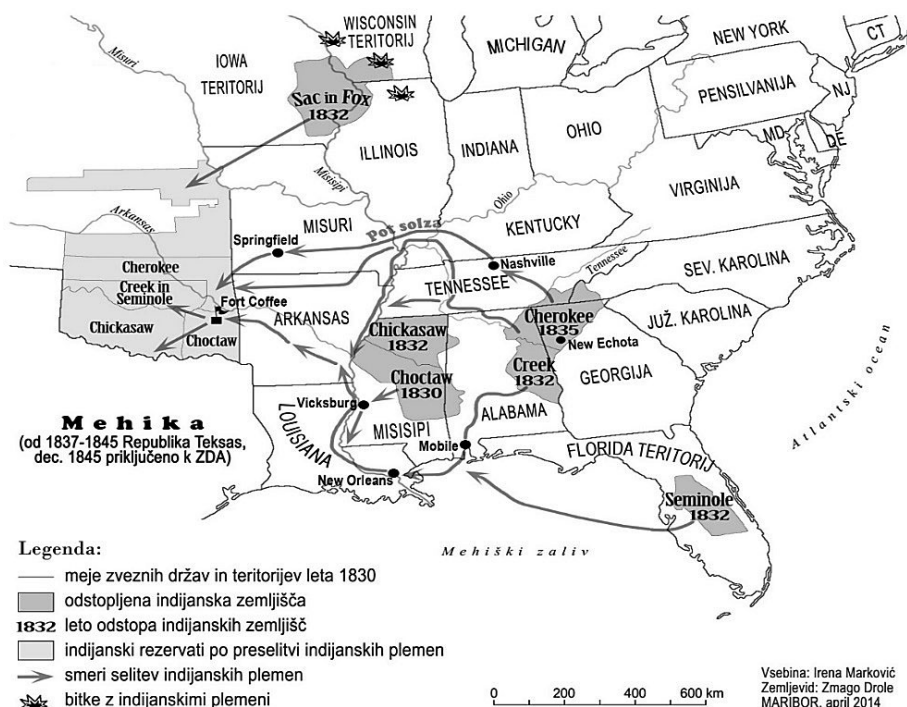
Za uveljavitev politike zvezne vlade do Indijancev je bil leta 1824 v okviru zveznega ministrstva za vojno ustanovljen Urad za indijanske zadeve (Bureau of Indian Affairs). Predstavniki tega urada kot zastopniki zvezne vlade so podpirali »civilizacijski načrt« in izselitev indijanskih plemen na območje zahodno od Misisipija. V kongresu so podpirali širitev misijonskega delovanja med indijanskimi plemeni in se zavzemali, da se zagotovijo finančna sredstva za ustanavljanje šol za Indijance, v katerih bi se osredotočili predvsem na poučevanje kmetijstva, gospodinjstva in krščanstva. Predstavniki Urada za indijanske zadeve so s sklepanjem pogodb z indijanskimi plemeni uresničevali izselitveno politiko vlade ZDA do Indijancev. Prek vladnih agentov je Urad za indijanske zadeve upravljal kmetijska zemljišča indijanskih plemen in imel nadzor nad izvajanjem trgovinskih odnosov in pogodb med zvezno vlado in indijanskimi plemeni. (Fixico 2012, 14–17)

V obdobju dveh predsedniških mandatov Andrewa Jacksona (1829–1837) se je s sprejetjem Zakona o izselitvi Indijancev leta 1830 začelo obdobje sistematičnega nasilnega izseljevanja indijanskih plemen zahodno od reke Misisipi, na območje današnje zvezne države Oklahome. Njegova administracija se je zavzemala za usklajeno sprejemanje predloga tega zakona, saj so imeli takrat demokrati večino v kongresu, zagovarjali pa so izselitev Indijancev zahodno od reke Misisipi. Tako je bil osnutek tega zakona, ki so ga predložili demokrati, glavna tema v senatu od 6. aprila 1830 do zadnjega glasovanja v kongresu, 28. maja 1830. Tako je v obeh domovih kongresa potekala razprava, na kateri so tehtali ustavne in moralne dileme Jacksonovega predloga. (Naylor 2008, 59)

Nasprotniki osnutka zakona so opozarjali, da je resnični problem zakona v razveljavitvi in prikrojitvi državnih pogodb s pogodbami Indijancev. Odločno so nastopali proti sprejetju tega zakona s podpisovanjem peticij in s pisanjem člankov v časopisih, v katerih so obsodili dejanja tistih, ki so želeli, da se kršijo pravice Indijancev v imenu ozemeljske širitve ZDA in suženjstva. Vztrajali so, da so Indijanci suverena etnična skupina, ki ima zakonsko pravico do svojega ozemlja, pridobljenega s številnimi pogodbami. Zagovarjali so stališče, da je izvajanje politike zvezne vlade glede izseljevanja indijanskih plemen škodljivo za proces akulturacije Indijancev, saj naj bi z izselitvijo ostali zunaj dosega vpliva evropske civilizacije. Poudarjali so, da zaradi nenehnih posegov belih naseljencev po indijanskih ozemljih sprejetje tega zakona ogroža obstoj indijanskih plemen. Opozarjali so, da je zvezna vlada dolžna priznati suverenost indijanskih plemen in njihovo pravico do ohranitve zemljišč v njihovi lasti. Vložili so amandmaje k temu zakonu, da bi zaščitili indijanska plemena vzhodno od reke Misisipi, če bi bil ta zakon sprejet. Hoteli so doseči, da bi vlada spoznala svoje obveznosti glede uresničevanja podpisanih pogodb z vsemi indijanskimi plemeni, ki bi se uprla izseljevanju, in bi zagotovila preseljenim plemenom njihovo stalno pravico do kateregakoli ozemlja na območju zahodno od reke Misisipi, ki jim je dano v zameno za njihove posesti vzhodno od Misisipija. Doseči so želeli tudi, da se vlada odreče vsem dejanjem preselitve, dokler kongres ne bo imel možnosti presoditi, ali so predlagana nova območja zahodno od Misisipija ustrezna za njihov način življenja. Toda te amandmaje so Jacksonovi podporniki zavrnil v obeh domovih. V senatu je za Zakon o izselitvi Indijancev leta 1830 glasovalo 28 senatorjev, proti pa jih je bilo 19. (Satz 2002, 295–298; Marković 2017, 77)

Kongres je 28. maja 1830 sprejel Zakon o izselitvi Indijancev. Zakon je uzakonil proces, v katerem je lahko predsednik indijanskim plemenom podelil zemljišča zahodno od reke Misisipi, potem ko so plemena potrdila, da bodo zapustila svoja ozemlja na območju vzhodno od reke Misisipi. S tem se je začel pritisk na indijanske voditelje, da so podpisovali pogodbe za izselitev. Za premestitev Indijancev in njihovo naselitev na novih ozemljih je zakon predvideval finančno pomoč in sredstva za življenje Indijancev v prvem letu njihove nastanitve. Določila zakona so dovoljevala predsedniku, da je zaščitil indijanska plemena na območju nastanitve pred motnjami drugih indijanskih plemen in belih naseljencev. Predsednik je nadziral, upravljal in skrbel za indijanska plemena v zvezni državi, v katero so se preselila. Sam zakon ni vseboval načrta za doseganje ciljev izseljevanja, je pa Jackson predložil smernice za izseljevanje indijanskih plemen, ki jih je uresničeval sam in tudi njegovi nasledniki. Jackson je želel doseči izselitev poceni, poudarek je bil na hitrosti in ekonomiji, kajti na humanost izselitve Indijancev se ni preveč oziral. S tem je omogočil tudi vojaško ukrepanje ZDA pri izselitvi Indijancev na območje današnje zvezne države Oklahome. (The Indian Removal Act of 1830, 411–418)

Skoraj vse izselitve so bile izvedene prisilno z vojaškim spremstvom in s kršitvijo dogovorjenih pogodb ter s prevarami zemljiških agentov. Jackson je v sedmih od svojih osmih letnih poročil kongresu namenil največjo pozornost politiki izseljevanja indijanskih plemen, ne da bi pri tem omenil Zakon o izselitvi Indijancev iz



Zemljevid 2: Območje izselitve Indijancev zahodno od reke Misisipi (avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014).

leta 1830. Jacksonova politika izseljevanja indijanskih plemen je bila med belimi naseljenci promovirana tako, da javnost v njej ni prepoznala nemoralnih dejanj zvezne vlade v odnosu do Indijancev. (Stewart 2007, 48–58)

3. Vpliv Baragovega misijonskega delovanja med Otavci in Očipvejci pri uresničevanju zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830

V 19. stoletju je katoliška Cerkev v ZDA doživljala razcvet tako po obsegu kakor pri širjenju oblik pastoralnega dela in pri vzpostavljanju odnosov z javno oblastjo. Izoblikovala je nekatere izvirne načine delovanja in sodelovanja laikov, čeprav je družba kot celota, predvsem na kulturnem področju, skozi 19. stoletje ohranila prevladujočo protestantsko podobo. Posamezni škofje so samoiniciativno pripravljali programe in vanje vključevali nekatere duhovnike, ki so odhajali kot misijonarji med Indijance. Ko je Baraga leta 1831 začel misijonsko delovati med Otavci v naselju Arbore Croche (današnje mesto Harbor Springs), je bil v ameriški katoliški Cerkvi čas vzpostavljanja in hitrega razmaha razgibane organizacijske strukture. Cerkev je potrebovala ljudi, ki bi bili velikopotezni v svojih načrtih, a se niso dali

zapeljati zunanjim dejavnostim, temveč so znali usklajevati vse razsežnosti cerkvenega življenja. Vendar pa so bili voditelji cerkvenih skupnosti pri realizaciji projektov odvisni od finančne pomoči misijonskih družb iz Evrope. Pri tem jih je podpirala tudi Leopoldinina ustanova, ki je nastala leta 1829 na Dunaju in je delovala do leta 1914. Ta ustanova je podpirala dejavnost katoliških misijonov v ZDA in delovanje slovenskih misijonarjev. V njej je Baraga našel močno oporo, saj je zanj zbiral denarno pomoč, organizirala dopisovanje in finančno podpirala tiskanje njegovih knjig. Pri tem se je cincinnatijska škofija zavedala svoje odgovornosti do staroselcev, saj so med njimi začenjale širiti pastoralno delo tudi druge krščanske denominacije. (Kolar 1998, 90–91; Klemenčič 2017, 687–701)

Baraga se je ob prihodu v ZDA vključil v škofijo Cincinnati, ki je bila ustanovljena leta 1821 in je obsegala celotno ozemlje zvezne države Ohio. Škofijo je do leta 1832 vodil škof Edward Dominic Fenwick (1768–1832), njegov generalni vikar pa je bil Friderick Résé (1791–1871), ki je za seznanjanje Evrope z verskimi in gospodarskimi razmerami v škofiji Cincinnati pripravil več knjig in jih pošiljal Leopoldinini ustanovi. Leta 1850 je škofija Cincinnati postala nadškofija, naslednje leto je dobila visoko teološko šolo, ki je postala znana tudi zaradi prvega katoliškega časopisa v ZDA, z naslovom *Der Wahrheitsfreund*, izhajati pa je začel v nemščini leta 1837. Kot tednik je izhajal v Cincinnatiju med letoma 1837 in 1908 (Kolar 1999, 41–53). Baragovo vključitev v škofijo Cincinnati je prvi katoliški časopis v ZDA opisal z naslednjimi besedami:

»Friderik Baraga je stopil na ameriška tla v trenutku verske ekspanzije; v trenutku, ko bi skrb za zunanje strukture lahko zasenčila ali celo zadušila globoke duhovne probleme naraščajočega organizma, to se pravi probleme, ki često uidejo površnemu opazovalcu, a večkrat pogojujejo njegovo eksistenco.« (Baraga 1990, 41)

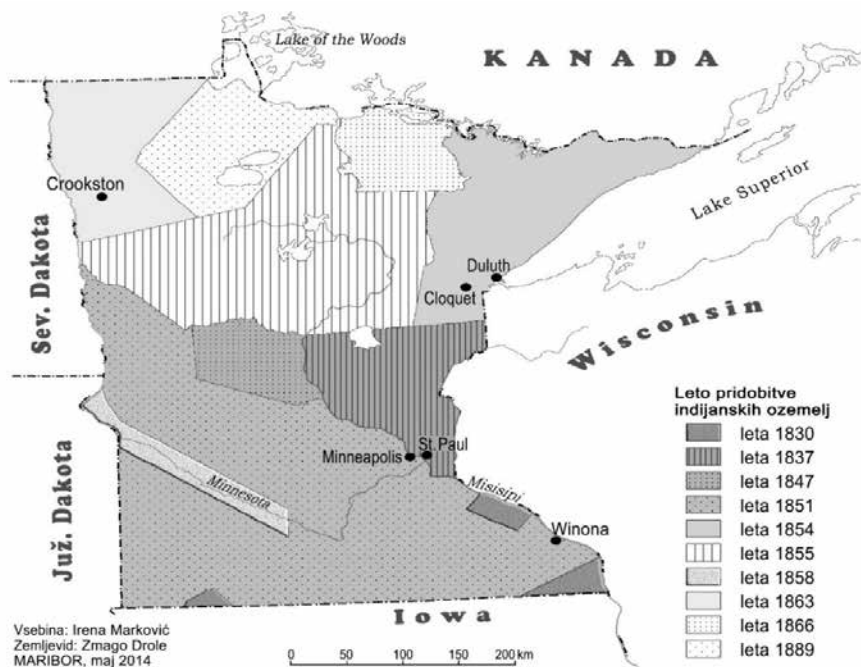
Leta izvajanja Zakona o izselitvi Indijancev (1830–1838) se časovno prekrivajo z začetki Baragovega misijonskega delovanja v današnjih zveznih državah Michigan, Minnesota in Wisconsin. Baraga je z akulturacijo in s širjenjem krščanskega nauka spreminjal njihove navade, vsakodnevno življenje ter njihove norme in vrednote. Ob tem so se Otavci in Očipvejci umikali iz izoliranih skupnosti, opuščali so nekatere prvine svoje izvirne kulture in v procesu kulturnega prilagajanja sprejemali nekatere prvine evropske kulture. Na podlagi spremenjenih življenjskih razmer so se iz razpršenih naselij ob rekah preselili v stalna in strnjena naselja na misijonskih postajah na območju jezer Great Lakes. (Marković 2015, 127–148)

V procesu akulturacije so spreminjali tudi verske običaje, vedenja in navade, da so lažje preživeli ob stiku z belimi naseljenci. Postali so trezni, delavni poljedelci in obrtniki, ki so skrbeli za svoje lastno preživetje in prodajali agrarne presežke belim priseljencem. O tem priča naslednji zapis:

»Način življenja spreobrnjenih divjakov te misijonske postaje in posebej v župnijski vasi sami (Arbre Croche) je zdaj zelo podoben načinu življenja belcev. V župnijski vasi je zdaj že 36 dograjenih hiš, ki so sicer samo iz lesa,

ampak zato trdne in v njih se da dobro stanovati. Gradnja številnih drugih hiš je že na poti, tako da bo župnijska vas že kmalu imela 50 hiš. Tudi v družničnih vaseh začenjajo spreobrnjeni divjaki (Otavci) graditi uporabne hiše namesto svojih revnih koč, in tako bo tudi kmalu vsakdanji blagor, ki ga prinaša krščanstvo ljudem, vedno bolj viden. Divjaki naselja Arbre Croche se zdaj vsi ukvarjajo s poljedelstvom. /.../ Prst te pokrajine vendar ni posebej rodovitna, ker je preveč peščena, zato sejejo le koruzo, stročnice in krompir kot tudi buče, ki so zelo okusne. Koruzo morajo ob pomanjkanju mlinov sami zdrobiti, kar potem skuhamo v kašo. V vseh vaseh imajo svinje in perutnino in v nekaterih najdemo tudi krave in konje. Slednje pa uporabljajo samo za potovanja. Poti so še preslabe, da bi jih uporabljali z vozovi, in njihova polja ležijo na jasah, kjer so posekali drevesa, ter so še premalo očiščena štorov, da bi jih lahko obdelali s plugom. Toda tudi to bo kmalu možno. Najprej je treba narediti tisto, kar je nujno, in to je treba dobro premisliti in udejanjiti. Ker v celotnem misijonskem prostoru ne živi noben mojster, tudi tu ni obrtnikov. Svoja oblačila in čevlje sami izdelujejo; indijanske ženske so zelo spretno v tem. Slednje tudi strojijo kožuhe srn in jelenov, ki jih usmrtijo njihovi moške na lovu, in iz tega naredijo čevlje. /.../ Ribolov je tudi eden virov njihove prehrane. Območje Lake Michigan je zelo bogato z ribami, zato živijo vsi divjaki tega misijonskega območja ob jezeru in vzdolž rek. Nihče ne živi v notranjosti dežele. Donosen vir pridelovanja je sladkor, ki je pridobljen iz soka sladkornih dreves, sicer ni bel, vendar je skoraj tako okusen kot beli.« (DA/ALSt., 1834, VII, 17–22)

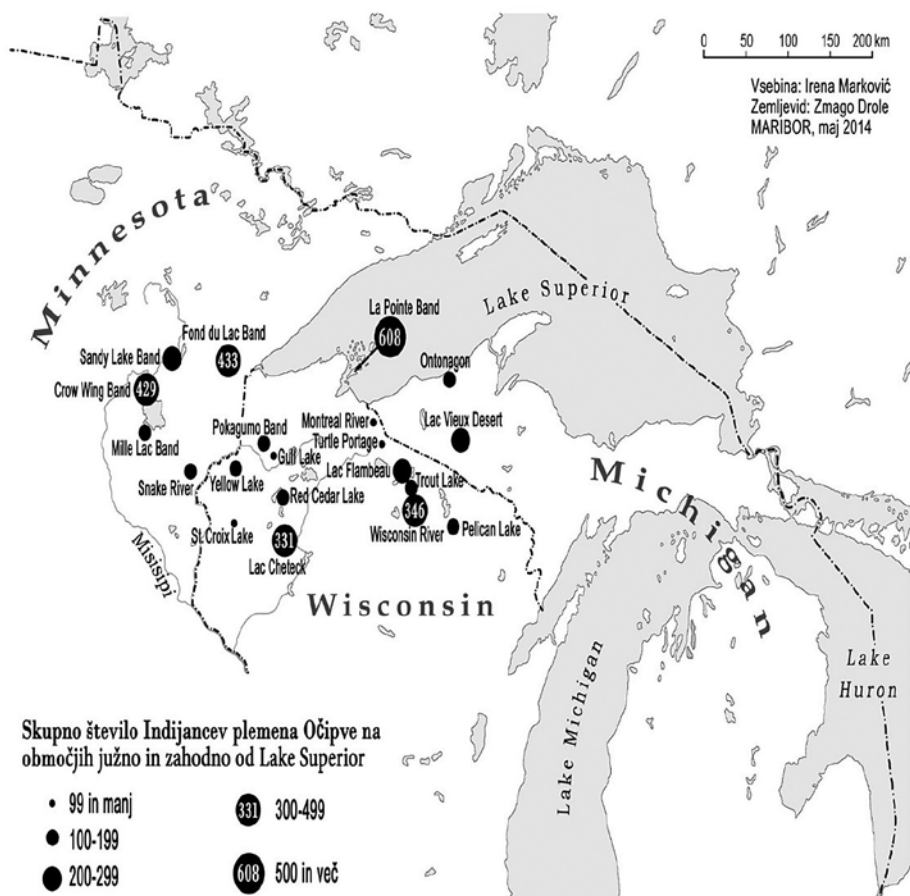
V skladu z določili Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830 je bila leta 1836 v Washingtonu sklenjena pogodba med vlado ZDA in predstavniki Otavcev in Očipvejcev. S to pogodbo so odstopili ZDA ozemlje, ki danes obsega 37 % ozemlja današnje zvezne države Michigan. Hkrati pa so Indijanci na tem območju obdržali pravico do ribolova in jo razširili na območje jezer Great Lakes. Podjetje American Fur Company je preselilo sedež podjetja v La Pointe in na območju jezera Lake Superior reorganiziralo ribolovno dejavnost. Z reorganizacijo ribolova so bile ustanovljene nove podružnice podjetja American Fur Company za zbiranje rib v sodih, ki so jih odkupovali od Očipvejcev. Novoustanovljene podružnice ob jezeru Lake Superior so bile: La Pointe, Grand Portage, Fond du Lac in Isle Royale. V skladu s to pogodbo je vlada ZDA vsem tistim Otavcem in Očipvejcem, ki so v procesu Baragovega misijonskega delovanja spremenili način življenja – to pomeni, da so od lova prešli k poljedelstvu, postali poljedelci in obrtniki ter skrbeli za svoje lastno preživetje –, dala državljske pravice in enakopravnost z belimi naseljenci. S to pogodbo je zvezna vlada tudi opredelila način kulturnega prilagajanja Otavcev in Očipvejcev in odprla dve kovaški trgovini, eno na misijonski postaji ob reki Grand River, drugo pa v Sault Ste. Marie. Na obeh misijonskih postajah so bili na voljo sodni tolmači ter kmetje in njihovi pomočniki, ki so v procesu akulturacije spremenili način življenja Indijancev. (Treaty With The Ottawa, Etc. 1836, 451–456; Treaty With The Chippewa 1836, 461–462)



Zemljevid 3: Ozemlja, ki so ga ZDA pridobile s pogodbami z Indijanci (avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014).

Z določili Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830 je bila na območju današnjega mesta Mendota v današnji zvezni državi Minnesota leta 1837 podpisana pogodba med vlado ZDA in Očipvejci. V skladu z določili te pogodbe so Očipvejci odstopili tretjino ozemlja na severu v današnji zvezni državi Wisconsin in več kot tri milijone hektarjev zemljišč med rekama St. Croix in Misisipi ter ozemlje južno od jezera Mille Lacs Lake, ki danes sodi k zvezni državi Minnesoti. Z odstopom teh zemljišč je zvezna vlada pridobila pravice do izkoriščanja borovih gozdov na območju Wisconsina, ki jih je potrebovala pri gradnji stanovanj za naraščajoče prebivalstvo v današnjih mestih St. Louis v današnji zvezni državi Missouri in Cleveland v današnji zvezni državi Ohio. (Treaty With The Chippewa, 1837, 501–502; Kolar 2015, 105–126)

Leta 1842 je bila v La Pointu v današnji zvezni državi Wisconsin sklenjena pogodba med vlado ZDA in predstavniki Očipvejcev, ki so živeli na območju jezera Lake Superior in reke Misisipi. S to pogodbo so ZDA pridobile lastništvo nad ozemljem severnega dela današnje zvezne države Wisconsin in zahodnega dela Upper Peninsula v Michiganu. Indijancem plemena Očipva, ki so živeli v Baragovih misijskih postajah (1835–1843) in napredovali v smislu akulturacije, je vlada ZDA dala enakopravnost z belimi priseljenci, vendar pa si je pridržala vsestranski nadzor nad njimi. Na območju La Pointa je Agencije za indijanske zadeve leta 1843 izdala prvi natančni popis števila Očipvejcev, ki so živeli južno in zahodno od jeze-



Zemljevid 4: Geografska razprostranjenost Očipvejcev na območju jezera Lake Superior (avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014).

ra Lake Superior, in to na podlagi podatkov o izplačanih rentah o odstupu zemljišč iz leta 1837 in iz leta 1842. Glede na te podatke je leta 1843 živel na območju južno in zahodno od jezera Lake Superior 5285 Očipvejcev. Najštevilnejši so bili Očipvejci z območja La Pointa in iz naselij Fond du Lac in Crow Wing v današnji zvezni državi Minnesoti. V vseh treh naseljih je bilo veliko potomcev iz mešanih zakonov z belimi priseljenci, ko so se naselili na območju severnega Wisconsin in Minnesote. Tam so bila bogata nahajališča železove rude v tako imenovanem »železnem okrožju« (Iron Range). (Treaty With The Chippewa 1842, 542–545; Klemenčič 2013, 621–637; Danzinger 1979, 78–79)

Območje celotne obale jezera Lake Superior, severovzhodno območje jezera Lake Michigan in del območja jezera Lake Huron, kjer so takrat živela indijanska plemena, so bili izrazito misijonski. Po letu 1851, ko je kongres sprejel Zakon o prisvojitvi indijanskih ozemelj (Indian Appropriations Act), s katerim je zvezna vlada pravno pri-

znala ustanavljanje indijanskih rezervatov na območju ZDA in podpirala prizadevanja katoliške Cerkve, da bi Indijance »civilizirala«, pa misijonsko delovanje med Indijanci ni bilo več usmerjeno samo v širjenje krščanskega nauka. Širjenje pismenosti med Otavci in Očipvejci, ki so živeli v rezervatih na območju današnjih zveznih držav Michigan, Wisconsin in Minnesota, je bilo treba nadaljevati, da bi jih v kulturnem in gospodarskem življenju približali ravni belih priseljencev. Leta 1854 je vlada ZDA v La Pointu sklenila pogodbe z Očipvejci, ki so živeli na območju jezera Lake Superior in reke Misisipi. Po ratifikaciji pogodbe leta 1855 je zvezna vlada začela na Baragovih misijonskih postajah ustanavljati manjše rezervate za Očipvejce, ki so bili razpršeno naseljeni v severovzhodni Minnesoti, na severu zvezne države Wisconsin in na polotoku Upper Peninsula Michigan. V rezervatih je zvezna vlada nadaljevala proces akulturacije njihovega načina življenja, zato je po letu 1855 ustanavljala rezervate na območjih njihovih tradicionalnih bivališč in jih izobraževala v poljedelstvu in obrti. (Treaty With The Chippewa, 1854, 648–651; DA/ALSt., 1852, XXIV, 93–95)

4. Sklep

Thomas Jefferson je s »civilizacijskim načrtom« postavljal temelje etničnega čiščenja Indijancev vzhodno od reke Misisipi, ki pa je bilo neposredno povezano s politiko zvezne vlade in z njenimi ukrepi zaradi belih priseljencev. Zato so bili Jeffersonovi cilji v odnosu do Indijancev enaki politiki poznejšega predsednika ZDA Andrewa Jacksona, to je, politiki izseljevanja indijanskih plemen zahodno od reke Misisipi, ki jo je uresničila zvezna vlada leta 1830 s sprejetjem Zakona o izselitvi Indijancev.

Ob 150-letnici Baragove smrti lahko poudarimo, da je z organizacijo cerkvenega življenja, s pripravo in tiskanjem knjig v njihovem jeziku med Otavci in Očipvejci širil pismenost in jih spodbujal k čim večji neodvisnosti, s katero bi bili učinkovitejši pri zaščiti ozemeljskih pravic proti vladi ZDA. Baraga je s svojim delovanjem posredno nastopal proti zvezni vladi, zato tudi vlada ZDA pretežnega dela Otavcev in Očipvejcev ni izselila zahodno od reke Misisipi, kakor je predvideval Zakon o izselitvi Indijancev iz leta 1830.

Kratika

B – Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich (letna poročila Leopoldinine ustanove).

Reference

Arhivski viri

DA/ALSt – Diözesanarchiv der Erzdiözese Wien, Abteilung Leopoldinen-Stiftung [Škofijski arhiv nadškofije na Dunaju, Oddelek za Leopoldinino ustanovo].

— — —. 1834. B. VII, heft 17–22: Von unferem, auch im Fache der Berichterfattung unermüd lichen Missionär, dem Hrn. Baraga, find uns die nachfthenden vier Briefe, mit neuen, alle Freunde der Sache Gottes erfreuenden Notizen zugekommen, die wir der Reihe nach

unferen Lefern mit zutheilen uns zur Pflicht machen, Arbre Croche den 25. August 1833.

- . 1840. B. XIII, heft 39–42: Schreiben des Herrn Friedrich Baraga an die Central- Direktion der Leopoldinen-Stiftung in Wien. Mission zum heil. Joseph am See Superior den 25. Jänner 1839.
- . 1852. B. XXIV, heft 93–95: Friedrich Baraga. Miffionär. Schreiben deffelben Miffionärs aus L'Anse (Lac Superior) an S. Fürfliche Gnaden. den Hochwürdigfen. Hochgebornen Herrn Fürfterzbifchof in ien. L-Anse. Lac Superior. am 2. April 1851.

Land Act of 1820. The Library of Congress, Primary Documents in American History, A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional Documents and Debates, 1774–1875 Statutes at Large, 16th Congress, 1st Session, 566–569. <http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llsl&fileName=003/llsl003.db&recNum=607> (pridobljeno 26. 6. 2018).

NARA – National Archives and Records Administration.

- . 1803. Louisiana Purchase Treaty. https://www.archives.gov/exhibits/american_originals_iv/sections/louisiana_purchase_treaty.html (pridobljeno 23. 6. 2018).
- . 1803. President Thomas Jefferson's confidential message to Congress concerning relations with the Indians, January, 18, 1803. <https://www.archives.gov/historical-docs/todays-doc/?dod-date=118> (pridobljeno 21. 6. 2018).
- . 1819. Indian Civilization Act of 1819. <https://govproject.org/2015/09/09/indian-civilization-act-of-1819/> (pridobljeno 20. 6. 2018).

The Indian Removal Act of 1830, The Library of Congress, A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional Documents and Debates, 1774–1875 Statutes at Large, 21st Congress, 1st Session, 411–418. <https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llsl&fileName=004/llsl004.db&recNum=458> (pridobljeno 28. 6. 2018).

Treaty With The Ottawa, Etc. 1836. Indians Affairs: Laws and Treaties. Zv. 2, Treaties 451–456. <https://dc.library.okstate.edu/digital/collection/kapplers/id/26292> (pridobljeno 23. 6. 2018).

Treaty With The Chippewa. 1836. Indians Affairs: Laws and Treaties. Zv. 2, Treaties 461–462. <https://dc.library.okstate.edu/digital/collection/kapplers/id/26303> (pridobljeno 19. 6. 2018).

Treaty With The Chippewa. 1837. Indians Affairs: Laws and Treaties. Zv. 2, Treaties 501–502. <https://dc.library.okstate.edu/digital/collection/kapplers/id/26342/rec/1> (pridobljeno 23. 6. 2018).

on/kapplers/id/26342/rec/1 (pridobljeno 23. 6. 2018).

Treaty With The Chippewa. 1842. Indians Affairs: Laws and Treaties. Zv. 2, Treaties 542–545. <https://dc.library.okstate.edu/digital/collection/kapplers/id/26383> (pridobljeno 22. 6. 2018).

Treaty With The Chippewa. 1854. Indians Affairs: Laws and Treaties. Zv. 2, Treaties 648–651. <https://dc.library.okstate.edu/digital/collection/kapplers/id/26489> (pridobljeno 20. 6. 2018).

Druge reference

Baraga, Friedrich. 1990. *The Diary of Bishop Frederic Baraga First Bishop of Marquette, Michigan.* Detroit: Wayne State University Press.

Danzinger, J. Edmund. 1979. *The Chippewas of Lake Superior.* Norman: University of Oklahoma Press.

Debo, Angie. 1983. *A History of the Indians of the United States.* Norman: University of Oklahoma Press.

Fixico, L. Donald. 2012. *Bureau of Indian Affairs.* Santa Barbara, Calif: Greenwood.

Horsman, Reginald. 1992. *Expansion and American Indian Policy, 1783–1812.* Norman, London: University of Oklahoma Press.

Klemenčič, Matjaž. 2017. Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:687–701.

---. 2013. Jurij Trunk: duhovnik, narodni buditelj, publicist, izseljenec. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 13, št. 2/3:621–637.

---. 2011. *Zgodovina skupnosti slovenskih Američanov v Pueblu, Kolorado.* Maribor: Mednarodna založba oddelka za slovanske jezike in književnosti; Ljubljana: Filozofska fakulteta, Inštitut za narodnostna vprašanja.

Kolar, Bogdan. 2015. Slovenian members of religious orders and communities in the United States as a link between the Catholic community in Slovenia and in the United States. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 15, št. 1:105–126.

---. 1999. Cerkevno-zgodovinski kontekst začetkov Baragovega misijonskega dela. V: *Baraga in Trebnje: predavanja na Baragovem simpoziju v Trebnjem, 9. januarja 1998*, 41–53. Trebnje: Občina, Baragov odbor.

---. 1998. *Na misijonskih brazdah Cerkev: oris zgodovine slovenskega misijonstva.* Celje: Mohorjeva družba.

- Markovič, Irena.** 2017. *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci*. Celovec: Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik; Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.
- —. 2016. *Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA*. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:663–674.
- —. 2015. Baraga's and Pirc's missionary letters as a source for knowledge of the United States of America and Indians in Slovenia. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 15, št. 1:127–148.
- Naylor, Elaine.** 2008. *The Jacksonian Frontier. V: Jacksonian and Antebellum Age: People and Perspectives*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, št 1:59.
- O'Connell, R. Marwin.** 2009. *Pilgrims to the Northland: The Archdiocese of St. Paul, 1840–1962*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Satz, N. Roland.** 2002. *American Indian Policy in the Jacksonian Era*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Stewart, Mark.** 2007. *The Indian Removal Act: Forced Relocation*. Minneapolis, Minnesota: Compass Point Books.
- Taylor, Alan.** 2006. *The Divided Ground: Indians, Settlers and the Northern Borderland of the American Revolution*. New York: Alfred A. Knopf.
- Wallace, J. F. Anthony.** 1999. *Jefferson and the Indians: The Tragic Fate of the First Americans*. Cambridge; Massachusetts; London; England: The Belknap of Harvard University Press. <https://doi.org/10.1086/ahr/105.4.1302>

Matjaž Klemenčič, David Hazemali in Matevž Hrženjak
**Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v
 Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino¹**

*The History of the Slovene Parish of the Sacred Heart
 of Jesus in Barberton, Ohio*

Povzetek: V prispevku je obravnavana zgodovina slovenske etnične župnije presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, ki so jo ustanovili tam živeči člani slovenske priseljske skupnosti. Prispevek temelji na izčrpnem arhivskem gradivu clevelandske škofije in na znanstveni literaturi. Slovenska priseljska skupnost v mestu Barberton, Ohio, je postala konec drugega desetletja 20. stoletja številčno in finančno dovolj močna, da je lahko podprla ustanovitev etnične župnije. V 85-letni zgodovini te barbertonske župnije je tamkajšnjim faranom uspelo zgraditi tri cerkve in župnijsko šolo, v župniji pa se je izmenjalo dvanajst duhovnikov; od tega jih je imelo enajst slovenske korenine. Župnija je bila skupaj s tamkajšnjim slovenskim narodnim domom središče slovenske narodnostne in kulturne dejavnosti v mestu. Z njeno pomočjo se je slovensko-ameriška skupnost v mestu obdržala do današnjih dni. Zaradi spremenjenih razmer – amerikanizacija potomcev tretje in četrte generacije – je župnija presvetega Srca Jezusovega začela izgubljati etnično naravo, v začetku 21. stoletja pa je ob združitvi s tamkajšnjo poljsko etnično župnijo prenehala obstajati. Takšno usodo posameznih etničnih župnij lahko zasledimo tudi v nekaterih drugih do sedaj raziskanih slovenskih naselbinah v ZDA.

Ključne besede: Barberton, presveto Srce Jezusovo, etnična župnija, clevelandska škofija, farni odbor, barbertonski Slovenci, Združene države Amerike

Abstract: This article deals with the history of the Slovene ethnic parish of the Sacred Heart of Jesus in Barberton, Ohio, founded by the members of the Slovene immigrant community of Barberton. It is based on exhaustive archival sources of the Cleveland Diocese and the newest scholarly literature. The Slovene immigrant community in Barberton, Ohio, became numerous and financially strong enough at the end of the second decade of the 20th century to support the establishment of an ethnic parish. In the 85-year history of the

¹ Prispevek je nastal v okviru programa P6-3072, ki ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Slovene ethnic parish in Barberton, the local parishioners managed to build three churches and a parish school, with 12 priests in succession, 11 of which were of Slovene descent. The parish, along with the Slovene national home in Barberton, was the center of Slovene ethnic and cultural activities in the city. The parish, together with other ethnic institutions, enabled for the preservation of the Slovene-American community in the city to the present day. Due to altered circumstances – the Americanization of the 3rd and 4th generation of Slovene immigrants – the parish of the Sacred Heart of Jesus began to lose its ethnic character, and at the beginning of the 21st century it merged with the Polish ethnic parish, thus ceasing to exist. Such fate of individual ethnic parishes is also that of some other researched Slovene settlements in the United States.

Keywords: Barberton, Sacred Heart of Jesus, ethnic parish, Cleveland Diocese, parish pastoral council, Slovenes of Barberton, United States of America

1. Uvod

Tridentinski koncil (1545–1563) je spodbudil prenovno katoliške pastoralne dejavnosti in za nekaj stoletij zakoličil stališča katoliške Cerkve do sveta, do družbe in do drugih krščanskih veroizpovedi. Na tem koncilu je bilo sprejeto tudi stališče, naj vsak katoličan pripada neki določeni teritorialni župniji. To stališče je bilo za ZDA, ki so sprejele več milijonov evropskih katoličanov, tudi Slovencev, težko uresničljivo. Potreba po duhovni oskrbi je bila velika, enako so bile tudi široko odprte možnosti za delovanje katoliške Cerkve, to pa je bilo v tedanji Evropi prej izjema kakor pravilo (Kolar 2015, 105). Razlike med priseljenimi pripadniki različnih evropskih narodov so bile pogosto nepremostljive, zato so z ustanovitvijo filadelfijske župnije Svete Trojice leta 1788 v ZDA začele nastajati etnične župnije (Matovina 1999, 46).

Na katoliškem kongresu družb sv. Rafaela v Luzernu so leta 1890 razpravljali o razlogih za izgubljanje katoliške vere med priseljenci v Severni Ameriki. Rezultat je bil Luzernski memorandum, ki ga je predstavnik nemške Rafaelove družbe Peter Paul Cahensly dne 16. aprila 1891 predal papežu Leonu XIII (1810–1903). Memorandum je med drugim zahteval ustanavljanje posebnih etničnih far; nastavitvev župnikov iste narodnosti, kakor so ji pripadali farani; ustanovitev posebnih etničnih šol, tudi tam, kjer število faranov ni zadoščalo za ustanovitev ločenih far; enakopravnost za duhovnike vseh narodnosti; ustanavljanje katoliških bratskih podpornih organizacij; papeževo podporo vzgoji misijonarskih duhovnikov za delovanje v ZDA in ustanavljanje družb sv. Rafaela v evropskih državah (Meng 1946, 403–407). Memorandum je povzročil nemir v hierarhiji katoliške Cerkve v ZDA, saj so iskali odgovor na vprašanje, zakaj se katoliški priseljenci niso najprej obrnili nanje in ne neposredno na papeža. V tem času je bilo za ameriške Slovence, ki so bili praktično vsi verni (pomembnejša sekularizacija nastopi v slovenskem etničnem prostoru šele med obema vojnama (Lavrič in Friš 2018, 43)), pomembno

delovanje škofa Johna Irelanda (1838–1918) iz St. Paula, ki je podpiral amerikanizacijo katoliške Cerkve v ZDA. Tako je v Minnesoti na nemške župnije pogosto nastavljal slovenske duhovnike, ki so znali nemški jezik (O'Connell, 1988).

Etnične župnije so bile sprva zatočišča za priseljence. V 20. stoletju so postale središča za integracijo v novonastajajočo ameriško družbo. Obrnjeni proces je ameriške katoličane, med njimi več stotisočev ameriških Slovencev, katerih priseljevanje je doseglo višek v začetku 20. stoletja (Friš 2005, 458), zajel v drugi polovici 20. stoletja. Tedaj so se morale etnične župnije v luči večanja prevlade ameriške identitete vernikov združevati med seboj, s tem pa se jim je povrnila njihova teritorialna narava. Združevanju posameznih etničnih župnij lahko sledimo v slovenskih naselbinah od Leadvilla in Rock Springsa do San Francisca (Klemenčič, 1999). V tej študiji opisujemo nastanek in razvoj slovenske župnije presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, v ameriški zvezni državi Ohio, ter njeno vlogo in pomen za ameriške Slovence, živeče v Barbertonu in okoliških krajih. Študija temelji na izčrpnem arhivskem gradivu in na znanstveni literaturi.

2. Slovenska skupnost v Barbertonu in ustanovitev svoje lastne etnične župnije

Nastanek slovenskih naselbin se je dogajal hkrati s sklepnim obdobjem delovanja slovenskih misijonarjev v Severni Ameriki med indijanskimi plemeni (Marković 2015; Klemenčič 2015). Mnogi slovenski duhovniki so se odzvali želji slovenskih Američanov, da bi med njimi delovali duhovniki slovenskega izvora. Posebno obliko organiziranosti tako slovenske kakor tudi drugih izseljenskih skupnosti v ZDA pomenijo etnične župnije, katerih nastanek je, kakor smo nakazali, konec 19. stoletja podpirala tudi katoliška Cerkev (Klemenčič 2017, Klemenčič 2013; Kolar 1998, 56). V Barbertonu, ki leži 58 kilometrov južno od Clevelanda, je v drugem desetletju 20. stoletja začela slovenska skupnost izražati želje in zahteve po ustanovitvi svoje lastne etnične župnije, v kateri bi deloval slovenski duhovnik.

Vincent Lauter, eden od aktivnih članov slovenske skupnosti v Barbertonu, v svojih neobjavljenih spominih piše, da je bil prvi Slovenec v Barbertonu Anton Štrukel (Lauter 1994, 4), ki pa naj bi prispel v mesto že kmalu po njegovi ustanovitvi, leta 1891. Med prvimi slovenskimi priseljenci v Barbertonu so omenjeni še: Alex in Uršula Dormiš, Martin Možek, Martin Žagar, Jernej, Franka in Anton Gerbec, Frank Tonja, Joseph Hiti, Joseph Podpečnik, Matija Kramar in Tom Pavlič. Prvi Slovenci so se naselili v soseski Snydertown, pozneje pa je središče slovenske naselitve postal zahodni del mesta, imenovan Wolf Creek (Slovenci v Barbertonu si ustanove lastno župnijo 1940, 110). Ko je slovenska skupnost postala številčnejša, so začeli barbertonski Slovenci ustanavljati prva društva slovenskih bratskih podpornih organizacij. Tu so delovale podružnice skoraj vseh slovenskih bratskih podpornih organizacij. V naselbini je obstajala tudi podružnica Jugoslovanske socialistične zveze (Richardson 1989, 7; Gabrosek 2004, 1–5). Posebej aktivna je bila Slovenska moška zveza, ki je bila ustanovljena leta 1938. O tem priča naslednji zapis:

»Nedavno v Barbertonu ustanovljena Slovenska moška zveza je začela dobivati veje in ustanavljajo se podružnice. V Chicagu je bila ustanovljena prva podružnica, ki je dobila št. 2. Originalna postavka v Barbertonu ima številko 1. V sredo 13. julija pa se vrši v Slovenskem domu na Holmes Ave, ustanovna seja za podružnico št. 3. Priglasilo se je že 18 mož in fantov. Kdor hoče biti med ustanovnimi člani, naj pride v sredo večer na sejo v Slovenski dom ob osmih zvečer.« (Slovenska moška zveza 1940, 1)

Po letu 1910 so pripadniki slovenske skupnosti v Barbertonu začutili potrebo po ustanovitvi svoje lastne župnije. Za slovenske vernike je bila ustanovitev nove župnije in zgraditev cerkve zahteven projekt, saj je sama gradnja pomenila velik strošek, poleg tega pa so morali za ustanovitev župnije dobiti tudi dovoljenje clevelandskega škofa Johna Patricka Farrellyja (1856–1921), ki je njihove prošnje sprva zavračal. Pri tem se je skliceval na pomanjkanje slovenskih duhovnikov v clevelandski škofiji (ACD, fond: Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1917–1920, Farrelly, Slovenci škofu, september 1916; oktober 1916; januar 1917; september 1916; januar 1918). Barbertonski Slovenci so na prvem sestanku leta 1916 izvolili člane cerkvenega odbora, ki naj bi vodili postopek za ustanovitev župnije in zgraditev cerkve. Izvoljeni so bili John Ujčič, Joseph Lekšan in Anton Okoliš, ki so bili delavci v tovarni Pittsburgh Plate Glass Company. Predtem so verniki na škofa Farrellyja naslovili prošnjo za ustanovitev župnije, ki jo je škof zavrnil z obrazložitvijo, da v naselbini že deluje slovenski duhovnik Vitus Hribar. Pastoralno je deloval v irski župniji sv. Avguščina in uporabljal angleški jezik. V pismu škofu Farrellyju so barbertonski Slovenci zapisali, da so farani pri sv. Avguštinu sovražno razpoloženi proti Slovencem in zato oni ne želijo obiskovati te cerkve. Tam je prav tako primanjkovalo mest za obiskovanje verouka. Po ocenah avtorjev pisma je bilo v tem času v Barbertonu okoli 400 slovenskih otrok, od katerih je večina ostajala brez verske izobrazbe (ACD, fond: PO CB, SH, Farrelly, Slovenci škofu, september 1916).

Vsi pripadniki slovenske skupnosti drugače res niso podpirali ustanovitve nove župnije. Predvsem so nasprotovali temu, da bi jo morali sami financirati. Zato so nekateri tiskali letake in plakate, s katerimi so pozivali sonarodnjake, naj za ustanovitev župnije ne prispevajo niti centa (ACD, BF, nedatirani zapis Antona Okoliša; Okoliš, 1927, 2). To je bila med drugim posledica dejstva, da jim v domovini ni bilo treba financirati Cerkve na takšen način (Klemenčič 1995, 144–145).

Zagovorniki nove župnije so v tem času pisali še drugim slovenskim duhovnikom, med njimi tudi Johnu Novaku v Sheboygan. Odgovoril je, da jih clevelandski škof verjetno zgolj »vleče za nos«, saj po njegovih izkušnjah škofov ne zanimajo »nepomembne« slovenske naselbine. Svetoval jim je, naj se obrnejo na apostolskega delegata; to so pozneje tudi storili (ACD, BF, Novak Okolishu, julij 1916). Farani so avgusta 1916 kupili zemljišče v vrednosti 1200 \$, na katerem so nameravali postaviti cerkev (ACD, fond: PO CB, SH, Farrelly, Berk škofu, april 1917). Škofov odgovor na novo prošnjo je bil iz istih razlogov znova negativen, menil je, da bi gradnja cerkve pomenila prevelik finančni zalogaj za slovensko skupnost, ki bi

jo še dolga leta bremenil dolg (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, odgovor škofije, september 1916). Pripadniki slovenske skupnosti se niso pustili prepričati, zato so prošnjo za ustanovitev župnije poslali apostolskemu delegatu v Washingtonu. Ta poteza se je obrestovala, saj je škof Farrelly 7. januarja 1917 izdal dovoljenje za ustanovitev župnije (ACD, BF, Sacred Heart Church, 2002).

Po šestindvajsetih letih je slovenska skupnost v Barbertonu torej postala dovolj močna in številčna, da ji je uspelo doseči ustanovitev svoje lastne etnične župnije. Župnija je bila tedaj ustanovljena zgolj na papirju, saj je bila še vedno brez duhovnika in brez svoje lastne cerkve. V januarju 1917 je škofu pisal duhovnik Hribar, svojemu pismu pa je priložil še pismo duhovnika Jakoba Černeta, ki je tedaj služboval v Sheboyganu, in je izrazil pripravljenost, da pride v Barberton. Oba sta škofa pozivala, naj Slovencem odobri še gradnjo farne cerkve, saj bi drugače že zbrani denar in kupljeno zemljišče namenili za gradnjo narodnega doma. Slovenski narodni domovi v ZDA so po Černetovem mnenju ljudi odtujevali od Cerkve, saj naj bi bili to »domovi za socializem« (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, Hribar škofu, januar 1917). Černetov poziv tedaj ni bil nič posebnega, saj so takšna opozorila odmevala tudi po drugih slovenskih naselbinah v ZDA. Škof je Hribarju odgovoril, da bo odobril gradnjo cerkve in zanj poiskal slovenskega duhovnika takrat, ko se mu bo to zdelo primerno (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof Hribarju, januar 1917).

Marca 1917 je v naselbino končno prispel duhovnik Anton Berk, ki je prvo mašo v novi župniji opravil 24. marca, v cerkvi slovaške župnije sv. Cirila in Metoda. Iste dne je potekala tudi seja, na kateri so farani izbrali ime nove župnije: presveto Srce Jezusovo v Barbertonu, Ohio (Podpečnik, 1917, 121). V manj kakor enem mesecu je uspelo Berku zbrati še dodatnih 800 \$, ki so jih darovali farani za zgraditev cerkve, nekaj denarja pa so potrebovali tudi za plačevanje najemnine za opravljanje obredov v slovaški cerkvi. Otroci barbertonskih Slovencev so začeli obiskovati verouk – sobotne in nedeljske šole se je udeleževalo več kakor 100 učencev, junija 1917 je 56 otrok pristopilo k prvemu obhajilu (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, Berk škofu, april in junij 1917). Slovenci v Barbertonu so bili zadovoljni, da so dobili svojega duhovnika, in so še dalje nabirali denar za gradnjo. V ta namen so organizirali med drugim koncert slovenskega pevskega društva Lira, ki je nastopilo v barbertonski operi (Okoliš 1917, 3; Barberton, O. 1917, 2). Berk je bil že konec leta 1917 premeščen v slovensko župnijo sv. Cirila in Metoda v Lorainu, Ohio. Škof Farrelly je zaradi pomanjkanja duhovnikov – to je bilo tudi posledica vojne (mnogi duhovniki so bili vpoklicani za vojaške kurate) – prerazporedil duhovnike v škofiji in pisal Slovencem v Barberton, naj bodo potrpežljivi. Obljubil jim je, da bodo zanje začasno opravljali obrede frančiškanski duhovniki iz samostana v West Parku, Ohio. (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof faranom, februar 1918)

Škof se je nato po pomoč znova obrnil k duhovniku Hribarju (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof Hribarju, februar 1918). Farani so temu poskusu rešitve nasprotovali, saj je bil Hribar izjemno nepriljubljen. V enem od pisem škofu so se pritožili, da je obiskal nekaj slovenskih družin in od njih zahteval, naj prispevajo denar za cerkev sv. Avgušтина, čeprav je vedel, da Slovenci varčujejo za gradnjo svoje lastne cerkve. Slovenski farani so to dejanje dojemali kot poskus uničevanja slovenske

fare (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, farani škofu, februar, marec 1918). Ker niso dobili od Farrellyja nobenega konkretnega odgovora, so se odločili, da začnejo graditi cerkev, saj so imeli občutek, da s čakanjem zgolj zapravljajo čas. Pridobili so informacijo, da naj bi gradnja stala med 9 in 10 tisoč dolarji (današnja vrednost okoli 180 000 \$), njim samim pa je do tedaj uspelo zbrati nekaj več kakor 4000 \$. Prepričani so bili, da bodo v kratkem času lahko nabrali manjkajoči znesek (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, Okolish škofu, marec 1918). Škof jih je še naprej prosil, naj bodo potrpežljivi (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof faranom, april 1918).

Škof je želel v Barberton namestiti duhovnika Antona Prinčiča (Dve novi Maši, 1918, 245), ki naj bi v naselbino prispel v poletju 1918, vendar se načrt zaradi njegove bolezni ni uresničil (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof faranom, junij 1918). Barbertonski slovenski farani so škofu predlagali, da pridobi duhovnika iz kake druge škofije, če jih v clevelandski primanjkuje, a je škof tudi to možnost zavrnil (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, pisma faranov škofu, februar–junij 1918). Novembra 1918 je v Barberton prispel duhovnik Alojzij Mlinar (Rev. K. Zakrajšek, O.F.M. 1919, 2; Barbertonski Slovenci 1918, 454; ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof Mlinarju, december 1918). Mlinar je po dvomesečnem bivanju v Barbertonu pripravil poročilo o razmerah v župniji. V njem je izrazil ostro nasprotovanje etničnim župnijam, saj naj bi zgolj ovirale cerkveni razvoj in enotnost, škofom in duhovnikom pa povzročale številne težave. Poleg tega naj bi ljudi preveč usmerile v jezikovne in etnične delitve. Njegovo stališče do etničnih župnij preseneča, glede na to, da je bil doma z avstrijske Koroške, kamor se je pozneje tudi vrnil (Klemenčič 1999, 287). V začetku leta 1919 je po Mlinarjevih ocenah v Barbertonu živelo okoli 175 slovenskih družin (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, Mlinar škofu, januar 1919). Mlinar je farane opozarjal, da gradnja cerkve pomeni prevelik strošek, vendar se niso dali prepričati. Duhovnik je imel težave pri zbiranju denarja za svojo plačo, saj mu župljani zaradi njegovega nasprotovanja etničnim župnijam niso prispevali dovolj sredstev zanj. Mlinar je bil mnenja, da župnija nima prihodnosti, če ne bo hkrati s cerkvijo zgrajena župnijska šola, to pa bi pomenilo še dodaten strošek. Že po nekaj tednih pastoralnega delovanja v Barbertonu je prosil škofa Farrellyja za nekajmesečni od dih, saj je menil, da bodo farani v času njegove odsotnosti »prišli k pameti« (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, Mlinar škofu, februar 1919). Škof je Mlinarju dovolil, da je odšel za nekaj tednov v youngstownsko župnijo sv. Kolumba, kjer bi nadomeščal obolelega župnika Mearsa (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof Mlinarju, marec 1919). Farani so aprila 1919 kupili novo zemljišče za gradnjo cerkve, staro pa so nameravali prodati (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, farani škofu, april 1919). Škof jim ni mogel dati zagotovila, kdaj bo v naselbino ponovno prišel slovenski duhovnik. Prav tako jim je prepovedal prodajo zemljišča (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof faranom, april, maj 1919). Novi kandidat za duhovnika je v tem času postal duhovnik P. Rebar, a iz vsega tega ni bilo nič (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, farani škofiji, maj in junij 1919; pismo škofa Rebarju, junij 1919; škof faranom, junij 1919).

V poletju 1919 je škof prosil duhovnika Jerneja Ponikvarja iz Clevelanda, naj v Barbertonu razišče položaj v zvezi s slovensko župnijo (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, škof Ponikvarju, avgust 1919). Farani so škofu jezno odgovorili, da je Ponikvar

zagotovo lahko ugotovil: na stotine slovenskih otrok se ne more učiti božje besede in na stotine ljudi ostaja brez duhovne oskrbe, zato počasi »odpadajo« od katoliške Cerkve. Škofu so postavili zahtevo, naj jim pošlje slovenskega duhovnika, ali pa bodo razpustili faro (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, farani škofijski pisarni, september 1919). Dobili so odgovor, da je Ponikvar pooblaščen za iskanje primerne duhovnika (ACD, fond: POCB, SH, Farrelly, odgovor faranom, oktober 1919). Slovenski farani so leta 1921 stopili v stik tudi z duhovnikom Johnom Miklavčičem, ki je bil kaplan župnije sv. Vida v Clevelandu in je bil pripravljen sprejeti pastoralno delo v Barbertonu. Škof Joseph Schrembs (1866–1945) je bil obveščen, da se je Miklavčič pripravljen preseliti v Barberton. (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, farani škofu, december 1921).

V faro si je v začetku leta 1922 položaj prišel ogledat duhovnik John Štefanič. Ugotovil je, da je bila ocena faranov o 250 slovenskih družinah v Barbertonu pretirana, saj se je na svoje lastne oči prepričal, da tam živi največ 145 slovenskih družin, od katerih jih je bilo pripravljenih finančno podpirati župnijo le 60. Ocenil je, da bi bila zato gradnja cerkve zahteven podvig, prihodnost celotne župnije pa negotova. Tako je škofa prosil, naj ga ne pošlje v Barberton, saj bi bila vzpostavitev dobro delujoče župnije nemogoč podvig (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Štefanič škofu, januar 1922). Škof je kljub tem opozorilom Štefaniča vendarle imenoval za župnika barbertonske slovenske župnije. V časniku Edinost je bilo zapisano:

»Naši dobri Barbertončanje so dosegli, kar so toliko želeli in kar se jim je dosedaj odrekalo, dobili so lastnega slovenskega duhovnika. V Clevelandskem uradnem škofijskem listu smo čitali, da je bil imenovan za Barbertonsko župnijo presvetega Srca. Rev. John Štefanič, dosedaj župnik na angleški župniji v Avonu blizu Clevelanda. Bila je v resnici vnebovpijoča krivica, katera se je zgodila Barbertončanom, ko so jim najprej ustanovili župnijo, potem pa jo pustili brez duhovnika.« (Barberton dobi slov. duhovnika 1922, 1.)

Kljub veselju so verniki izrazili zaskrbljenost, češ da Štefanič zelo slabo govori slovensko. Prvo mašo v župniji presvetega Srca Jezusovega je opravil 22. januarja 1922. (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, farani škofu, januar 1922).

Štefanič je na škofa kmalu naslovil prošnjo za odobritev prodaje enega od starih farnih zemljišč, poleg tega pa je prosil za dovoljenje za najem posojila za gradnjo cerkve. Gradnja nove cerkve naj bi po ocenah stala 13 000 \$ (današnja vrednost približno 196 000 \$). Farani so bili zmožni zbrati okoli 3000 \$, za 10 000 \$ pa bi najeli posojilo (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Štefanič škofu, marec 1922). Škof posojila ni želel takoj odobriti, zato je povabil Štefaniča na sestanek (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škof Štefaniču, april 1922). Štefanič se je sestankov, ki sta potekala 21. in 24. aprila 1922 v škofovi rezidenci, udeležil skupaj s farnimi odborniki. Podrobneje so govorili o številu slovenskih družin v fari, ki naj bi jih bilo okoli 150, od teh naj bi jih bilo okoli 90 pripravljenih finančno podpirati župnijo in duhovnika (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, zapisnik 21. in 24. aprila). Temeljni kamen za cerkev je bil položen oktobra 1922, blagoslovit pa ga je prišel sam škof

Schrembs, ki ga je v Barbertonu pozdravilo več tisoč ljudi (Fr. Beg, Barberton, O.1922, 2). Prva maša v novi cerkvi je potekala na sveti večer 1922. A cerkev je bila manjša od prvotno načrtovane in lesena, zato je postala tarča zlonamernega zbadanja nasprotnikov gradnje, češ da so namesto »lepe in zidane cerkve« postali »ubogo leseno kolibo« (Železnikar 1922, 2).

3. Župnija presvetega Srca Jezusovega do zgraditve nove cerkve

Duhovnik Štefanič je bil nezadovoljen z razmerami, ki so vladale v župniji Barberton. Poročal je: farani za cerkev prispevajo tako malo denarja, da je komaj dovolj za najemnino za njegovo stanovanje, nič pa mu ne ostane kot plača. Prav tako so ga farani, zaradi slabega znanja slovenščine, obravnavali kot tujca in med njimi ni čutil prave podpore (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Štefanič škofu, oktober 1922). Farani so se leta 1923 pritožili nad Štefaničevo odločitvijo, da bo k birmi spustil zgolj otroke, ki so že prejeli prvo obhajilo. Ker v župniji več let ni bilo duhovnika, mnogi otroci, nekateri med njimi stari tudi več kakor 16 let, pogoja niso mogli izpolniti, to pa je pomenilo, da niso mogli niti k birmi. Farani so Štefaniča prosili, naj spremeni odločitev ali vsaj najprej podeli prvo obhajilo tistim otrokom, ki ga še niso prejeli. Vendar župnik tega ni želel storiti. Škofa so prosili, naj posreduje pri Štefaniču, in škof ga je pozval, naj stanje uredi tako, da bodo otroci najprej opravili prvo obhajilo, nato pa v istem tednu še birmo (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škof Štefaniču, april 1923). Člani farnega odbora so v začetku leta 1924 ponovno pisali škofu, naj jim v župnijo pošlje drugega slovenskega duhovnika (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, farni odbor škofu, februar 1924). Škof se je tokrat odzval izjemno hitro, saj je Štefaniča že naslednji mesec premestil v župnijo sv. Pavla v Cantonu, Ohio (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škof Štefaniču, marec 1924).

Marca 1924 je začasno prišel v faro duhovnik Ludvik Virant (Barberton, O.1924, 2; ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Virant škofiji, april 1924), že julija 1924 pa ga je škof poslal v Cleveland kot pomočnika v župnijo sv. Vida (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škof Virantu, julij 1924). Avgusta 1924 je bil za župnika v Barbertonu imenovan Anton Bombach (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofiji, avgust 1924). Z Bombachem je župnija vendarle dobila duhovnika, ki je na svojem položaju ostal dlje kakor le nekaj mesecev.

Leta 1924 so v Barbertonu organizirali tudi slovenski katoliški shod. Na njem so sodelovali duhovnik John Oman, Joseph Zalar (glavni tajnik KSKJ), Ivan Zupan (urednik Glasila KSKJ), John Zulic (odbornik KSKJ), Alojz Žužek (odvetnik KSKJ) in Anton Grdina (glavni predsednik KSKJ) (Slovenski kat. shod v Barbertonu 1924, 1; Pripravljalni odbor kat. Društev 1924, 2). Leta 1925 je v župniji potekal še misijon, ki ga je vodil pater Kazimir Zakrajšek (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofu, avgust 1925; Barberton, O.1925, 2).

Leta 1925 je Bombach škofijo ponovno prosil za dovoljenje za prodajo dveh starih župnijskih zemljišč (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofu, julij 1925),



Slika 1: Zračni posnetek Barbertona, 1941 (*Akron Beacon Journal*, 5. julij 1941).

ki jo je škof odobril (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škofija Bombachu, julij 1925). Zemljišči so dokončno prodali leta 1927, in to za 2300 \$ (današnja vrednost okoli 33 000 \$). Župnija je višjo vsoto iztržila zato, ker je prišlo več kupcev (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofiji, april 1927), kupila pa ga je faranka župnije Jennie Troha (ACD, fond: POCB, Schrembs, škofija Bombachu, april 1927). Leta 1926 je župnija kupila tudi novo zemljišče, zaradi morebitne širitve v prihodnosti (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofiji, julij 1926). Leta 1928 je Bombach v pismu škofijskemu kanclerju izrazil željo, da bi zapustil barbertonsko župnijo in odšel v župnijo sv. Kristine v Euclid, ki je bila župnija slovenskih faranov druge generacije. Iz škofije je prispel odgovor, da je mesto pri sv. Kristini že zasedeno (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škofijska pisarna Bombachu, junij 1928). Bombach je bil prvi duhovnik župnije, ki je pripravil natančno finančno poročilo. V letu 1928 je imela župnija za 10 154 \$ prihodkov (današnja vrednost okoli 150 000 \$) in za okoli 11 275 \$ stroškov (današnja vrednost okoli 166 000 \$), od tega so najvišjo postavko pomenili obroki za plačevanje posojila in obresti. Največ so nabrali s prispevki faranov (nekaj manj kakor 5000 \$) in s prirejanjem koncertov in gledaliških predstav (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, finančno poročilo župnije za leto 1928).

Škof je Bombachevi želji po odhodu v Euclid ugodil leta 1931 (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Bombach škofu, januar 1931), nadomestil pa ga je Joseph Medin, ki je bil resda hrvaškega rodu, vendar naj bi dobro obvladal tudi slovenski jezik. V Barberton je prispel že v januarju 1931 (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs škof Medinu, januar 1931). Medin je pomožnemu škofu McFaddnu pisal, da je župnija zelo urejena in da vse poteka gladko. Farani so za Medina ob njegovem prihodu v Barberton priredili slavnostni sprejem, ki se ga je udeležilo okoli 240 ljudi (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Medin McFaddnu, februar 1931).

Leta 1933 so se župnik in farani odločili, da obnovijo in razširijo župnišče, ki je bilo edini prostor, v katerem so se lahko sestajali farni odbor in cerkvena društva. Prostor so želeli dograditi, da bil bolj prostoren, s tem pa bi tudi ponovno ustrezal potrebam župnije (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Medin McFaddnu, brez datacije 1933). Leta 1935 je Medin začel razmišljati o gradnji nove cerkve, saj je bila obstoječa premajhna in neprimerna za tedanje potrebe občestva (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Medin škofu, 1935). Škof se je strinjal z ugotovitvijo, da je obstoječa cerkev premajhna, vendar je dvomil, da bi lahko novo zgradili za 25 000 \$ (današnja vrednost okoli 460 000 \$). Poudaril je, da župnija nima dovolj sredstev za postavitev nove cerkve, je pa povabil Medina na sestanek, na katerem bi se podrobneje pogovorila o načrtu gradnje nove cerkve (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, škof Medinu, april 1935).

Na informacije o tem so se odzvali tudi farani, ki se zaradi pomanjkanja denarja niso strinjali s to idejo. Po njihovih besedah naj bi o gradnji nove cerkve razmišljala zgolj Medin in farni odbornik Joseph Lekšan, pri tem pa nista želela upoštevati mnenja preostalih župljanov. V več pismih, ki so jih poslali škofu, so navedli še mnoge druge obtožbe zoper Medina. Škofa so pozvali, naj jim pošlje slovenskega duhovnika, ki jim ga je obljubljal (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, farani škofu, julij 1935, julij 1937, maj 1938). Medin je vse obtožbe zavračal. Slišal pa je tudi govorice, naj bi nezadovoljstvo med barbertonskimi Slovenci pomagal sejati duhovnik Matija Jager, ki naj bi si želel njegovega položaja. Poudaril je še, da je med svojim službovanjem v Barbertonu nazaj v cerkev pridobil okoli 40 družin, ki so se od nje oddaljile, krstil je tudi 56 skoraj odraslih otrok teh družin (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Medin škofu, februar 1936). Prav tako je razložil, da so nekateri farani zahtevali, naj začnejo v fari graditi večjo cerkev, zato ni razumel, zakaj ga zdaj zaradi načrtovanja gradnje isti farani kritizirajo (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Medin škofu, marec 1936, maj 1938). Pomožni škof je Medina pomiril, da govorice o Jagru niso resnične (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs Medinu, februar 1936). Hkrati je leta 1938 naročil akronskemu duhovniku O'Keefu, naj gre preverit, kaj se dogaja v Barbertonu. Prosil ga je, naj se udeleži nedeljske maše in preveri, kakšen je obisk in koliko je mladih (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs O'Keefu, junij 1938). Medin je bil po spominih ljudi borec za delavske pravice. Ob stavkah je redno obiskoval stavkajoče, pogosto je tudi javno nastopal in izražal svojo podporo delavcem (Ožbolt 1936, 6). Nekateri vidni predstavniki slovenske skupnosti naj bi bili zato, ker so kritizirali Medinovo početje in nasprotovali stavam, začasno celo izobčeni iz skupnosti, saj je večina barbertonskih Slovencev

aktivno podpirala delavsko gibanje (Borsos 1996, 246–252). Mogoče je sklepati, da je to povzročilo obtožbe na Medinov račun.

Leta 1940 se je Medin upokojil. Ob prihodu v Barberton je bil star 60 let. Ves čas službovanja se je spopadal z zdravstvenimi težavami. Nadomestil ga je duhovnik Matija Jager (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs Jagru, julij 1940; Jožef Medin v privatnem življenju 1940, 4). Ukvarjal se je s kulturnimi dejavnostmi, predvsem z gledališčem. V Clevelandu in v Barbertonu je na oder postavil več različnih dramskih iger. Med Slovenci v ZDA je bil zelo priljubljen (Ohajčani zmagali v kampanji Novega sveta 1940, 3). Takoj ob Jagrovem prihodu v faro so se začele akcije zbiranja denarja za gradnjo nove cerkve, saj je bila stara lesena tedaj že občutno premajhna in prestara za nadaljnjo rabo. Jagra je skrbelo predvsem slovensko neodvisno društvo Domovina, ki so ga obvladovali Cerkvi manj naklonjeni ljudje. Društvo je bilo zelo priljubljeno, zgradilo pa je tudi slovenski narodni dom z veliko dvorano, ki so jo nameravali še razširiti. Jager je bil prepričan, da bo v tem primeru še več ljudi nehalo obiskovati mašo, saj bodo raje hodili v narodni dom. Prav tako je želel, da se v fari začne čimprej zbirati denar za gradnjo cerkve, drugače bodo ljudje svoj denar prispevali za gradnjo prizidka stavbe društva Domovina (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Jager McFaddnu, januar 1941). Na njegovo pobudo je leta 1941 v fari začelo izhajati farno glasilo Naša fara (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, Jager škofu, avgust 1941). V prvi številki je Jager pozival ljudi, naj darujejo denar za novo cerkev, in jim poočital, da so do tedaj darovali premalo. Ostro je kritiziral tiste farane, ki niso želeli prispevati za novo cerkev. Poudarjal je, da se morajo vsi zavedati svojih dolžnosti. Mnogi Slovenci naj bi se premalo zavedali pomena katoliške vere v svojem življenju (Jager 1941, 3).

Nova cerkev je bila zgrajena v enem letu, blagoslovil jo je pomožni clevelandski škof James A. McFadden (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, McFadden dekoratorju, avgust 1942). Stroški gradnje cerkve so znašali 89 000 \$ (današnja vrednost okoli 1 360 000 \$), od tega je imela župnija okrog 46 000 \$ gotovine (današnja vrednost okoli 700 000 \$), za preostali znesek so najeli posojilo (ACD, fond: POCB, SH, Schrembs, finančno poročilo).

Finančno stanje župnije je bilo tudi po gradnji cerkve stabilno. Leta 1948 je imela za 21 953 \$ prihodkov (današnja vrednost okoli 226 000 \$) in za 21 515 \$ odhodkov. V tem letu je župnija odplačala še 2100 \$ posojila, letu 1949 pa še dodatnih 5600 \$ dolga (ACD, BF, finančno poročilo župnije za leti 1948 in 1949). Preostanek je župnija uspešno odplačala v letu 1950 (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, Jager škofu, avgust 1950).

4. Obdobje po drugi svetovni vojni

Leta 1947 je v Barberton kot begunec prišel slovenski duhovnik Anton Merkun, stric Matija Jagra. Med vojno je ostro pisal proti komunizmu in narodnoosvobodilnemu boju. Zato je po vojni postal begunec in leta 1947 odšel k svojemu neča-



Slika 2: Nova cerkev župnije presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu leta 1942 (ACD, BF).

ku v ZDA. Leta 1950 je dal pobudo za ustanovitev novega časopisa Slovenska pravica, ki se je kmalu preimenoval v Slovenska država. Prva številka časopisa je izšla v Barbertonu. V odmevnem listu so se avtorji zavzemali za samostojno in neodvisno Slovenijo. Časopis je nato začel pod imenom Slovenska država izhajati v Chicagu, od leta 1954 dalje pa je izhajal v Torontu. Merkun je leta 1961 umrl v Clevelandu, njegove ideje pa med slovensko emigracijo niso imele večjega odmeva. (Duhovni svetnik – Anton Merkun, 1950, 3; Biserномаšniku Antonu Merkunu v slovo 1961, 2; Klemenčič, 1996, 399)

Matija Jager je bil v maju 1952 prestavljen v Collinwood k župniji Marije Vnebovzete, v Barberton pa je prispel Joseph Celesnik (ACD, BF, osmrtnica ob smrti Josepha F. Celesnika, 1989; ACD, fond: POCB, SH, Hoban, škof Jagru, maj 1952). Leta 1953 je škof Hoban v Barbertonu opravil kanonično vizitacijo (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, škof Celesniku, januar 1954). Iz zapisnika je razvidno, da je v tem času v Barbertonu živelo 254 slovenskih družin ter okoli 50 neporočenih posameznikov in posameznic. Katoliške obrede v cerkvi je v celoti obiskovalo 1000 ljudi. Župnija je imela nekaj več kakor 15 000 \$ (današnja vrednost okoli 143 000 \$) dolga, zaradi nakupa zemljišča (še v Jagrovem času), na katerem so želeli zgraditi farno šolo, ki bi jo lahko obiskovali otroci slovenskih družin (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, vizitacijski zapisnik 1954). Pomen farne šole za župnijo je pred odhodom poudaril že Jager, saj je bil mnenja, da bo župnija začela stagnirati, če bo še dalje ostala brez svoje lastne šole (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, Jager škofu, avgust 1950). Do začetka gradnje šole je minilo še nekaj let, saj so temeljni kamen položili šele 1959 (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, škofija vikarju Conryju, maj 1959), gradnja pa je bila končana aprila 1960. Novo šolsko poslopje je prišel blagoslovit

novi clevelandski pomožni škof John Joseph Krol (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, Krolovo potrdilo o blagoslovu šole, april 1960). Dolg za gradnjo šole je bil v celoti odplačan leta 1963 (ACD, BF, bilten ob 85. obletnici barbertonske slovenske župnije, 2002). Celesnik je leta 1960 pisal šolskim sestram sv. Frančiška Kristusa Kralja v samostan Mount Assisi v Lemontu; sestre so bile slovenskega ali hrvaškega rodu. Zanimalo ga je, ali bi bile pripravljene poučevati na šoli župnije presvetega Srca Jezusovega. Načeloma so se strinjale s predlogom, a so imele nekaj zadržkov. Moteče je bilo dejstvo, da bi bile učiteljice nastanjene v stavbi, ki bi bila od šole oddaljena kar sedem minut, uporaba javnega prevoza pa ni bila zaželena. Toda na koncu jim je uspelo premostiti vse pomisleke (ACD, fond: POCB, SH, New School Building, sestra Zorko Celesniku; december 1959, januar 1960). Šolske sestre so na šoli poučevale do leta 1971, ko je bila zaprta (ACD, fond: POCB, SH, šolske sestre, School Sisters of St. Francis 1989; ACD, BF, Sacred Heart Church, 2002). Zaprtju šole je botrovalo vse manjše število učencev, ki so jo obiskovali (ACD, BF, Ozimek komisiji za katoliško izobrazbo clevelandske škofije, februar 1971). Podobna usoda je doletela tudi druge tovrstne šole (Klemenčič 2011, 253) Šolsko stavbo so pozneje v obeh naselbinah uporabljali za kulturne namene.

Jeseni 1962 je škof izvedel novo spremembo v župniji. Celesnika je premestil v župnijo sv. Kristine v Euclid (tam je do smrti tega leta služboval nekdanji barbertonski slovenski duhovnik Bombach), v Barberton pa je poslal duhovnika Rudolpha Praznika. Praznik je bil predtem duhovnik v župniji sv. Viljema v Euclidu (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, škof Celesniku in Prazniku, september 1962). Leta 1967 je župnija praznovala 50. obletnico obstoja. Ob tej priložnosti so farani izdali poseben bilten, v katerem so navedeni tudi nekateri statistični podatki. V petdesetih letih obstoja župnije je bilo v njej krščenih 1195 in pokopanih 415 ljudi. Slavnostno mašo je 30. aprila 1967 vodil clevelandski škof Clarence G. Isenmann (ACD, BF, bilten ob 50. obletnici župnije, 1967). Praznik je v Barbertonu ostal do leta 1969, ko je postal župnik v župniji sv. Vida v Clevelandu (ACD, fond: POCB, SH, Isenmann, škof Prazniku, avgust 1969).

Iz župnije sv. Frančiška Saleškega v Parmi, Ohio, je v Barberton prišel Joseph J. Ozimek, ki je v Barbertonu ostal do smrti leta 1996 (ACD, fond: POCB, SH, Isenmann, škof Ozimku, avgust 1969). Ozimek je nadaljeval projekt gradnje novega župnišča, ki ga je začel Praznik. Ker je Prazniku pri faranih že uspelo zbrati denar, nekaj pa ga je župnija tudi imela, je škof odobril izvedbo projekta (ACD, fond: POCB, SH, Hoban, pomožni škof Ozimku, april 1970). Prav tako so farani skupaj s Praznikom razmišljali o gradnji nove cerkve na novi lokaciji – na isti, kjer sta bila na novo zgrajena šola in župnišče. Ideja se je vendarle začela uresničevati sredi sedemdesetih let. Zemljišče, na katerem je stala dotedanja cerkev, so skupaj s cerkvijo prodali. Celotna vrednost zemljišča in stavb na njem je bila ocenjena na okoli 75 000 \$ (današnja vrednost okoli 340 000 \$), v posebnem skladu za gradnjo nove cerkve pa je župnija že imela privarčevanih okoli 125 000 \$. Gradnja nove cerkvene stavbe naj bi stala okoli 335 000 \$ (današnja vrednost okoli 1 500 000 \$) (ACD, fond: POCB, SH, Chancer, New Corp., New Church, Ozimek škofiji, januar 1975). Škof je še isti mesec odobril začetek gradnje nove cerkve (ACD, fond: POCB, SH, JAH, škof

Ozimku, januar 1975). Temeljni kamen zanjo je bil položen avgusta 1975, cerkev pa je bila decembra že dokončana. Prva maša v njej je potekala na sveti večer, natanko na 53. obletnico prve maše, ki je bila darovana v prvi cerkvi župnije. Cerkev je spomladi 1976 posvetil clevelandski škof James A. Hickey (ACD, BF, Sacred Heart Church, 1976).

Joseph Ozimek se je leta 1991 upokojil, zamenjal ga je Albert Kunkel (ACD, BF, osmrtnica ob smrti Josepha Ozimka, 1996; škof Ozimku, avgust 1991; škof Kunklu, avgust, 1991). Kunkel je v župniji deloval do leta 2001, ko je odšel v pokoj (ACD, BF, Sacred Heart Church, 2002).

5. Združitev župnije presvetega Srca Jezusovega z drugimi etničnimi župnijami v Barbertonu

Leta 1999 je clevelandski škof Anthony M. Pilla pisal Kunklu, naj se s farani pogovori o morebitni združitvi s poljsko župnijo v Barbertonu (ACD, BF, škof Kunklu, maj 1999). Po Kunklovi upokojitvi je upravitelj župnije postal Richard Arko, ki je bil tudi upravitelj poljske barbertonske župnije sv. Marije. V tem času je slovensko cerkev obiskovalo okoli 200 družin, poljsko pa okoli 180 (ACD, BF, škof faranom obeh župnij, april 2001). Arko je dobil nalogo, naj obe župniji združi, saj je v tem času postalo zelo nepraktično, da sta bili ločeni. Prav tako sta v preteklosti že dokazali zmožnost uspešnega medsebojnega sodelovanja (ACD, BF, škof Arku, april 2001).

Farna odbora sta se aprila 2002 dogovorila o novem imenu župnije, ki je dobila ime Prince of Peace Parish – župnija Kneza miru (ACD, BF, farna odbora škofu, april 2002). Proces združevanja obeh župnij je bil dokončan poleti 2002, ko je škof uradno objavil odlok o prenehanju obstoja župnije presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu. S tem je po 85 letih delovanja v Barbertonu prenehala obstajati slovenska etnična župnija (ACD, BF, dekret o ukinitvi župnije, junij 2002). Načrtovano je bilo, da bo Richard Arko postal župnik v novonastali župniji, a je te načrte prekržala njegova aretacija, ki se je zgodila leta 2004, saj je v župnišču gojil konopljo. Farani so župniku resda stopili v bran, ker so bili z njegovim delom izjemno zadovoljni, a to ni obrodilo sadu (Sadowski 2004).

6. Sklep

V Barberton, Ohio, ki je nastal kot industrijsko mesto, zgrajeno po viziji mogotca O. C. Barberja, so že takoj ob nastanku leta 1891 prispeli prvi Slovenci. Glavni vzrok za prihod ljudi v mesto je bil finančne narave. Barbertonske tovarne so namreč delavcem plačevale nekoliko višje mezde od tovarn v sosednjih mestih. Slovenska skupnost je v drugem desetletju 20. stoletja postala dovolj številčno in finančno močna, da je začela razmišljati o gradnji svoje lastne cerkve.

Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega je bila ena od šestih slovenskih etničnih župnij v zvezni državi Ohio. Slovenski skupnosti v Barbertonu je ob narodnem domu pomenila središče kulturnih aktivnosti, ki so, kakor vemo, stebri družbenega in posameznikovega razvoja (Kirbiš 2018, 24). Slovenski verniki so se v začetkih župnije spopadali s številnimi ovirami: najprej škof ni odobril ustanovitve slovenske župnije, ko pa ga je barbertonskim Slovencem vendarle uspelo prepričati, je župnija dolga leta ostajala brez svojega lastnega duhovnika in cerkve. V 85 letih obstoja župnije je faranom uspelo zgraditi tri cerkve in farno šolo, ki je delovala nekaj več kakor deset let. Obstoj slovenske etnične župnije je imel odločilen vpliv na ohranjanje spomina na slovenske korenine med slovenskimi priseljenci in njihovimi potomci v Barbertonu. Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu je bila leta 2002 združena s tremi drugimi etničnimi župnijami: s poljsko, s slovaško in z madžarsko. Nova župnija se od tedaj imenuje Prince of Peace.

Kratice

- ACD** – Archives of the Cleveland Diocese.
BF – Brez fonda (gradivo).
JAH – James A. Hickey, škof Clevelanda.
KSKJ – Kranjsko slovenska katoliška jednota.
POCB – Parishes Outside of Cleveland, Barberton.
SH – Sacred Heart.

Reference

Arhivski viri

- ACD** – Archives of the Cleveland Diocese [Arhiv clevelandske škofije], Cleveland, Ohio, ZDA.
- **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1917–1920**, Farrelly.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1921–1932**, Schrembs.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1933–1942**, Schrembs.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1948–1962**, Hoban.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart 1967–1972**, Issenmann.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart, Chancery, New Corp.**, New Church.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart, New School Building**.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, JAH**.
 - **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton,**

Sacred Heart, Documents, Bishop's Letters.

- **Fond Parishes Outside of Cleveland, Barberton, Sacred Heart, Documents, šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja v Lemontu**.
- Lauter, Vincent**. 1994. The Barberton Slovenian Community, Its Growth and Development. Spominski zapisi barbertonskega Slovence Vincenta Lauterja.

Časopisni viri

- Barberton dobi slov. duhovnika**. 1922. *Edinost*, št. 2:1.
- Barberton, O**. 1917. *Amerikanski Slovenec* 26, št. 61:2.
- Barberton, O**. 1924. *Edinost*, št. 44:2.
- Barberton, O**. 1925. *Edinost-Amerikanski Slovenec*, št. 53:2.
- Barbertonski Slovenci**. 1918. *Ave Maria*, št. 26:454.
- Bisernomašniku Antonu Merkunu v slovo**. 1961. *Slovenska država*, št. 12:2.

Duhovni svetnik – Anton Merkun. 1950. *Slovenska država*, št. 1:3.

Dve novi maši. 1918. *Ave Maria*, št. 13:245.

Beg, Barberton, O. 1922. *Edinost*, št. 130:2.

Jager, Matija. 1941. Uvodnik. *Naša fara*, št. 1:3.

Jožef Medin v privatnem življenju. 1940. *Glas naroda*, št. 167:4.

Ohajčani zmagali v kampanji Novega sveta. 1940. *Amerikanski Slovenec*, št. 245:3.

Okoliš, Anton. 1927. Barberton. *Glasilko KSKJ*, št. 12:3.

---. 1917. Barberton. *Glasilko KSKJ*, št. 12:3.

Ožbolt, Anton. 1936. Žena in politika, *Glasilko KSKJ*, št. 41:6.

Podpečnik, Joseph. 1917. Barberton. *Ave Maria*, št. 7:121.

Pripravljali odbor kat. Društev. 1924. *Edinost*, št. 44:2.

Rev. K. Zakrajšek, O.F.M. 1919. *Sloga*, št. 27:2.

Richardson, Dave. 1989. Barberton's Slovenes. *Barberton Herald*, št. 23:7.

Slovenski kat. shod v Barbertonu. 1924. *Edinost*, št. 28:1.

Slovenci v Barbertonu si ustanove lastno župnijo. 1940. *Novi svet*, št. 4:110.

Slovenska moška zveza. 1940. *Ameriška domovina*, št. 161:1.

Železnikar, Martin. 1922. Barberton. O. *Prosveta*, št. 90:2.

Spletni vir

Sadowski, Dennis. 2004. Prince of Peace parishioners say they're behind Father Arko, 7. februar. <http://freerepublic.com/focus/f-religion/1073523/posts> (pridobljeno 12. 7. 2018).

Druge reference

Borsos, John. 1996. We Make You This Appeal in the Name of Every Union Man and Woman in Barberton, Solidarity Unionism in Barberton, Ohio, 1933–41. V: *We Are All Leaders: The Alternative Unionism of the Early 1930s*, 238–293. Ur. Staughton Lynd. Chicago: University of Illinois Press.

Friš, Darko. 2005. Delovanje slovenskih frančiškancev v ZDA pred II. svetovno vojno: »ljubi Bog je poslal Frančiškane v Ameriko«. *Studia Historica Slovenica* 5, št. 1/3:457–482.

Gabrosek, Edward F. 2004. *A History of the Barberton Slovenian Community and the Slovenian Independent Society Home*. Barberton: samozaložba.

Klemenčič, Matjaž. 1995. *Slovenes of Cleveland. The Creation of a New Nation and a New World Community Slovenia and the Slovenes of Cleveland, Ohio*. Novo mesto: Dolenjska založba.

---. 1996. Izseljenke skupnosti in ustanavljanje novih držav v vzhodni Srednji Evropi: primer Slovencev. *Zgodovinski časopis* 50, št. 3:391–409.

---. 1999. *Jurij Trunk med Koroško in Združenimi državami Amerike ter zgodovina slovenskih naselbin v Leadvillu, Colorado in San Francisco, Kalifornija*. Celovec: Mohorjeva založba.

---. 2011. *Zgodovina skupnosti slovenskih Američanov v Pueblu, Kolorado*. Maribor: Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru.

---. 2013. Slovenes and Slovene Americans, 1870–1940. V: *Immigrants in American History: Arrival, Adaptation, and Integration*. Zv. 2, 613–622. Ur. Elliott Robert Barkan. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO.

---. 2015. Slovene National Homes in the U.S.A. *Studia Historica Slovenica* 15, št. 1:29–54.

---. 2017. Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:687–704.

Kirbiš, Andrej. 2018. Regionalne razlike v kulturni participaciji mladih v Sloveniji: severovzhodna Slovenija v primerjalni perspektivi. *Studia Historica Slovenica* 18, št. 1:23–40. <https://doi.org/10.32874/shs.2018-01>

Kolar, Bogdan. 2015. Slovenian members of religious orders and communities in the United States as a link between the Catholic community in Slovenia and in the United States. *Studia Historica Slovenica* 15, št. 1:105–126.

---. 1998. *Na misijonskih brazdah Cerkve: oris zgodovine slovenskega misijonstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Lavrič, Miran, in Darko Friš. 2018. Institucionalna in zasebna religioznost v severovzhodni Sloveniji: Primerjalna analiza slovenskih regij po letu 1969. *Studia Historica Slovenica* 18, št. 1:41–60. <https://doi.org/10.32874/shs.2018-02>

Marković, Irena. 2015. Baraga's and Pirc's Missionary Letters as a Source for Knowledge of the United States of America and Indians in Slovenia. *Studia Historica Slovenica* 15, št. 1:127–148.

Matovina, Timothy M. 1999. The National Parish and Americanization. *U.S. Catholic Historian* 17, št. 1:40–58.

Meng, John J. 1946. Cahenslysm, The first stage, 1883–1891. *Catholic Historical Review* 31, št. 4:389–413.

O'Connell, Marvin Richard. 1988. *John Ireland and the American Catholic Church*. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 521—533

Besedilo prejeto/Received: 09/2019; sprejeto/Accepted: 09/2019

UDK/UDC: 322:272(597)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Nguyen>

Quang Hung Nguyen, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova

The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang

Odnos med državo in katoliško Cerkvijo v postkolonialnem Vietnamu: krščanska vas Phung Khoang

Abstract: Christian missionaries found Vietnam a spiritual country, and many Vietnamese converted to Christianity. On the other hand, during history, the Christian religious identity has brought various tensions due to the issues of colonialism, nationalism, and communism. Most Vietnamese Christians lived in pure Christian villages (*lang cong giao toan tong*) or mixed villages with Christians accounting for about a half of the population (*lang cong giao xoi do*). They have played an important role in the social, economic and cultural life of these villages. This article presents the historical background of a mixed village called Phung Khoang, contrasting the Christian vs. non-Christian cultural-religious views, and then discussing both the collaboration and tension played out over various historical periods.

Key words: Phung Khoang, Christianity, Vietnamese Catholic Christians, Christian missionaries

Povzetek: Krščanski misijonarji so Vietnam doživljali kot duhovno dovzetno deželo in veliko Vietnamcev se je spreobrnilo v krščanstvo. Po drugi strani je krščanska verska istovetnost – zaradi kolonializma, nacionalizma in komunizma – skozi zgodovino povzročala različne napetosti. Večina vietnamskih kristjanov je živele v povsem krščanskih vaseh (*lang cong giao toan tong*) ali mešanih vaseh, v katerih so kristjani sestavljali približno polovico prebivalcev (*lang cong giao xoi do*). Kristjani so igrali pomembno vlogo v družbenem, v gospodarskem in v kulturnem življenju teh vasi. Članek prikazuje zgodovinsko ozadje mešane vasi Phung Khoang, pri tem se posveča primerjavi med krščanskimi in nekrščanskimi kulturno-verskimi nazori, nato pa razpravlja tako o sodelovanju kakor tudi o napetostih, ki so se dogajale v različnih zgodovinskih obdobjih.

Ključne besede: Phung Khoang, krščanstvo, vietnamski katoliški kristjani, krščanski misijonarji

1. Introduction: historical background of Phung Khoang

Phung Khoang, formerly known as Khoang Village or Phung Quang, is an old Christian village founded in the 16/17th century during the Le dynasty (Ngo 1975, 71). In the 19th century, the village was renamed Phung Khoang and belonged to Dai Mo, Quoc Oai Prefecture, Son Tay Province. At the beginning of the 20th century, it became part of Ha Dong Province. Today Phung Khoang is one of two villages of the Trung Van co-operative commune, in the Tu Liem District. It is less than ten miles south of the center of Hanoi and just two miles from Ha Dong City. Its territory is about 120 hectares (almost 300 acres) with a population of about 2.100, including 1.064 Christians in 2005.¹ These Christians make up two-thirds of the Phung Khoang Parish, which has a total of 1.850 Christians in 1995.

Traditionally Phung Khoang was an agricultural village, as people said, “*Tien lang Moc, thoc lang Khoang*” (Moc Village was known for having money and Phung Khoang Village for rice). Only since the 1990's there have been radical changes in village life. On the one hand, there are social-economical transformations. Two-thirds of the living earning of native villagers are from occupations other than agriculture, such as handicraft industries and services. The living standard has improved. Per capita personal income is now 700 USD.² Phung Khoang is not poor and its cultural standard (*dan tri*) is relatively high. Some families have three or four children studying in a university or an institute,³ and most families have telephones, TV, mopeds, and other modern means.

Phung Khoang is also being urbanized and may no longer remain a village in two decades.⁴ It is overpopulated and polluted. About 4.000 students of the universities of architecture, Post and Telegraph, and Vietnam National University live in Phung Khoang now. About 90 % of families have rooms for rent. This unplanned “student village” brings many social evils such as prostitution, gambling, and drug (mostly spread by non-native residents).

Phung Khoang is culturally and spiritually rich. The village's communal house (*dinh*) was built in the 17th century. People revere the village's tutelary genie (*thanh hoang lang*) Doan Thuong, an army general in the 13th century.⁵ There are six stone steles (*van bia*) in the village's communal house, of which the oldest was built in 1698. Vestiges of the Le dynasty can be seen in the village's communal house. There were eight honors (*sac phong*) of kings of the Le and the Nguyen dynasties for the village's tutelary genie.⁶ Old parallel sentences (*cau doi*) about Doan Thuong in his struggle to save the Ly dynasty in its declined period are still hanging in the communal house.

¹ The Christian population included 517 men and 547 women, all Catholics.

² In comparison, the US per capita personal income in 2007 is 38.611, or more than 50 times, according to the US Department of Commerce: <http://www.bea.gov/regional/spi/drill.cfm> (2008).

³ Sixty-nine people finished their studies at a university or institute in 1995–2005.

⁴ The same situation is in other villages in suburbs Hanoi, such as Co Nhue.

⁵ Doan Thuong had built his troops against the Tran family. He was killed by Tran Thu Do's troops in a battle in Hai Duong. He is reportedly venerated in 72 villages.

⁶ The first honor was by king Canh Hung in 1783, the second, Minh Mang in 1821, the third, Thieu Tri in

The present pagoda in Phung Khoang, Thanh Xuan Tu, was re-built in 1877. Formerly it was a temple for a Trinh family in the 17th century.⁷ A stone stele in this temple dated back to 1692. In the following century, it was transformed into a pagoda. Both the village's communal house and the pagoda were repaired and recognized by the Culture Department of Hanoi in 1991 as historical vestiges (*di tích lịch sử*). The village festival is carried out yearly on January 8th of the lunar calendar, recently restored in the last two decades. Every five years people celebrate a festival of the Moc Village, which was founded in the 11th century, the predecessor of Phung Khoang and its four neighboring villages. The historical context shows the dichotomies between Christians and non-Christians, between native villagers and non-native residents. Next, we will contrast the Christian and non-Christian views.⁸

2. Christian and non-Christian cultural-religious views

The first groups of Christian missionaries, headed by Alexandre de Rhodes, might have reached Phung Khoang because of its proximity to the Thang Long capital. There were sixteen churches in the capital and its suburbs before the arrival of the *Missions Etrangères de Paris* (MEP) in the second half of the 17th century (Nguyen 1959, 226). Then Phung Khoang Christians suffered persecution under the emperors Minh Mang and Tu Duc.⁹ Therefore, the Christian parish of Phung Khoang was not founded until the end of the 19th century. The present parish church was built in 1910.¹⁰ The Phung Khoang parish flourished in the colonial period and had 1.689 Christians by 1939 (Truong 1996, 153).

From a cultural-religious point of view, Christians and non-Christians here remained relatively independent from each other, as displayed in the following table:

<i>Traditional non-Christians</i>	<i>Christians</i>
Under the influences of the traditional East Asian Confucian culture.	Under the influences of the Christian-European culture.
Loyal to the emperor (<i>trung quan</i>) above all.	Loyal to the emperor, but Christ comes first.
Patriarchy: the male conducted ancestor veneration and inherited property.	Gender equality: women are emancipated; monogamy.

1844, the fourth, Tu Duc in 1850, the fifth, Tu Duc in 1881, the sixth, Dong Khanh in 1887, the seventh, Duy Tan, and the eighth, Khai Dinh in 1924.

⁷ In this temple a discussion of the Trinh family in 1623 was held about the succession of the throne of Trinh Tung in the context of the conflict between his first son and second son. Trinh Trang was allowed to succeed the throne.

⁸ The authors of this article built on the results of an extensive field research, the partial findings of which were published in: Nguyen 2008a, 13–25.

⁹ Tonkin under the governor Nguyen Dang Giai (in the middle of the 19th century) usually did not obey the anti-Christian edicts of Emperor Tu Duc. For example, the harsh anti-Christian edict in 1851 was not carried out by both governors Nguyen Dang Giai in Tonkin and Nguyen Tri Phuong in Cochinchina.

¹⁰ The first church in Phung Khoang was built under Tu Duc, but it was small and destroyed.

Parents–children: piety with ancestor veneration.	Parents–children: piety, but without ancestor veneration ¹¹
Cultural-religious life: polytheism, not devout to any religion.	Cultural-religious life: monotheism, devout.
Religiously inclusive and tolerant.	Religiously exclusive.
Religious activities: private, without ecclesiastical organization.	Religious activities: collective, with ecclesiastical organization.
Relationship with God: a relative distance.	Relationship with God: an absolute distance.
Hierarchy: by age and social position.	Hierarchy: by ecclesiastical position.

There have been changes in both the Christian and non-Christian communities in the last few decades. The Second Vatican Council opened the Catholic Church up to other religions and cultures. Vietnamese Catholics can venerate ancestors. Nowadays the Catholic Church in Vietnam is very active in supporting a cultural integration. On the non-Christian side, in the context of the Renovation (*Đổi Mới*) and the collapse of the Communist bloc in the former Soviet Union and Eastern Europe, Vietnam carried out a more open policy regarding religion with the Resolution Nr. 24 of CPV in November 1990. However, significant differences between Christians and non-Christians still exist. We will briefly examine the ritual differences.

The “ritual question” (*van de nghi le*) has not been systematically analyzed. It appeared in Vietnam since the beginning of the Christian mission. In the 19th century, the issue became more serious because the Nguyen dynasty considered Confucianism the “state religion.” In a Confucian state, the emperor has absolute power, which is not acceptable to Christians. If Vietnam became more Christian, the legitimacy of the emperor and his dynasty would be challenged – thus, the question about the ritual was also a political one.

Before this question was intensified, Christians and non-Christians in Phung Khoang coexisted peacefully and even collaborated well through several centuries. Non-Christians helped Christians build the parish church. On the three steles by the church, there are national writings (*Quốc ngữ*), *Nom* and Chinese.¹² Some Christians had non-Christian relatives, and they celebrated together on numerous occasions, such as death anniversaries and New Year (*gió, Tết*). Marriages between Christians and non-Christians were common.

There were differences even during those “good days.” Before the Second Vatican Council, Catholics were not allowed to venerate their ancestors. Even now some Christians in Phung Khoang do not have an ancestor altar. They had another concept of piety (*hiếu thảo*) than Confucians. Non-Christians valued sons more than daughters, which was not true for Christians. Except for New Year (*Tết*) and Mid-Autumn Festival (*Trung Thu*), Christians did not participate in the village’s traditional festivals such as the *Nguyen Tieu* on 15th January, the *Thanh Minh* on

¹¹ The Vietnamese Catholics were allowed to carry out their ancestor veneration only after the Second Vatican Council.

¹² The oldest of those steles was built in 1893, the other was in 1913, and the last in 1927.

3rd March, the *Doan Ngo* on 5th May and the *Vu Lan* on 15th July of the lunar calendar (Nguyen 2006, 22–23).¹³ The lunar calendar was not important for them. Instead, they celebrated Christian festivals such as Christmas and Easter. On Sundays, they went to church and did not work. Christian family parties were usually frugal.

Since the end of the 19th century, with the formation of the Christian parish, Christians and non-Christians in Phung Khoang have lived in two separate quarters (*xom, giap*). Christians conduct weddings and funerals differently. Except for the first death anniversary (*gio dau*), Christians in Phung Khoang do not carry out other customary rituals, such as on the 49th and 100th day after the death. Unlike their non-Christian relatives, they do not exhume and move the remains of the deceased. They have a planned cemetery called the “Holy Garden” (*Vuon thanh*). Nearby is a cemetery for non-Christians. A Christian is responsible for the Holy Garden and a non-Christian cares for the other one. The Holy Garden has strict regulations and preferences so that not all Christian villagers are equal after they die.¹⁴

The long-time cultural-religious differences between Christians and non-Christians did not decline after 1945. Viet Minh’s Marxist doctrine had a philosophical, cultural and religious outlook contrary to that of Christianity, somewhat similar to the situation under the Nguyen dynasty. The two words, “Christian” and “ordinary civilian” (*luong dan*), continued to be used in official statements, just like under the Nguyen dynasty.

The “ritual question” is understandable because of unavoidable differences between Christianity and the Vietnamese traditional religions and beliefs. It is an excuse to divide Christians and non-Christians, but alone it could not account for eventual hostilities between the two groups. There were collaborative periods which will be reviewed next.

3. Collaborative periods before 1954

In the colonial period young men in Phung Khoang were recruited to the French army, among them were many Christians. Some of them were sent to Europe during the First and Second World Wars. Those men received privileges. According to the village convention of *Dai Mo*, each man in Phung Khoang serving in the French army was allowed to own a *mau* and 5 *sao* of land.¹⁵ Many villagers were recruited to perform heavy handiwork for colonial authorities. They did not have to pay the land rent (*Lich su cach mang xa Trung Van* 2005, 17). In 1924, the parish church opened a primary school. Christian and non-Christian children could

¹³ The same findings were confirmed by a series of interviews conducted in 2008 (Nguyen 2008b).

¹⁴ This is discrimination among the Catholics in “Saint Garden,” especially against the un-devout or pre-Communist Catholics.

¹⁵ A *sao* is 360 m², a *mau* is 3600 m².

go to this school. The tuition was free. There were Christian and non-Christian teachers. People had freedom of religion. In general, there was no hostility between Christians and non-Christians during this colonial period, except for a dispute in 1934 concerning a religious shrine.¹⁶ The village communal house was a common cultural center for all. Village leaders and notables were both Christians and non-Christians. A Communist cell could not be established there until 1945 (34).

By the end of the colonial period, Phung Khoang was warm to welcome the Ho Chi Minh's government.¹⁷ A meeting in the village's communal house was held in 1945 (August 23rd) to welcome national independence. That year Phung Khoang suffered hunger, which killed 40 people, mostly non-Christians, including several complete families, but Phung Khoang collected fifteen tons of rice in a "gold week" for the Viet Minh (37). Communist cells and the *Saving the Fatherland Groups* (*cuu quoc*) were founded, with the participation of the Buddhist monks (38). Some young men who worked in a printing factory in Hanoi played a role in spreading the Communist propaganda. All villagers took part in the election of the First National Assembly of DRV on January 6th, 1946. The Viet Minh founded the Administrative Resistance Committee of the Trung Van Commune (*Uy ban Hanh chinh Khang chien xa Trung Van*). In March 1946, Viet Minh clashed with the Chinese National troops in Phung Khoang after a Chinese soldier was killed there (42). Hundreds of men were mobilized into the patriotic movements against the French. Six young men joined a voluntary suicide squad.¹⁸ At the beginning of 1947, Phung Khoang was under French occupation, and the local colonial authorities were restored as it was before 1945. At the beginning of the First Indochina War, part of the Buddhist pagoda was burned by a resistance fighter according to the scorched earth policy of Viet Minh (*tieu tho khang chien*).¹⁹

Deep in their hearts, Christians were nationalists. To cooperate with the French was not their motivation. J. Buttinger was right when he wrote: "To defeat the French and achieve national independence was an aim on which, with very few exceptions, all Vietnamese agreed; even those who hated the Viet Minh could not but sympathize with this cause." (1958, 11) Some Christians in Phung Khoang worked together with the resistance fighters against the French. There were Christians among the seventeen men who sacrificed their lives for the country (*liet si*) during the First Indochina War.²⁰

¹⁶ Village's communal house in Phung Khoang is near to the church. In 1934, the parish priest in Phung Khoang planned to build a shrine to the Blessed Virgin Mary. Non-Catholics protested strongly against this plan because it faced the village's communal house. The dispute ended after the parish dropped the plan.

¹⁷ Before 1945 Phung Khoang had belong to Ha Dong province.

¹⁸ Four of them were sacrificed in First Indochina War.

¹⁹ Local Viet Minh had a plan to destroy the Church in Phung Khoang, but this plan was not carried out.

²⁰ The mother of these Catholics who died for the country was recognized later as a hero because she had only one son left.

4. Conflicts after 1954

4.1 Exodus to South Vietnam

Meanwhile, Christians feared the Communist Viet Minh. During the First Indochina War, most village officials and militia members were Christians. The parish priests in Phung Khoang actively co-operated with the French. More than thirty men (among them Christians and non-Christians) were recruited into postcolonial troops of Bao Dai's regime. A bunker was built there. Some native Communist guerrilla were disclosed and killed by their villagers. Many villagers who worked for Viet Minh were arrested and tortured in the First Indochina War. Although Bishop Joseph Maria Trinh Nhu Khue decided to remain in Hanoi with his believers, a priest, and more than three hundred Christians, about 40 % of Christian population in the village of Phung Khoang at that time, left their homes for South Vietnam after the Geneva Agreement in 1954 (*Lich su cach mang xa Trung Van* 2005, 57, 60–61).²¹ In comparison, only 9 % of the Christian population in Hanoi diocese left home.

4.2 Land Reform

After 1954, Phung Khoang was a “problematic Christian village” in the eyes of the Communist cadres from the security point of view. It had to come through difficult years of land reform.

“The DRV had an official policy of freedom of worship. However, even when local officials obeyed this policy (which they often did not), there was conflict. Catholicism was not simply a religious institution; it was a system of political, economic, and paramilitary power. The Communists were not willing to let the Catholic Church retain large amounts of land or any strong influence over local administrations, much fewer local militias.” (Moise 1983, 193)

Before the land reform, Phung Khoang had a relatively good land situation in comparison to other neighbor villages in the suburbs of Hanoi. It had 585 *mau* for only 1.123 men (1926), and each young man (*xuat dinh*) was allotted a *sao*. There were not many changes until 1954. By the beginning of the land reform, all worship places (church, pagoda) in Phung Khoang owned 28 *mau*. They rented land and received land rent, so they were pretty well to do.²²

Two teams implemented land reform in Trung Van in January 1956. Overall, it was a repression. By the middle of 1956, all land of the landlords was confiscated and distributed to the poor peasants. All church and pagoda properties were liquidated. Two persons in Phung Khoang were classified as landlords. They owned 50

²¹ However, some villagers say that the number of Catholics who had gone to South Vietnam was higher.

²² The church in Phung Khoang owned 18 *mau*, while the church in the neighboring village Trung Van owned only 6 *mau*. The pagoda in Phung Khoang owned 10 *mau*, while the pagoda in Trung Van owned only 2 *mau* and 6 *sao*.

mau, including 33 *mau* of ponds and lakes, which was less than 10 % of the total land area in Phung Khoang at that time. They inherited their estate from their fathers and received land rent. These two landlords, both Christians, were executed (*Lich su cach mang xa Trung Van* 2005, 13).²³

Without land, the church and pagoda could not support their religious activities. Among people, who were classified to the “extortion class” (*giai cap boc lot*), were also Communists who had fought the French. Some soldiers of VNA and guerrilla could not be freed from sentences. Many Communists or core cadres had to denounce their parents or relatives publicly. Without detail investigation, people accused some Communists of belonging to oppositional Vietnam’s Nationalist Party (*Viet Nam Quoc dan dang*). Two hundred men in the Trung Van commune were considered working for the colonial authorities. Hundreds of people were in prison because they or their relatives had connections to the “exploiting class.” All the property of two landlords was confiscated so that their relatives had a lot of difficulties to live. Many people who were chosen as core cadres (*cot can*) were illiterate.

After these serious errors, a “correction” (*sua sai*) was implemented. Many people were released from the prison and reinstated, among them some Christians.²⁴ In many cases, their properties were returned. The parish church was allowed to own two *mau*, including ponds. The Buddhist pagoda was allowed to own 5.880 m². Although land reform was denounced by the middle of 1957, until now Christians (as well as non-Christians) here cannot forget the land reform days.²⁵ Some considered the land reform in North Vietnam a blood bath (Hoang 1964). That might be an exaggeration, but the brutal conflict was a reality.

4.3 Coop Farming

Since October 1959, Christian and non-Christian peasants in Phung Khoang were mobilized to establish a co-operative farm. The following year, 90 % of the villagers had to join a lower-level coop farm (*hop tac xa cap thap*). Most Christian peasants had to take part in coop farm “voluntarily,” although they did not want it.²⁶ Only eight families did not join the coop farm, among them some Christians. In 1964, Phung Khoang became an upper-level co-operative farm. The agricultural production in the 1960s was poor. In 1964 Phung Khoang had a crop failure and had to call the help from capital authorities – 50 % of the peasants wanted to leave the coop farm. It is ironic that the Communist cell in Phung Khoang was so proud that it admitted twenty new members in 1965 and lobbied the upper Com-

²³ Many villagers reported that one of these landlords was Mr. Chanh Than. He was a speaker of the rural assembly, herbal doctor, who did not do anything bad, and received sympathy from his villagers.

²⁴ Among those people who were sentenced by the land reform was also a Communist. He was mistakenly classified as a resistance of a landlord rank. After the land reform he became the Vice Chairman of district Hoai Duc.

²⁵ Many Catholics had lost all hope on the policy of DRV toward religion and in that time (after the Geneva Agreement) they had felt that it was better for them to go to the South Vietnam.

²⁶ The Catholic Church considers privately owned property as an inalienable human right that is contrary to the Marxist concepts.

munist organization to award it “the Communist cell of four virtues” (*Lich su cach mang xa Trung Van* 2005, 73). In 1966–1967, Phung Khoang was under American bombardment. The Commune Administrative Committee was built by the church to avoid the bombs. In that time the coop Trung Van Commune donated 152 kg rice, 100 kg pork, and 178 VND to the army. Only one out of 74 members of the Communist cell in Phung Khoang was expelled, and six others were reprimanded. This might have been the biggest achievement of the co-operative movement in Phung Khoang before Vietnam’s unification. (81–88)

Both the communal house and one part of the parish church were used for public works. The church was used as a school. The communal house was used for storage and a preschool with kindergarten. A total of 174 young men (7,36 % the population; 40 in 1968 alone) joined the Vietnamese People’s Army. Some families had three or four men in VPA. Forty-one persons received different honors of VPA. The agricultural production after 1975 was not better. The rice output of the Trung Van coop was at its best in 1985, but only achieved 469 tons or 4,5 tons per hectare. In short, the social-economic situation, as well as the cultural-spiritual life, in Phung Khoang until the end of the 1980s was catastrophic.

5. State and Church as conflicting institutions at the village level

Until now, most scholars have examined the relationship between the state and the Christian Church from the social-political and cultural-religious points of view. We will examine them as two different organizations at the village level.

Clearly, the Communist Party and the Christian Church are two disciplined and basically closed organizations (*hoi kin*) with different histories, philosophical outlooks, and ideologies. The state considers materialistic Marxist ideology as a “state doctrine.” The Christian Church could not accept the Marxist conception of religion as an “opium for people.” The Communist Party wants to build a paradise in this world and socialism is considered as its first phase, without a role for religion. Thus, the Christian peasants are caught between the authorities of the state and the Christian Church.

During the period between 1945–1986, the Christian peasants in Phung Khoang were in a very difficult situation between the two institutions. Bishop Francois Chaize (*Thinh* in Vietnamese) did not cooperate with the Viet Minh during the First Indochina War. Since 1950, the town was under the See of Bishop Joseph Maria Trinh Nhu Khue, who had no contact with the Hanoi regime after land reform.²⁷ The relation between the DRV and the Christian Church in North Vietnam worsened after 1945. During the Vietnam War, there was no contact between the Christian Church in North Vietnam and the outside world, even with the Holy See.

²⁷ Bishop Joseph Maria Trinh Nhu Khue refused to take part at the meeting in 1958 on the initiative of the Premier Pham Van Dong to look for a co-operation between the state and Catholic Church.

The relation between the state and the Church at the village level was a gulf, similar to the postcolonial period.²⁸ There was no contact between the Viet Minh guerilla and Phung Khoang parish during the First Indochina War. After 1954, all kinds of religious worships were officially not prevented, but they were restricted, and local authorities discriminated against Christians in Phung Khoang, as in the postcolonial period.²⁹ Every religious activity, even a procession for the Blessed Virgin or for Christ (*ruoc kieu*), could only be on the parish ground and under the strict control of the capital authorities.

Vietnamese traditional religions and beliefs were in the same situation. The last village's festival was carried out in 1939, and they were restored only in the last two decades. The relation between the local authorities and the parish in the first years after the Geneva Agreement was worse, because of the power struggle between the state and the Church at the village level during the exodus and land reform. Land reform team denounced the priest in Phung Khoang parish Paul Tran Dinh Thuy publicly (*dau to*) by a core Christian woman (*cot can*), but she did not classify him to the landlord rank.³⁰ He was isolated from Christian peasants and was in hunger. By mistake, the correction officer treated him lighter. He died in 1957 at the age of seventy. In the eyes of many Christians, his death was considered as an indirect consequence of the land reform.

After the land reform, the tense relationship between the local authorities and the parish did not improve. Christians lacked pastors after the exodus and many seminaries were closed, including the Saint Joseph Seminary in Hanoi.³¹ One priest said mass at various parishes and his travels were restricted, though not prevented. Sometimes there was no mass on feast days, even Christmas.³² The appointment of every priest and catechist had to be approved by the state. A catechist in Phung Khoang, Peter Nguyen Van Nghi (born in 1942), was ordained to the priesthood without permission because his *curriculum vitae* was "problematic" (*co van de ly lich*). As a result, he was under house arrest for nine years. Only at the beginning of 1990 he was sent to study at the Saint Joseph Seminary and was appointed officially in 1994.

Some points should be emphasized in the analysis of the relation between the local authorities and the parish. Firstly, it was very difficult for a Christian to become a member of the CPV. Although there was officially no religious discrimination by CPV, a Christian Communist, in fact, received no support, either from the

²⁸ Catholics co-operating with Viet Minh during First Indochina war had to leave the Church.

²⁹ The first discrimination between Catholics and non-Catholics was taking place under the Nguyen dynasty. Non-Catholics were classified as ordinary citizen (*luong dan*), while Catholics were called people of the "wrong religion" (*ta dao*). Those words in official state documents and individual *curriculum vitae* were common until 1986.

³⁰ Some villagers reported that she later became insane (maybe because of remorse).

³¹ The lack of priests is improved in the last decades. Saint Joseph Seminary in Hanoi is allowed to accept students every year.

³² Although the situation has somewhat improved after the Saint Joseph Seminary in Hanoi re-opened in 1982, there were only 33 priests in the Hanoi Diocese by 1995. See: Truong 1996, 151–152.

Christian Church or the Communist organizations. Most Christians had no motivation to join the CPV. Between 1954–1975 four Christians joined the Communist cell in Phung Khoang. They were not practicing and received no support from the parish.³³ After 1986, the situation improved slightly, but there are still few Christian Communists. Among fifty-six Communists in Phung Khoang in 2006, only four were Christian. Among seventeen secretaries of the Communist cell in Trung Van during 1945–1995, there was not a single Christian.³⁴

Secondly, there were few Christians who had a good position in the local government. The appointment of local cadres is supposed to follow the policy structure (*co cau*) that mobilizes both Christians and non-Christians. However, there were few Christians in a leadership position in the local institutions such as the Commune Administrative Committee (*Uy ban hanh chinh xa*), the Ho Chi Minh's Working Youth Union (today the Ho Chi Minh's Communist Youth Union), etc. Among nineteen chairmen of the Commune Administrative Committee (*Uy ban Hanh chinh xa*) in Trung Van before 1986, there were no Christians, though Christians made up two-fifths of the total population of Trung Van. Among eight heads of the co-operative farm (*Chu nhien Hop tac xa*) only two were Christians.³⁵ Sometimes Christians serve as second in command (*cap pho*). The situation after the Renovation improved, but not radically better. Christians take part in the Church youth organizations and have no time for other organizations. Some Christians take part in the local social works and are appointed to the Fatherland Front (*Mat tran To quoc*), People's Committee (*Hoi dong Nhan dan*), People's Inspection Committee (*Ban thanh tra Nhan dan*), etc.³⁶

Thirdly, before 1990 there was no contact between the local authorities and the parish to decide local common issues (for example, against social ills or building of new life). The activities of the parish committee (*Ban hanh giao*) in Phung Khoang were not prohibited, but limited and under control and investigations. Although the situation now is improved, there is no co-operation between them to decide common local issues. The relationship is diplomatic and symbolic. The representatives of the local authorities and the parish have to visit each other on some occasions (New Year, Christmas). The parish priest in Phung Khoang is not interested in a pro-governmental Catholic Solidarity Committee (*Uy ban Doan ket Cong giao*). He was sometimes invited by the local authorities to take part in a meeting of the Fatherland Front (*Mat tran To quoc*) or at similar events, but he only sends his representatives.

³³ One Catholic wanted to join the Communist cell. He was a Deputy head of a co-operative farm. He had to deny that he was a Catholic, but he still could not join because his true *curriculum vitae* was discovered. Another Catholic name, Joseph Tran Quoc Cuong, is now the head of a co-operative farm Thong Nhat (Phung Khoang), but he has no motivation to join the Communist cell. Among a hundred of Communists in the Trung Van cell there are only seven Catholics. Those Catholics are often not practicing.

³⁴ The situation in the village of Co Nhue (Tu Liem, Ha Noi) is the same. Among 780 Communists there, only two are Catholic (0.3 %), though Catholics are about 20 % of its total population.

³⁵ The situation has slightly improved since 1990. The first Catholic chairman of the Commune Committee was a woman in 1989. However, due to some mistakes (not concerned with religious factors) she and some other colleagues were sentenced to imprisonment for two years. She was not a devout Catholic.

³⁶ The present situation in another Catholic village, Co Nhue, is the same.

The role of Christians in Phung Khoang in the resistance struggle of Viet Minh against the French colonialists was almost not recognized.³⁷ Today some villagers still consider their Christian neighbors as collaborators of colonial authorities, although in a hushed voice. Christians are still caught in a power struggle between the state and the Church at the village level. In many cases, the Christian peasants obey the parish priest more than the secretary of the Communist cell, and the local authorities are not pleased.

6. Conclusion

The postcolonial period was not an easy period for the Phung Khoang Christian village. The social-political factors from both the state and the Christian Church increase the gulf, on the one hand, between Christians and non-Christians, and between the parish and the local authorities, on the other. The gulf during the postcolonial period appeared to be wider than during the colonial. "If it is true that religion with its doctrines and rituals belongs to the most potent cultural forces – for better or worse – influencing people's values and subsequently their attitudes, convictions, and interactions" (Do and Valco 2018, 621), more political and academic attention should certainly be paid to this social and cultural phenomenon. (Bak et al. 2019)

References

- Bak, Tadeusz, Maria Kardin, Michal Valco, Aydar M. Kalimullin and Alexander A. Galushkin.** 2019. A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes. *XLinguae* 12, no. 2:163–185. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.02.14>
- Buttinger, Joseph.** 1958. *The smaller dragon: A Political History of Vietnam*. New York: Preager Publisher.
- Do, Thi Kim Hoa, and Michal Valco.** 2018. The philosophy of human rights and the »political man«: Engaging the intellectual legacy of Ho Chi Minh in a technological era. *XLinguae* 11, no. 2:608–624. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.49>
- Hammer, Ellen J.** 1959. *The Struggle for Indochina*. Stanford: Stanford University Press.
- Hoang, Van Chi.** 1964. *From Colonialism to Communism: A Case History of North Vietnam*. New York: Preager Publishing House.
- Lich su cach mang xa Trung Van 1945 - 1995 [Revolutionary History of Trung Van].** 2005. Hanoi: Nha xuất bản Chinh tri Quoc gia.
- Moise, Edwin E.** 1983. *Land reform in China and North Vietnam: Consolidating the Revolution at the Village Level*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Ngo, Cao Lang.** 1975. *Lich trieu tap ky [A General Royal Chronicle]*. Vol. 2. Trans. by Hoa Bang. Hanoi: Publishing House Khoa hoc Xa hoi.
- Ngo, Thi Loan.** 2006. Hop tac xa Thong Nhat, Bao cao tong hop ket qua san xuất kinh doanh dịch vụ khoa 4 năm 2002-2005, người tổng hợp Ngo Thi Loan, ngày 24/3/2006 [Thong Nhat Cooperative, General Report on Production and Service Activities from 2002 to 2005, written by Ngo Thi Loan, dated March 24, 2006].
- Nguyen, Hong.** 1959. *Lich su truyền giáo ở Việt Nam [History of Christian mission in Vietnam]*. Zv. 1. Saigon: Publishing House Hien tai.

³⁷ The role of Catholics in Phung Khoang in the First and the Second Indochina Wars, as well as the consequences of the land reform, are omitted from the monograph on the history of the village.

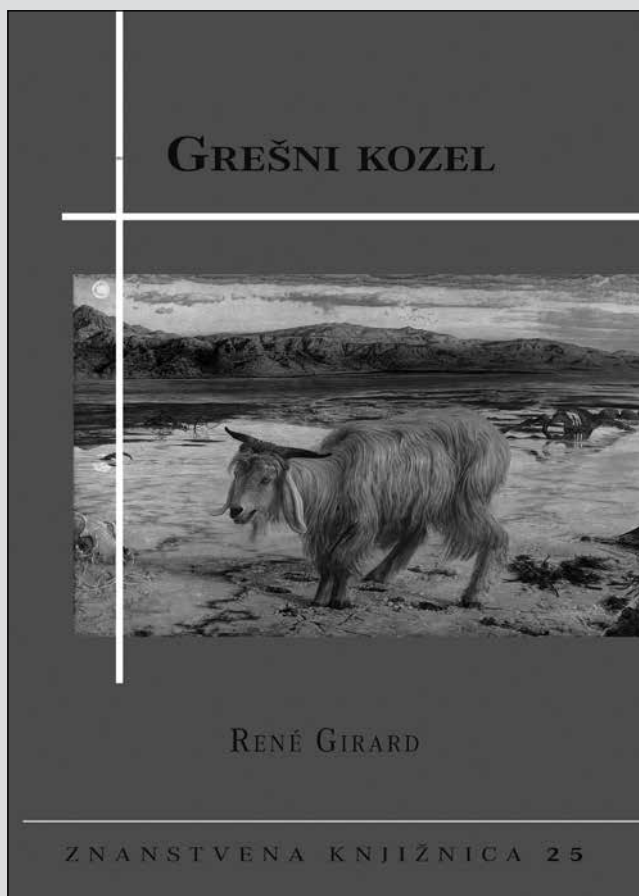
Nguyen, Quang Hung. 2006. Phong van ong Tran Quoc Cuong, Chu nhiem Hop tac xa Thong Nhat, ngày 16/8/, 15/10/2005 và 30/5/2006 (Interviews by author with Mr. Tran Quoc Cuong, Chairman of Thong Nhat Cooperative, a Catholic, dated August 16, October 15, 2005 and Mai 30, 2006).

- —. 2008a. Vietnam today: The State and the Catholic Church at Central and Local levels. *Religious Studies Review* 2, no. 4:13–25.
- —. 2008b. Phong van ong Nguyen Van Suong, lang Phung Khoang, 18/3/2008, 26/3/2008 (Interviews by the author with Mr. Nguyen Van Suong, village Phung Khoang, dated March 18 and 26, 2008); Phong van ong Nguyen Van Thanh, Trung Van village, ngày 31/5/2008 (Interview by the author with Mr. Nguyen Van Thanh, dated Mai 31, 2008).

Nguyen, Thi Minh Quy. 2006. *Mot so bien dong ve doi song ton giao va van hoa xa hoi cua cong dong giao dan lang Phung Khoang Ha Noi hien nay* [Some changes in cultural-religious life in Catholic village Phung Khoang today], KL-CN. 2115, Hanoi.

Reports of Cooperative Thong Nhat (Phung Khoang). Hop tac xa Thong Nhat, Bao cao tinh hình hoạt động của Hop tac xa Thong Nhat từ 2000-30/9/2005, số 145/BC-HTX (Thong Nhat Cooperative, Report on Activities from 2000-to September 30, 2005, No. 145-BC-HTX, dated October 10, 2005).

Truong, Ba Can. 1996. *Cong giao Viet Nam sau qua trình 50 nam (1945-1995)* [50 Years of Catholicism in Vietnam (1945-1995)]. Ho Chi Minh City.



René Girard

GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 256 str. ISBN 978-961-6844-02-4. 25€.

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2, 535—553

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 159.922:27-452

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Simonic>

Barbara Simonič, Elżbieta Osewska in Tanja Pate

Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere¹

Partner Violence in Christian Families and Role of Faith

Povzetek: Nasilje v partnerskih odnosih je oblika družinskega nasilja, ko v intimnem odnosu fizična ali psihična nasilna dejanja izvaja partner ali zakonec nad drugim partnerjem ali zakoncem, žrtve pa so lahko tudi preostali družinski člani. Njegova razširjenost je zaskrbljujoča in ni omejena le na specifične okoliščine. Najde se tudi v krščanskih družinah, to pa je pravzaprav zaskrbljujoče, saj bi pričakovali, da ver-
no okolje spodbuja in omogoča varne in ljubeče odnose. V prispevku, v katerem smo z metodo sistematičnega pregleda literature analizirali 28 različnih raziskav o partnerskem nasilju v krščanskih družinah, predstavljamo ugotovitve, ki nakazu-
jejo, kako napačno razumljena in zlorabljena uporaba krščanskega izročila in prakse – v povezavi z drugimi dejavniki – lahko pospešuje oziroma ohranja nasilje v za-
konskem in partnerskem odnosu in kako ustrezno živeta in razumljena krščanska vera in duhovnost zagotavljata zaščito in podporo pri preprečevanju nasilja.

Ključne besede: družinsko nasilje, partnersko nasilje krščanska vera, zloraba vere, duhovnost, religiozno soočanje

Abstract: Intimate partner violence is a form of domestic violence where, in an intimate relationship, physical or psychological acts of violence are perpetrated by a partner or spouse over another partner or spouse; victims may be other family members too. Its prevalence is worrying and is not limited to specific circumstances. It also occurs in Christian families, which is actually a concern, as one would expect a religious environment to encourage and provide safe and loving relationships. In this article, where 28 different studies on partner violence in Christian families using the method of systematic literature review were analyzed, we present findings that show which aspects of the Christian tradition and practices, in correlation with other factors, promote or perpetuate partner violence within marriage and partnership. On the other hand, we emphasize those aspects which represent protection and support in the prevention of violence.

¹ Doseženi rezultati so nastali v okviru projekta št. J5-9349, ki ga je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Key words: family violence, partner violence, Christianity, abuse of religion, spirituality, religious coping

Religioznost ima – ne glede na orientacijo – ponavadi pozitivno vlogo pri oceni kvalitete družinskega življenja in zakonskega odnosa. Glede na številne raziskave so različni vidiki vernosti, kakor so, na primer, visoka verska aktivnost, poglobljena osebna vera, vključenost v različne verske in zakonske skupine, skupna molitev, pozitivno povezani s kvaliteto in zadovoljstvom v zakonskih (in tudi zunajzakonskih) odnosih (Homaei et al. 2016, 57–58; Logar 2018, 246–247M; Sullivan 2001, 610; Wilcox in Wolfen 2008, 828), s stabilnostjo odnosa (Lambert in Dollahite 2008, 592) in s pozitivnimi vidiki starševstva (Mahoney in Cano 2014, 583) ter negativno povezani z intenzivnostjo konfliktov in z nasiljem v družinskem krogu (Butler, Stout in Gardner 2002, 19; Fincham et al. 2008, 381–385). Mnoge verske skupnosti na podlagi verskega sporočila, ki spodbuja k miru, k ljubezni do sočloveka in k oblikovanju dobrih medsebojnih odnosov, obsojajo izvajanje vsakršne oblike nasilja ter zavzemajo pomembno aktivno in pozitivno vlogo pri preprečevanju zlorab otrok in partnerjev (Ellison, Bartkowski in Anderson 1999, 90–91). Zaradi vsega tega je težko verjeti, da je tudi v krščanskih družinah pogosto navzoče družinsko nasilje in da lahko nekateri vidiki religioznosti celo ohranjajo ali spodbujajo dinamiko nasilja.

1. Partnersko nasilje v krščanskih družinah

Nasilje v odnosih ima mnogo oblik in ga lahko spremljamo skozi celotno človeško zgodovino. Verjetno pa ima nasilje v domačem družinskem okolju najtežje posledice, saj naj bi bili dom in družinski odnosi prostor, ki bi zagotavljal največ fizične in psihične varnosti in s tem zanesljivo okolje za rast in razvoj vseh posameznikov. Družinsko nasilje naj bi tako pomenilo enega od najbolj življenjsko ogrožajočih in travmatičnih dogodkov za posameznika (Roberts 2007, 29). Žrtve so lahko vsi družinski člani, prav tako so lahko izvajalci nasilja vsi družinski člani. V prispevku se osredotočamo na nasilje med partnerjema v intimnem odnosu.

Nasilje v intimnih odnosih je pogosta izkušnja številnih parov, še posebno pa žensk, ki naj bi bile med žrtvami družinskega nasilja v 80 % (Svetovna zdravstvena organizacija 2010; U.S. Department of Justice 2012). Številne raziskave, ki temeljijo na reprezentativnih vzorcih udeležencev držav po vsem svetu, ugotavljajo, da je 10–50 % žensk enkrat v svojem življenju doživelo fizično zlorabo intimnih partnerjev (Ellsberg in Gottemoeller 1999). Večinoma se torej nasilni odnos manifestira kot nasilje moškega nad žensko, vendar so nasilne lahko tudi ženske, žrtve pa moški, prav tako je partnersko nasilje lahko navzoče v istospolnih zvezah. Svetovna zdravstvena organizacija (2010) opredeljuje partnersko nasilje kot vsako vedenje v intimnem razmerju (fizična agresija, spolna prisila, psihična zloraba in nadzorovanje vedenja), ki povzroča fizično, psihološko ali spolno škodo tistim, ki so v razmerju. Intimno partnersko nasilje je torej nasilje enega partnerja nad sedanjim ali nekdanjim zakoncem ali partnerjem v intimnem razmerju. V nasprotju

z zlorabo otrok je tukaj žrtev eden od partnerjev, čeprav so otroci pogosto vpleteni kot priče in so tako žrtve zlorabe. Pri partnerskem nasilju torej govorimo o vzorcih različnih oblik nasilnega vedenja v kontekstu intimnega partnerskega odnosa. Navadno imamo vzorec, v katerem nasilnež ohranja moč in nadzor s fizično zlorabo, s psihično zlorabo, s spolno agresijo, s socialno izolacijo, z grožnjami in z drugimi taktikami. (McColgan idr. 2010, 1)

Pri tem se postavlja vprašanje, ali je v takšni obliki partnersko nasilje enako navzoče tudi v krščanskih družinah. Ali ima (krščanska) vera vlogo pri preprečevanju ali vzdrževanju partnerskega nasilja in kakšna je ta vloga?

O partnerskem nasilju v krščanskih družinah obstajajo podatki, ki kažejo, da se v krščanskih družinah dogaja nasilje enako kakor v splošni populaciji (Todhunter in Deaton 2010, 745). Verska pripadnost sama po sebi ne ščiti pred tem, da posameznik ne bi bil žrtev družinskega nasilja ali da ne bi izvajal nasilja (Annis in Rice 2001, 38). Dejavniki, ki vplivajo na nastop nasilja in na vztrajanje v nasilnem odnosu, so namreč številni in kompleksni. Nasilje nad partnerjem je navadno produkt socialnih, kulturnih, psiholoških, religijsko-teoloških in situacijskih konstruktov (Ellison in Anderson 2001, 269–270). Socialni dejavniki ponavadi temeljijo na dojemanju dominantnosti moške vloge v družini in družbi. Patriarhalni pogled je eden od glavnih vzrokov zlorabe nad ženskami, saj postavlja moškega na pozicijo »močnejšega« spola, ki ima kot takšen pravico (in dolžnost) voditi, odločati, skrbeti in urejati stvari po svoje, ženske pa so tu v podrejenem položaju. (Tracy 2007, 576) Kadar je ta dominantna pozicija moškega ogrožena, ima moški pravico uporabiti tudi silo, da ohrani ženo v popolni podrejenosti in jo postavi na mesto, ki ji pripada. Ta podrejeni položaj ženske v večini svetovnih družb pa, ob preostalih dejavnikih, naredi ženske za lahke žrtve nasilja (Almosaed 2004, 71). Poleg socialnih dejavnikov imajo lahko pomembno vlogo pri nasilju nad ženskami tudi nekatere kulturne norme, ki velikokrat nasilje vidijo kot sprejemljiv del zakonske zveze, v kateri se ne cedita samo »med in mleko«, ampak so tudi viharji in preizkušnje, vendar je treba zdržati (Oyedokun 2008, 306). Psihološki dejavniki, ki so lahko razlog za nasilje nad ženskami v partnerskem odnosu, so na primer patološke osebnostne strukture nasilnežev, recimo psihopatija (Tracy 2007, 508), ali nesposobnost primerne regulacije afektivnih stanj, ki so se v preteklosti že v primarnih družinah nasilnežev ali žrtev regulirale z nasiljem, in postane metoda za regulacijo frustracije, agresije in nemoči tudi pozneje v življenju ob konfliktnih (Gostečnik et. al 2019, 123–124). Tudi nekateri situacijski dejavniki, kakor je, na primer, nizek socioekonomski status, lahko spodbudijo družinsko nasilje. Nizka izobrazba, nizki prihodki in brezposelnost se povezujejo z višjo stopnjo nasilja, saj je to situacija, zaradi katere je oseba lahko bolj frustrirana, ima nižjo samopodobo, je pod stresom, čuti nemoč, medtem ko v nasilnem izbruhu čuti, da je močnejša in ima kontrolo. (Ellison in Anderson 2001, 269) Tudi alkoholizem se povezuje z nasiljem v partnerskem odnosu (Katerndahl in Obregon 2007, 124). Alkohol sam po sebi ni razlog za nasilje, je pa lahko gorivo, ki pomaga zanetiti eksplozijo nerazrešene jeze, poslabša presojo, zmanjša zavore in vpliva na sposobnost upoštevanja družbenih norm (Jewkes 2002, 1423).

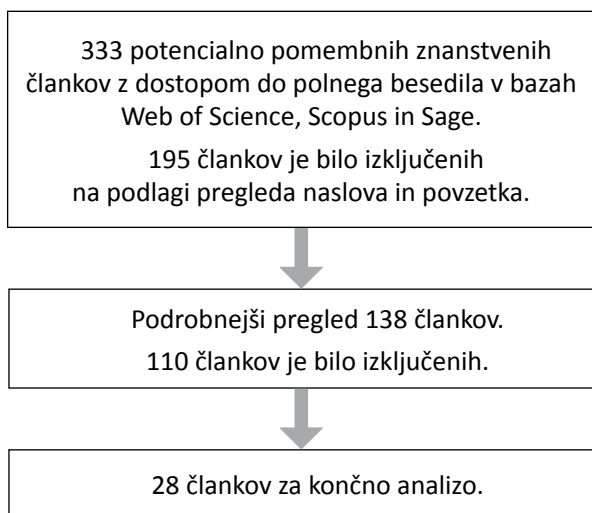
Vsem tem dejavnikom se lahko pridružijo tudi religiozne vrednote in pogledi, ki morda prispevajo k temu, da nasilnež opravičuje svoje nasilje ali da žrtev ostaja in vztraja v tem odnosu. Nekateri avtorji poročajo, da je eden od dejavnikov okolja, ki lahko prispevajo k nasilju nad ženskami v partnerskem odnosu, institucionalni vidik religioznosti (Westenberg 2017, 2). V religioznosti (v praksi, jeziku in strukturi moči oziroma hierarhiji) so velikokrat vsebovane socialne norme in kulturno razumevanje (npr. patriarhalni pogled) (Pearles in Bouma 2019, 338), ki lahko prispevajo k temu, da nasilni posameznik najde »izgovor« za nasilje, žrtev pa velikokrat zaradi istih norm raje molči in tiho trpi (Wuthnow 2004, 18).

Nasilje v partnerskem odnosu ne pozna meja razredov, barve kože, narodnosti ali religiozne orientacije, zato ne moremo trditi, da je zaradi kakih okoliščin nasilja več ali manj; zagotovo pa lahko rečemo, da nekateri vidiki oziroma njihova kombinacija lahko prispevajo k temu, da se nasilje ohranja ali pa se ne preprečuje oziroma se primerno ne razrešuje. Nasilje je navzoče tudi v krščanskih družinah, njegova pogostost v vernih družinah v zahodni kulturi pa je podobna stopnji nasilja v splošni populaciji (Todhunter in Deaton 2010, 745; Westenberg 2017, 2). Nasilja v krščanskih družinah torej ni več kakor drugod, je pa žalostno in sramotno, da ga ni manj; to nakazuje, kako smiselno je razmišljati o tem, da bi v religioznih prepričanjih in okolju iskali faktorje, ki lahko prispevajo k nastopu nasilja v partnerskem odnosu in ga ohranjajo. Razmisliti moramo, kateri vidiki in kako bi ti vidiki mogli prispevati k temu, da bi se nasilje ne dogajalo oziroma bi se primerno ustavilo. Vprašanje ni torej, ali je religioznost vzrok za nasilje, ampak kako to, da ne prispeva k zniževanju nasilja. Po ugotovitvah Birkenhoffa, Grandina in Luprija (1992, 15) religija sama po sebi ni povezana z nasiljem nad partnerjem (da bi bilo torej v vernih družinah več ali manj nasilja nad partnerjem), je pa lahko religioznost v povezavi z drugimi medosebnimi dejavniki tista, ki prispeva k ranljivosti žrtve ali moči nasilneža (Nason-Clark 2004, 303).

Namen tega prispevka je predstaviti sistematični pregled najnovejših znanstvenih člankov in študij, ki so preučevale partnersko nasilje v povezavi z religioznostjo oziroma vero (krščanske družine), in prikazati dejavnike, ki znotraj krščanskega nauka in izročila lahko ob nerazumevanju naukov in izročila pomenijo tveganje za izvajanje in ohranjanje nasilja v družini (tako z vidika žrtve kakor z vidika storilca), in dejavnike, ki pomenijo zaščito in podporo pri preprečevanju nasilja v krščanskih družinah.

2. Metoda: sistematični pregled literature

Za metodo raziskovanja smo uporabili sistematični pregled literature, ki je metoda, podobna metaanalizi. Omogoča objektivni, sistematičen in pregleden kvalitativni opis področja in daje dober vpogled v posamezno znanstveno polje, s tem ko identificira, kritično vrednoti in integrira ugotovitve pomembnih kakovostnih znanstvenih študij, ki obravnavajo specifično raziskovalno vprašanje. (Cooper 2003, 5) Vključuje lahko tudi ugotovitve metaanaliz. Za metodo je potrebno, da temelji



Slika 1: *Proces pridobivanja in izbora študij.*

na pripravi natančnega protokola analize in da pri iskanju literature išče ustrezne študije, ki so v skladu z vnaprej opredeljenimi kriteriji vključitve in izključitve iz analize (Ressing, Blettner in Klug 2009, 457). Rezultat je celosten in sistematičen pregled rezultatov večjega števila že objavljenih kvantitativnih in kvalitativnih raziskav na nekem določenem področju, s tem pa pridobimo uvid v obstoječe znanje in prakse na raziskovalnem področju v času, ko se pregled izvaja (Cooper, Hedges in Valentine 2008, 4–6).

V naši raziskavi je iskanje kvalitativnih in kvantitativnih znanstvenih člankov potekalo v treh glavnih spletnih zbirkah podatkov: Scopus, Web of Science in Sage. Za zajem člankov smo izbrali časovno obdobje od januarja 2000 do julija 2019. V bazah smo iskali zadetke pod iskalnimi pojmi »partnersko nasilje« (ang. partner violence) in »religija« (ang. religion), ki so se našli v naslovu ali povzetku ali ključnih besedah. Pri identificiranju ustreznih študij so bila upoštevana naslednja merila:

- Celotni članek je predstavil izvirno študijo (kvantitativno ali kvalitativno) v angleškem jeziku in je bil objavljen v recenzirani reviji med januarjem 2000 in julijem 2019.
- Vsebina članka je zadevala tudi krščanske vidike duhovnosti in religioznosti v povezavi z nastopom intimnega partnerskega nasilja.
- Članek se je osredotočal na nasilje nad ženskami, ki ga je povzročil sedanji ali nekdanji intimni partner.
- Raziskovalni vzorec so sestavljali partnerji (potencialne žrtve ali storilci), čeprav so bili lahko vključeni tudi drugi udeleženci.

Članki so bili najprej ocenjeni na podlagi naslova in povzetka. Nato smo pri člankih, ki niso bili izločeni, pogledali celotno besedilo, ki se je zdelo relevantno. V skladu s postavljenimi merili smo oblikovali končni izbor člankov, ki smo jih po-

drobno vsebinsko analizirali v skladu z namenom naše raziskave. Celotni postopek iskanja in izbora člankov je prikazan na sliki 1.

Začetno iskanje v izbranih bazah podatkov z istimi ključnimi besedami je izpostavilo 333 člankov, ki so bili pregledani na podlagi ustreznosti naslova in povzetka glede na zgoraj omenjene kriterije. 195 člankov je bilo neustreznih, zato smo jih izločili iz nadaljnje analize, 138 pa smo jih vključili v podrobnejši pregled celotnega besedila. Glede na merila smo izločili še 110 člankov, 28 pa smo jih vključili v predstavitev, ki je rezultat tega prispevka.

3. Rezultati

V tabeli 1 so predstavljene glavne značilnosti vključenih študij. Od vključenih 28 študij jih je bilo 11 kvantitativne narave, 16 kvalitativne narave, 1 študija pa je kombinirala kvalitativni in kvantitativni raziskovalni pristop.

<i>Raziskava (avtorji, letnica) in tip raziskave</i>	<i>Vzorec</i>	<i>Raziskovalni pristop in način zbiranja podatkov</i>
Ake in Horne (2003) Kvantitativna raziskava	Ženske (kristjanke) s sedanjo ali preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 157)	Statistična analiza (vprašalniki)
Anderson, Renner in Danis (2012) Kvantitativna in kvalitativna raziskava	Ženske s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 37)	Statistična analiza (vprašalniki) in metoda postavljene teorije (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Asay (2011) Kvalitativna raziskava	Odrasli pripadniki evangeličanske Cerkve – Romunija, Moldavija (N = 146; moški N = 61, ženske N = 85)*	Fokusne skupine (skupinski intervju)
Bent-Goodley in Fowler (2006) Kvalitativna raziskava	Pripadniki (Afroameričani) verske skupnosti (N = 6) in verski voditelji (N = 13)	Fokusne skupine in metoda postavljene teorije (poglobljeni polstrukturirani skupinski intervju)
Cunradi, Caetano in Schafer (2002) Kvantitativna raziskava	Pari z opredeljeno versko pripadnostjo (N = 1440; moški N = 824, ženske N = 616)	Statistična analiza (intervju s standardiziranimi vprašalniki)
Drumm idr. (2014) Kvalitativna raziskava	Odrasle pripadnice adventistične Cerkve z izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 42)	Metoda postavljene teorije (poglobljeni intervju)
Gezinski, Gonzalez-Pons in Rogers (2019) Kvalitativna raziskava	Ženske z izkušnjo partnerskega nasilja (N = 43) in strokovnjaki, ki delajo z žrtvami nasilja (N = 59)**	Fokusne skupine (poglobljeni polstrukturirani skupinski intervju)
Ellison in Anderson (2001) Kvantitativna raziskava	Odrasli pari (N = 13017)	Statistična analiza (vprašalniki)
Fowler in Rountree (2010) Kvalitativna raziskava	Ženske s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 22)	Fenomenološka metoda (skupinski intervju)
Horne in Levitt (2003) Kvalitativna raziskava	Ženske (kristjanke) s sedanjo ali preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 167); verski voditelji (N = 22)**	Primerjava in sinteza treh prejšnjih študij z različnimi pristopi

Jung in Olson (2017) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Posamezniki nad 18 let iz 49 različnih držav (N = 55523)	Statistična analiza (vprašalniki)
Knickmeyer idr. (2003) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske (kristjanke) s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 10)	Metoda postavljene teorije (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Knickmeyer, Levitt in Horne (2010) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske (kristjanke) s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 10)	Metoda postavljene teorije (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Koch in Ramirez (2010) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Posamezniki – študentje (N = 626)	Statistična analiza (vprašalniki)
Levitt, Todd Swanger in Butler (2008) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Moški z nižjim ekonomskim statusom, ki so v preteklosti izvajali nasilje nad partnerko (N = 12)	Metoda postavljene teorije (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Lilly, Howell in Graham-Bermann (2015) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Ženske s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskih odnosih (N = 91)	Statistična analiza (vprašalniki)
Neergaard idr. (2007) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Ženske z izkušnjo nasilja v partnerskih odnosih (N = 476)	Statistična analiza (vprašalniki)
Potter (2008) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Afroameričanke z izkušnjo pretekle fizične ali druge zlorabe v intimnih partnerskih zvezah (N = 40)	(poglobljeni polstrukturirani intervjuji)
Pyles (2007) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 12) in strokovnjaki, ki delajo z žrtvami nasilja (N = 63)**	Fokusne skupine (poglobljeni polstrukturirani skupinski intervju)
Renzetti idr. (2017) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Odrasli moški (N = 269)	Statistična analiza (vprašalniki).
Senter in Caldwell (2002) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Verne ženske s preteklo izkušnjo partnerskega nasilja (N = 9)	Fenomenološka metoda (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Sharp (2014) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 62)	Metoda postavljene teorije (polstrukturirani poglobljeni intervju)
St. Vil idr. (2017) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Afroameričanke z nizkimi dohodki z izkušnjo fizične ali spolne zlorabe intimnega partnerja (N = 29)	Analiza vsebine (poglobljeni polstrukturirani intervjuji)
Tarrezz Nash in Hesterberg (2009) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske (kristjanke) s preteklo izkušnjo nasilja partnerja (N = 3)	Narativna analiza (poglobljeni polstrukturirani intervjuji)
Ting in Panchanadeswaran (2016) <i>Kvalitativna raziskava</i>	Ženske (afriške imigrantke v Ameriko) s preteklo izkušnjo nasilja v partnerskem odnosu (N = 15)	Fenomenološka metoda (polstrukturirani poglobljeni intervju)
Todhunter in Deaton (2010). <i>Kvantitativna raziskava</i>	Mladi moški med 18 in 26 leti (N = 1507)	Statistična analiza (vprašalniki)
Wang idr. (2009) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Verne kristjanke (N = 1476)	Statistična analiza (vprašalniki)
Watlington in Murphy (2006) <i>Kvantitativna raziskava</i>	Afroameričanke z izkušnjo nasilja v partnerskih odnosih v zadnjih 12 mesecih (N = 65)	Statistična analiza (vprašalniki)

Tabela 1: Vključene študije in njihove značilnosti.

* Analizirali smo samo del raziskave, v kateri so bili udeleženi pari.

**Analizirali smo samo del raziskave, v kateri so bile udeležene žrtve.

Študije so se osredotočale na različne vidike duhovnosti in religioznosti v povezavi z nasiljem v partnerskem odnosu. Pri tem je treba poudariti, da govorimo pri

razumevanju duhovnosti in religioznosti o dveh različnih konceptih, ki pa sta med seboj povezana. Duhovnost je v študijah razumljena kot osebni in ponotranjeni občutek za sveto, kot vera v višjo silo, kot poglobljeni in osebni odnos s presežnim, medtem ko velja religioznost bolj za zunanji izraz vernosti, institucionalnosti in pripadnosti (Bent-Goodley in Fowler 2006, 283). Komponento duhovnosti/religioznosti so tako posamezne študije vključevale na različne načine, bodisi so se obračale na globoke in intimne vidike duhovnosti ali pa na bolj površinske in zunanje izraze religioznosti. Študije so večinoma bile opravljene v okviru različnih krščanskih skupnosti in izročil, čeprav so nekatere vključevale tudi druge religiozne perspektive (npr. kvantitativne študije), vendar ne v tolikšni meri, da rezultati ne bi bili interpretirani v skladu s krščansko paradigmo. Med udeleženci posameznih raziskav so bile večinoma ženske žrtve nasilja v partnerskem odnosu, nasilni moški (1 študija), pripadniki verskih skupnosti, pari oziroma splošni vzorec moških ali žensk iz populacije, strokovnjaki za obravnavo žrtev partnerskega nasilja in verski voditelji. V raziskavah, v katerih je bilo vključenih več različnih udeležencev, smo se osredotočili samo na ugotovitve, ki so prikazovale perspektivo žrtev oziroma nasilnežev.

Podrobno smo analizirali ugotovitve posameznih študij in na podlagi tega oblikovali sintezo ugotovitev o vidikih duhovnosti ali religioznosti, kadar so lahko prepoznani kot dejavniki tveganja ali dejavniki zaščite pri soočanju z nasiljem v krščanskih družinah.

3.1 Dejavniki zaščite

V splošnem raziskave potrjujejo, da so duhovni in religiozni vidiki pri vernih osebah v večji ali manjši meri pomembni pri soočanju z nasiljem v partnerskem odnosu na vseh ravneh (preživljanje nasilja, proces zapuščanja partnerja oziroma prekinitve nasilnega odnosa ali v procesu okrevanja). Navadno je duhovnost v teh procesih pomemben vir moči za soočanje s preizkušnjami (Drumm idr. 2014). Nasilje je namreč travmatična izkušnja, ki spremeni pogled na svet pri žrtvah. Hujše ko je bilo nasilje, bolj negativen pogled na svet imajo žrtve, ta pogled pa je povezan z višjo stopnjo simptomov posttravmatske stresne motnje. Simptomov posttravmatske stresne motnje je manj pri višji stopnji religioznosti (ali duhovnosti?). Žrtve, ki vključujejo v soočanje z nasiljem religiozne in duhovne vidike (ali katerekoli, religiozne ali duhovne, ali je tudi glede notranje in zunanje drža kaka razlika?), v večji meri po travmi ohranijo občutek smisla in pomena in doživljajo nižjo stopnjo stresa. (Lilly, Howell in Graham-Bermann 2015) V študijah je mogoče identificirati pozitivne vidike religioznosti in duhovnosti, ki preprečujejo nasilje v partnerskem odnosu oziroma pomagajo, da se žrtev reši iz tega odnosa in okreva po njem.

3.1.1 Moč religiozne prakse

Različne študije poročajo o povezavah zunanjih vidikov religioznosti (obisk cerkve in obredov, molitev, branje Svetega pisma) z nižjo stopnjo dogajanja in odobravanja nasilja v partnerskih odnosih (Drumm idr. 2014; Jung in Olson 2017). Za ženske in njihove partnerje, ki bolj redno obiskujejo cerkev in obrede, je manj možno, da

bi se zapletali v nasilje v partnerskem odnosu (Wang idr. 2009), verjetno zaradi indirektnih povezav: obiskovanje verskih obredov spodbuja stopnjo socialne integracije in podpore, ki je negativno povezana z nastopom nasilja, znižuje tveganje uživanja drog in alkohola – to je pozitivno povezano z nastankom nasilja – in znižuje verjetnost psihičnih problemov, kakor sta depresivnost in nizko samospoštovanje (Cunradi, Caetano in Schafer 2002; Ellison in Anderson 2001; Watlington in Murphy 2006). Verska aktivnost je žrtvam v pomoč tudi v trenutkih preživljanja nasilja, saj pomaga ohranяти živ odnos z Bogom (Drumm idr. 2014; St. Vil idr. 2017).

3.1.2 Poglobljena vera in osebni odnos z Bogom

Ponotranjena religioznost je negativno povezana s psihičnim stresom pri žrtvah partnerskega nasilja (Ake in Horne 2003; Watlington in Murphy 2006). Številne žrtve poročajo, da jim globok in osebni odnos z Bogom pomeni prostor, v katerem dobijo moč in potrditev za svoje razmišljanje in ukrepanje, obenem pa tudi pomoč pri okrevanju po nasilju. Več kakor 70 % kristjank, ki so odšle iz nasilnega odnosa, poroča, kako jim je vera dala moč, da so lahko odšle (Wang idr. 2009). Pri tem postavljajo pomen duhovnosti v nasprotju z religioznostjo (večji pomen ima notranja povezanost s presežnim kakor pa religiozne tradicije, institucije, ljudje, ki so povezani z njimi), torej pomen resničnega in pristnega odnosa z Bogom (Drumm idr. 2014). Ponotranjena duhovnost, v kateri osebe pri soočanju s stresnim dogodkom izhajajo iz osebnega, močnega, pozitivnega in pristnega globokega odnosa z Bogom, vodi v večjo učinkovitost pri soočanju z nasiljem in pri njegovem nadaljnjem preprečevanju (Horne in Levitt 2003; Senter in Caldwell 2002). V globokem odnosu in dialogu z Bogom čutijo, da je Bog vir moči, zaščite, ljubezni in upanja, da daje moč za ukrepanje in zanje skrbi (Anderson, Renner in Danis 2012; Drumm idr. 2014). To jim pomaga pri odhodu iz nasilnega odnosa, saj v tem odnosu prevrednotijo svojo lastno dožemanje in na prvo mesto postavijo svojo varnost in blaginjo ter proaktivno ukrepajo (Knickmeyer idr. 2003; Tarrezz Nash in Hesterberg 2009), obenem pa zaradi zaledja tako močnega zaveznika niso tako izolirane (Drumm idr. 2014; Senter in Caldwell 2002) in se lažje tudi zatečejo po pomoč drugam (družina, zavetišča, pravosodni sistem) (Potter 2008) oziroma kljubujejo nasilju tudi v okoljih, v katerih je nasilje bolj sprejemljivo zaradi šibkejših pravnih ureditev in nižjih etičnih standardov (Jung in Olson 2017).

Duhovnost spodbuja odpornost in podporo pri nadaljnjem življenju po nasilnem odnosu. Žrtve jo prepoznavajo kot notranjo moč, ki jim pomaga pri predelovanju na videz nepremagljive travme, kakršna je nasilje v partnerskem odnosu, in pri regulaciji vedenjskih odzivov na pozitiven način (Fowler in Rountree 2010). V odnosu z Bogom žrtve doživijo osebno transformacijo, ko lahko pogledajo na travmatično izkušnjo in smisel življenja v drugačni luči. Namesto razmišljanja in obžalovanja, da so bile zlorabljene, lahko začnejo ceniti, da so se skozi to preizkušnjo veliko naučile (večja moč, modrost, sočutje). Povezanost z Bogom jim vliva občutek pomena, namena in vrednosti življenja, to pa so področja, ki so pri žrtvah nasilja še posebno na preizkušnji. (Anderson, Renner in Danis 2012) Skozi pristen in varen odnos z Bogom, v katerem se dogaja tudi predelovanje negativnih občutkov

(npr. jeze do Boga), žrtve osebno in duhovno rastejo, ko odkrivajo temelje svojega lastnega dostojanstva, vrednosti in veljave (Drumm idr. 2014; Senter in Caldwell 2002).

3.1.3 Pomen pozitivnih vsebin verskega nauka

Žrtvam je v pomoč, da se v vsebinah verskega nauka oprejo na dele, ki poudarjajo pomen medsebojnega spoštovanja, resnične ljubezni in skrbi zase. Ti vidiki žrtvam dajo moči in vodijo v proaktivno delovanje v smeri skrbi zase in svoje lastne zaščite. Spoznanje, da Bog ne želi zlorab, pomaga pri pridobivanju dostojanstva in svoje lastne vrednosti, da v tej moči naredijo vse potrebne korake iz nasilnih odnosov. (Knickmeyer idr. 2003) Številne verske teme, molitev in arhetipi (biblične zgodbe, zmaga dobrega nad zlim, pomen trpljenja) lahko pomagajo ustaviti zlorabljalni odnos, razumeti izkušnjo in jo umestiti v življenjski kontekst (Tarrezz Nash in Hesterberg 2009). Pomemben del teh vsebin je tudi upanje, ki ga žrtve vnesejo v življenje, da se lahko borijo z zlorabo. Tudi poudarek procesa (zdravega) odpuščanja vodi žrtve v rast in utrjuje upanje v boljšo prihodnost (Watlington in Murphy 2006).

3.1.4 Verska skupnost in povezanost z drugimi kot vir pomoči

Številne (verne) žrtve se pri soočanju z nasiljem v partnerskem odnosu obrnejo tudi na sovornike in versko skupnost, saj pričakujejo, da bodo tu dobile podporo. Kadar jo dobijo, je to lahko ključnega pomena pri urejanju nasilja. Žrtve poudarjajo, da jim pomaga, če jim skupnost prisluhne, verjame in daje podporo pri ukrepanju (Pyles 2007; St. Vil idr. 2017). Ob tem čutijo veliko čustvene pomoči, občutka pripadnosti, varnosti (Anderson, Renner in Danis 2012); to je še posebej pomembno, saj zloraba v partnerskem odnosu žrtev izolira oziroma jo poskuša izolirati (Watlington in Murphy 2006). Podporna mreža žrtvam nasilja, kjer obstaja v cerkveni skupnosti, je žrtvam v veliko pomoč. Proaktivno sodelovanje med verskimi institucijami in drugimi službami je dobra praksa, verska skupnost pa je velikokrat spregledana moč pri delovanju proti nasilju v družini (Pyles 2007).

3.1.5 Podporni odziv verskih voditeljev/duhovnikov

Poleg iskanja podpore v verski skupnosti iščejo številne žrtve podporo tudi pri duhovnikih, saj jim zaupajo (Neergaard idr. 2007). Žrtvam pomaga, če pri njih dobijo sočutno podporo, nasvet, praktično pomoč, tolažbo in občutek pripadnosti (Anderson, Renner in Danis 2012; Gezinski, Gonzalez-Pons in Rogers 2019; St. Vil idr. 2017). Ključnega pomena za žrtve je, da duhovniki prisluhnejo, kako nasilje vpliva na njihovo življenje, in jih usmerjajo v njihovih (verskih) dvomih glede ukrepanja proti nasilju (Horne in Levitt 2003). Vloga duhovnika je pomembna tudi pri sodelovanju z zunanjimi institucijami, ki obravnavajo nasilje (Pyles 2007).

3.2 Dejavniki tveganja

Odnos med soočanjem z nasiljem in zatekanjem k verskim prepričanjem je zelo kompleksen in velikokrat paradoksen (Knickmeyer idr. 2003). Napačno razumljena in izkrivljeno uporabljana duhovnost in religioznost, lahko v povezavi z drugimi dejavniki nasilje opravičujeta in ohranjata. Glede na študije poznamo različne napačne oblike duhovne oziroma religiozne prakse.

3.2.1 Pozunanjena in tradicionalistična religioznost

Vernost, ki je pozunanjena in temelji bolj na slepem upoštevanju verskih načel kakor pa na črpanju iz osebnega in poglobljenega odnosa z Bogom, pomeni večje tveganje, da žrtve iščejo podporo pri soočanju z nasiljem zunaj sebe, pri tem pa so bolj ranljive za zmotna prepričanja in pritiske, zaradi katerih ostajajo v nasilnem odnosu. Pri teh osebah je manj notranje moči in duhovnega kapitala, na katerega bi se oprle in bile tako bolj proaktivne v soočanju z nasiljem (Ake in Horne 2003). Tudi moški z bolj pozunanjeno vero so bolj verjetno nasilni od tistih s ponotranjeno vero, ki jim drugače pomaga pri samoregulaciji stresa in s tem tudi znižuje verjetnost za izvajanje nasilja nad partnerko. Pri religioznih moških je večja verjetnost, da bodo nasilni nad partnerko takrat, ko je njihova religioznost manj funkcionalna (introjicirana, ozek pogled, fundamentalizem, tradicionalizem). (Renzetti idr. 2017) Tudi krščanski fundamentalizem je pozitivno povezan z odobravanjem nasilja in z izvajanjem nasilja nad partnerjem (Koch in Ramirez 2010). Brez globoke duhovnosti je različnost verske pripadnosti v zakonskem odnosu napovednik nasilja v partnerskem odnosu (Cunradi, Caetano in Schafer 2002). Prav tako tudi samo zunanji izrazi vere (obiskovanje obredov, molitev), ki so brez trdne duhovnosti (npr. molitev ni dovolj, da se nasilje konča, tudi če žrtev čuti takojšnje pomirjenje ob molitvi), ohranjajo nasilje s promoviranjem pasivne drže nemoči ali vdanosti v usodo (Horne in Levitt 2003).

3.2.2 Napačna interpretacija verskega nauka

Kar nekaj vidikov krščanskega nauka ali svetopisemskih besedil je takšnih, da jih je z napačno interpretacijo ali izvzetjem iz konteksta mogoče uporabiti za upravičevanje in utemeljevanje nasilja. Tako je možno manipulirati z žrtvino nemočjo in pritiskati nanjo na način, ki vzbuja krivdo, sram, strah in zmedo (Bent-Goodley in Fowler 2006). Predvsem želja, zadostiti kriterijem »dobrega kristjana« (to je tisti, ki odpušča, zaupa, marsikaj prenese in pretrpi in sledi krščanskim idealom družine in svetosti zakona za vsako ceno), zadržuje žrtve v rigidni poziciji in v nasilnem odnosu, saj raje ohranjajo fasado, kakor se soočijo z osramočenostjo. Zato žrtve velikokrat molčijo in ne iščejo pomoči, navzven pa kažejo podobo popolnega krščanskega para in družine. (Knickmeyer idr. 2003; Knickmeyer, Levitt in Horne 2010) Ločitev je zanje grešno dejanje, zato je pri ženskah, ki ne podpirajo ločitve zaradi nasilja v partnerskem odnosu, bolj verjetno, da bodo ostale žrtve nasilja (Wang idr. 2009). Strah jih je, da bodo naredile greh, če ne bodo odpustile nasilnežu (še posebno takrat, ko se partner navzven kaže kot dober kristjan) in če jim

ne bo uspelo živeti krščanskih vrednot (Anderson, Renner in Danis 2012; Horne in Levitt 2003; Knickmeyer, Levitt in Horne 2010; Tarrezz Nash in Hesterberg 2009).

Posebno moč pri ohranjanju in upravičevanju nasilja nad partnerjem ima patriarhalni pogled na odnos, ko nasilneži (moški) z napačno interpretacijo svetopi-semskih besedil, v katerih se moškemu pripisuje vloga voditelja oziroma glave družine, naloga ženske pa je, da se mu podredi, utemeljujejo svojo dominantnost in poudarjajo ideal poslušnosti žene (Asay 2011; Knickmeyer, Levitt in Horne 2010). Patriarhalna religiozna prepričanja so še zlasti močna v povezavi z drugimi dejavniki (revščina, sram), saj lahko nasilnežem pomagajo dvigniti občutek moškosti, kadar je ta občutek šibek (Levitt, Todd Swanger in Butler 2008). Ker je za žrtve doktrina pomemben del njihove vere, velikokrat sprejmejo nasilneževo interpretacijo (Sharp 2014), ki ima še več moči, če patriarhalni pogled zagovarjajo tudi verski voditelji in člani verske skupnosti (koliko krivde pripišejo žrtvi, kakšni so njihovi pogledi na vloge med spoloma v odnosu, kako vidijo razmerje moči in kontrole v odnosu) (Ake in Horne 2003). To se posebno pogosto dogaja, ko žrtve nimajo intimnega in ponotranjenega odnosa z Bogom in dovolj religioznega kapitala (poznavanje doktrine in nauka, poglobljena vera), da bi se lahko zanesle na svoje lastno doživljanje: nasilje je, ne glede na vse, nesprejemljivo (Sharp 2014). Doživljanje eksplicitnih in implicitnih pritiskov, da mora ženska biti v vlogi dobre žene in se držati krščanskega učenja o zakonu, je tako pomemben mehanizem, prek katerega religija lahko deluje tako, da ohranja zlorabo (Bent-Goodley in Fowler 2006; Knickmeyer, Levitt in Horne 2010).

3.2.3 Neprimeren odziv verske skupnosti

Žrtve se po pomoč zatekajo k verski skupnosti in voditeljem, pri katerih velikokrat doživijo tudi odtujenost, zavrnitev ali nasvet, ki jih naredi še bolj ranljive za zlorabo (Knickmeyer idr. 2003). Velikokrat je vloga cerkvene skupnosti pri soočanju z nasiljem v družini nejasna. Cerkev nima možnosti ali ne prevzame odgovornosti pri pomoči družini, ki se sooča z nasiljem (Asay 2011), saj mnoge verske skupnosti ne prepoznajo teže nasilja (tudi neprimerne uporabe religioznosti pri tem), ker ga ne razumejo. Zato številne žrtve partnerskega nasilja molčijo, saj ne dobijo podpore tam, kjer bi jo pričakovale, to pa še dodatno potrdi njihovo zmedo in neodločnost (Bent-Goodley in Fowler 2006). V teh primerih verska skupnost ni varen in podporen prostor, ki bi pomagal pri razreševanju partnerskega nasilja. Z neprimernim reagiranjem lahko še prispeva k nadaljnji izolaciji in pošilja prikrita sporočila ženskam, da je prav, če ostanejo v zlorabljačem odnosu; to se še posebno pogosto zgodi v rigidnih, ekstremističnih in fundamentalističnih skupnostih (Pyles 2007).

3.2.4 Nerazumevanje in neprimerni odzivi duhovnikov in verskih voditeljev

Verne žrtve v soočanju z nasiljem iščejo pomoč pri verskih voditeljih, a pri njih ne dobijo vedno ustrezne podpore in pomoči, predvsem takrat ne, kadar se ti voditelji v svojih odzivih ne znajo in ne zmorejo približati izkušnji žrtve, to pa žrtve naredi še bolj ranljive za zlorabo (Knickmeyer idr. 2003). Žrtve poročajo, da duhovniki večkrat (predvsem zaradi pomanjkanja znanja) ignorirajo ali pa ne prepo-

znajo njihove potrebe po psihološki, čustveni in fizični varnosti. Velikokrat so njihovi nasveti splošni in površinski, naj na primer molijo in obiskujejo cerkev z upanjem in prošnjo razrešitve. Včasih se postavijo tudi na stran storilca in mu želijo pomagati, pri tem pa je varnost žrtve še dodatno ogrožena, saj je večkrat žrtev ocenjena kot tista, ki je kriva za nastalo situacijo; zlasti pogosto se to dogaja v manjših skupnostih. Teža nasilja se ignorira tudi zaradi dajanja prednosti ohranjanju zakona za vsako ceno, čeprav to ustvarja za žrtev dodatni pritisk, da ostaja v nasilnem odnosu. (Gezinski, Gonzalez-Pons in Rogers 2019; Horne in Levitt 2003; Potter 2008) Duhovniki večinoma (zaradi pomanjkanja znanja in nelagodja ob tej temi) raje ne govorijo o nasilju v partnerskem odnosu v svojem oznanjevanju, tako žrtev čuti še večjo potrebo po tišini in dobi občutek, da se nasilje drugače v njihovi skupnosti ne dogaja. Zato raje molči, ker se boji, da bi bila čudna. Žrtve ob stiku z voditelji, ki ne znajo pomagati, doživijo še globlji občutek osamljenosti, sramu in zadrege, zmede, strahu pred izgubo statusa, še bolj se zaprejo in manj aktivno iščejo pomoč (Ting in Panchanadeswaran 2016). S tem je večkrat zapravljen dragocena priložnost, ki jo ima Cerkev kot institucija, saj bi lahko pripomogla k preprečevanju in ustavljanju partnerskega nasilja. Tudi seksistična prepričanja ali prepričanja o tradicionalnih spolnih vlogah pri duhovnikih spodbujajo nasilje v družini (Bent-Goodley in Fowler 2006).

Nasilneži čutijo, da jim duhovniki ne pomagajo tako, kakor bi pričakovali, zato ponavadi pri njih ne iščejo pomoči. Na splošno jim ne zaupajo in mislijo, da ne bodo razumeli izzivov, s katerimi se soočajo, ali se zanimali zanje. Prav tako se v pridigah navadno ne dotikajo zakonskih konfliktov, ko pa se jih, storilce razumejo kot zločince in s tem povečujejo njihov občutek krivde, ali pa ne pokažejo jasnih strategij, ki bi bile v pomoč. Od njih storilci pričakujejo predvsem instrumentalno pomoč – nasvet, kako si kljub nasilju zagotoviti božjo naklonjenost. (Levitt, Todd Swanger in Butler 2008)

4. Razprava

Ugotovitve sistematičnega pregleda literature kažejo, da niti krščanska religioznost niti duhovnost sama po sebi ni vzrok za nasilje v partnerskem odnosu, izjemnega pomena pa je razumeti, kako je možno religioznost in duhovnost zlorabiti za upravičevanje in ohranjanje nasilja v partnerskih odnosih. Z analizo ugotovitev posameznih študij smo domneli, da je duhovnost oziroma religioznost v okviru krščanskega izročila z odkritimi ali prikritimi mehanizmi mnogokrat pomemben korelacijski dejavnik pri razreševanju ali ohranjanju partnerskega nasilja. Molitev, religiozna praksa, zakramenti za nekoga, ki je doživel nasilje v partnerskem odnosu ali ga še vedno doživlja, lahko pomembno prispevajo k umirjanju in učinkovitemu soočanju z nasiljem in k zaščiti pred nasilnim odnosom. Po drugi strani pa lahko izkrivljeno in zlorabljačo razumevanje religioznosti upravičuje oziroma pospešuje nasilje. Pri tem je treba poudariti, da se pri iskanju vzrokov za izvajanje nasilja nad partnerjem oziroma pri nezmožnosti primerne zaščite žrtve ne moremo in ne

smemo osredotočati le na zunanje dejavnike. V ozadju nasilnih odnosov je tako pri nasilnežu kakor pri žrtvi globlja čustvena dinamika, ki izvira iz preteklih (travmatičnih) izkušenj in iz težkih afektivnih stanj, neprimerno reguliranih prav prek dinamiko v nasilnem odnosu (Schore 2003, 110).

Med prepoznane dejavnike, ki prispevajo k nasilju nad partnerjem, lahko štejemo pozunanjenost religioznost brez trdne osebne in globoke vernosti oziroma odnosa z Bogom, zvestobo verskemu nauku, ki je dojet zgolj kot zbirka togih pravil brez vsebine, napačne interpretacije in neprimerne odzive verske skupnosti in duhovnikov. Vse to dela žrtve še bolj ranljive, nasilju pa ne postavlja jasnega »NE«. Navadno so vsi ti dejavniki med seboj povezani, moč pa imajo zato, ker uporabljajo manipulativne strategije, ki so čustveno zlorablajoče (Simonič, Rahne Mandelj in Novšak 2014, 120). Žrtev je ranljiva že zaradi samega dejstva, da je žrtev nasilja svojega partnerja, v odnosu, v katerem naj bi bil drugače prostor največje varnosti. K njeni ranljivosti prispeva še pomanjkanje globokega in trdnega odnosa z Bogom, ki za verne posameznike ni abstraktno ali oddaljeno bitje, ampak pomembna oseba, ki ima pomembno mesto v njihovem intimnem svetu. Tudi v trenutkih stresa in ranljivosti je ta odnos tisti, ki pomirja in daje trdnost in moč (Hill in Pargament 2003, 64–65). Kadar te povezave ni, se oseba oklepa zunanjih kriterijev, namesto da bi zaupala sebi, svojemu doživljanju in se oprla na svoj lastni notranji duhovni kapital. Posamezniki, ki to zmorejo, so sposobni bolje prenesti negotove in izzivalne izkušnje, pri tem pa se tudi lažje oprejo na Boga, saj se ne zanašajo pasivno nanj ali ga celo zavrnejo, tako pa tudi bolj učinkovito rešujejo posledice stresorjev (Frederick et al. 2016, 560–561).

Žrtve so tudi bolj ranljive za pritiske nasilnežev, duhovnikov in verske skupnosti. Duhovniki in verska skupnost navadno zaradi neznanja in nelagodja ob soočanju z nasiljem žrtvam ne pomagajo, če se slepo oklepajo doktrine in poudarjajo le ideale krščanskega zakona, pri tem pa ne vključijo temeljnih dimenzij sočutja in razumevanja in nasilja ne vzamejo resno. Zavedati se je treba, da govorimo pri vernih žrtvah partnerskega nasilja o unikatni ranljivosti, saj se ne srečujejo le s praktičnimi in čustvenimi zapleti, ampak so prizadete tudi njihove duhovne potrebe. Žrtve se morda sprašujejo, ali je primerno za predanega kristjana, da zapusti partnerja in išče zatočišče drugje. Lahko se ukvarjajo s tem, ali Bog želi, da odpustijo partnerju »do sedemdesetkrat sedemkrat« (Mt 18,22), kakor pravi Sveto pismo o odpuščanju. Žrtve velikokrat čutijo razpetost med tem, kar uči verski nauk o pomenu krščanskega zakona in o ločitvi, in tem, kar doživljajo. Po drugi strani pa travmirani posameznik lahko tudi čuti, da ga je Bog zapustil, prevaral in se bo tako odvrnil od vere in od religiozne prakse. Za mnoge žrtve je v tej razdvojenosti lažje prenašati nasilje in ohraniti vsaj iluzijo celovitosti in svetosti družine, kakor pa občutiti krivdo in se bati, da so grešne (Nason-Clark 2004, 304). Žrtev čuti, da je njena dolžnost, ljubiti in spoštovati moža do smrti in rešiti zakon ne glede na ceno. Zelo pogosto misli: če se bo trudila odpuščati, če bo molila in še bolj ljubila, se bo partner spremenil (McMullin idr. 2015, 117).

Turbulence na duhovnem področju in manipulacija z vero so velikokrat pomemben dejavnik, zaradi katerega je nasilje v krščanskem zakonu težje preprečiti ozi-

roma ustaviti. Zlasti nekatere teme in koncepti so se izkazali kot tisti, ki so v krščanski govorici in pojmovanju večkrat posebej namerno zlorabljeni (niso zlorabljači, zlorabijo pa jih lahko ljudje, če jih vzamejo iz konteksta in uporabijo za manipulacijo) ali uporabljeni in v žrtvi povzročajo zmedo, krivdo in dvom. Večkrat se napačno poudarja vidik ženske podreditve moškemu, češ da je to značilnost dobre žene. Ta vidik se poudarja ločeno od poudarka enakega dostojanstva moškega in ženske. (Rakoczy 2004, 31) Posebna vrednota je tudi svetost zakona, ki je sveta in neločljiva vez, zato ga je treba ohraniti za vsako ceno (Westenberg 2017, 4). Poudarja se tudi pomen trpljenja (žrtev se zmotno vidi kot nedolžno jagnje Kristus) ali prepričanje, da Bog nalaga trpljenje kot kazen za pretekle grehe; trpljenje žrtev lahko vidi kot božjo voljo in način, da jo Bog nečesa nauči; prav tako lahko doživlja, da je Bog navzoč v njenem trpljenju, tudi če je nepravilno, saj je to njegova obljuba (Starkey 2015, 185–186). Poudarek je tudi na odpuščanju, ki je resda zdravilno, vendar ne, če žrtev samo odpušča, nasilnež pa se ne spremeni. Odpuščanje je ključno v procesu zdravljenja in je celosten proces, prezgodnje odpuščanje pa lahko ta proces zdravljenja in rasti poškoduje. Odpustiti namreč ni enako kakor pozabiti. (Erzar 2019, 13–14; Nason Clark 2004, 304)

5. Sklep

Čeprav smo s pregledom literature izpostavili nekaj točk, ki so ali zaščita pred nasiljem ali pa nasilje pospešujejo in upravičujejo, lahko rečemo, da je moč posameznih dejavnikov najmočnejša v kombinaciji s še drugimi dejavniki. Razmišljati tako velja o študijah, ki bi celostno obravnavale preplet posameznih dejavnikov in integrirale v teoretične modele tudi druge spremenljivke (sociokulturni vidiki, psihična zrelost, osebna struktura, čustvena dinamika in regulacija afekta v nasilnem partnerskem odnosu). Še zdaleč ne moremo trditi, da lahko neki izkrivljen vidik verskega nauka ali religiozne prakse povzroči nasilje, zagotovo pa smemo reči, da v kombinaciji z drugimi dejavniki lahko prispeva k njegovemu ohranjanju. Kakor smo videli, religioznost in vera sama po sebi nista zlorabljači in tudi nista vzrok za nasilje. Ju je pa je mogoče zlorabiti kot izgovor za ohranjanje dinamike nasilnega odnosa, v ozadju katerega je tako imenovana travmatična vez, to je, čustvena odvisnost med dvema osebama v razmerju, za katero so značilna obdobja zlorabe in nasilja in neravnovesje moči. Narava te vezi je zaznamovana z občutki intenzivne navezanosti, s kognitivnim popačenjem in vedenjskimi strategijami obeh posameznikov, ki paradokсно krepijo in vzdržujejo vez, to pa odseva v začaranem krogu nasilja (Dutton in Painter 1993, 105). V tej dinamiki so tudi verski vidiki popačeni in zlorabljeni in jih je težko uporabiti kot pomoč in podporo za prekinitev nasilja.

Za nasilje ni opravičila in kot takšno mora biti obravnavano resno, brez izjeme, vedno je treba zavzeti držo ničelne tolerance. V nasilju je zmeraj nekdo žrtev, ki po krivici trpi in si v nobenem primeru tega ne zasluži (za konflikt vedno obstaja rešitev brez nasilja). Veliko pa lahko pri tem naredimo z razumevanjem okoliščin,

ki prispevajo k nasilju. Tudi religiozni vidiki pri tem niso izključeni, čeprav jih ne moremo jemati kot glavne vzroke za ohranjanje ali prekinitev nasilja, lahko pa imajo posebno mesto v teh dinamikah. Strokovnjaki, ki delajo z žrtvami nasilja, so pred posebnim izzivom, kadar obravnavajo verne žrtve nasilja, če ob nasilju doživljajo tudi duhovne pretrse in zato tudi ne poskrbijo za svojo lastno zaščito. Prav tako tudi verska skupnost in duhovniki lahko s poznavanjem problematike partnerskega nasilja zavzamejo primerno držo ob soočanju z žrtvami in storilci in s celostno duhovno oskrbo veliko pripomorejo k preprečevanju in prekinitvi partnerskega nasilja. V globini in širini krščanske tradicije je dovolj virov, ki to omogočajo.

Reference

- Ake, George S., in Sharon G. Horne.** 2003. The influence of religious orientation and coping on the psychological distress of christian domestic violence victims. *Journal of Religion & Abuse* 5, št. 2:5–28. https://doi.org/10.1300/j154v05n02_02
- Almosaed, Nora.** 2004. Violence against women: A cross-cultural perspective. *Journal of Muslim Affairs* 24, št. 1:67–88. <https://doi.org/10.1080/1360200042000212124>
- Al-Tawil, Namir Ghanim.** 2012. Religion and culture in Erbil Iraq: a cross-sectional study. *BMC Public Health* 12, št. 800:2–7. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-800>
- Anderson, Kim M., Lynette M. Renner in Fran S. Danis.** 2012. Recovery: Resilience and growth, in the aftermath of domestic violence. *Violence Against Women* 18, št. 11:1279–1299.
- Annis, Ann W., in Rodger R. Rice.** 2001. A Survey of abuse prevalence in the Christian Reformed Church. *Journal of Religion & Abuse* 3, št. 3/4:7–40. https://doi.org/10.1300/j154v03n03_02
- Asay, Sylvia M.** 2011. Awareness of domestic violence within the Evangelical Community: Romania and Moldova. *Journal of Family Violence* 26, št. 2:131–138. <https://doi.org/10.1007/s10896-010-9350-4>
- Bent-Goodley, Tricia B., in Dawnovise N. Fowler.** 2006. Spiritual and religious abuse expanding what is known about domestic violence. *Affilia: Journal of Women and Social Work* 21, št. 3:282–295. <https://doi.org/10.1177/0886109906288901>
- Brinkerhoff, Merlin B., Elaine Grandin in Eugen Lupri.** 1992. Religious Involvement and Spousal Violence: The Canadian Case. *Journal for the Scientific Study of Religion* 31, št. 1:15–31. <https://doi.org/10.2307/1386829>
- Butler, Mark H., Julie A. Stout in Brint C. Gardner.** 2002. Prayer as a conflict resolution ritual: clinical implications of religious couples' report of relationship softening, healing perspective, and change responsibility. *American Journal of Family Therapy* 30, št. 1:19–37. <https://doi.org/10.1080/019261802753455624>
- Cooper, Harris M., Larry V. Hedges in Jeffrey C. Valentine.** 2008. *The handbook of research synthesis and metaanalysis*. New York: Russell Sage Foundation.
- Cooper, Harris.** 2003. *Research Synthesis and Meta-Analysis: A Step-by-Step Approach (Applied Social Research Methods)*. Los Angeles: Sage.
- Cunradi, Carol B., Raul Caetano in John Schafer.** 2002. Religious affiliation, denominational homogamy, and intimate partner violence among u.s. couples. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, št. 1:139–151. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00106>
- Drumm, Rene, Marciana Popescu, Laurie Cooper, Shannon Trecartin, Marge Seifert, Tricia Foster in Carole Kilcher.** 2014. »God just brought me through it«: Spiritual coping strategies for resilience among intimate partner violence survivors. *Clinical Social Work Journal* 42, št. 4:385–394. <https://doi.org/10.1007/s10615-013-0449-y>
- Dutton, Donald G., in Sally L. Painter.** 1993. Emotional Attachments in Abusive Relationships: A Test of Traumatic Bonding Theory. *Violence and Victims* 8, št. 2:105–120. <https://doi.org/10.1891/0886-6708.8.2.105>
- Ellison, Cristopher G., in Kristin L. Anderson.** 2001. Religious involvement and domestic violence among US couples. *Journal for the scientific study of religion* 40, št. 2:269–286. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00055>

- Ellison, Cristopher G., John P. Bartkowski in Kristin L. Anderson.** 1999. Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues* 20, št. 1:87–113. <https://doi.org/10.1177/019251399020001005>
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/erzar>
- Fincham, Frank D., in Steven R. H. Beach.** 1999. Conflict in marriage: Implications for working with couples. *Annual Review of Psychology* 50, št. 1:47–77. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.50.1.47>
- Fowler, Dawnovise N., in Michele A. Rountree.** 2010. exploring the meaning and role of spirituality for women survivors of intimate partner abuse. *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 64, št. 2:1–13. <https://doi.org/10.1177/154230501006400203>
- Frederick, Thomas, Susan Purrington in Scott Dunbar.** 2016. Differentiation of self, religious coping, and subjective well-being. *Mental Health, Religion & Culture* 19, št. 6:553–564. <https://doi.org/10.1080/13674676.2016.1216530>
- Gezinski, Lindsay B., Kwynn M. Gonzalez-Pons in Mallory M. Rogers.** 2019. »Praying does not stop his fist from hitting my face«: Religion and intimate partner violence from the perspective of survivors and service providers. *Journal of Family Issues*: 1–21. Online. <https://doi.org/10.1177/0192513x19830140>
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate, Tanja Valenta, Barbara Simonič in Tanja Repič Slavič.** 2019. Cyclic repetition of physical abuse. V: *Strong families – Strong societies*, 123–152. Ur. Elżbieta Osewska. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Heise, Lori, Mary Ellsberg in Megan Gottmoeller M.** 1999. Ending violence against women, Population Reports, Series L, No. 11. Baltimore, MD: Johns Hopkins University, School of Public Health, Population Information Program. http://www.vawnet.org/assoc_files_vawnet/populationreports.pdf (pridobljeno 1. 8. 2019)
- Hill, Peter C., in Kenneth I. Pargament.** 2003. Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *The American Psychologist* 58, št. 1:64–74. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.64>
- Homaei, Rezvan, Zahra D. Bozorgi, Maryam S. Mirbabaei Ghahfarokhi in Shima Hosseinpour.** 2016. Relationship between optimism, religiosity and self-esteem with marital satisfaction and life satisfaction. *International Education Studies* 9, št. 6:53–61. <https://doi.org/10.5539/ies.v9n6p53>
- Horne, Sharon G., in Heidi M. Levitt.** 2003. Shelter from the raging wind: religious needs of victims of intimate partner violence and faith leaders' responses. *Journal of Religion & Abuse* 5, št. 2:83–97
- Jung, Jong Hyun, in Daniel V. A. Olson.** 2017. Where does religion matter most? Personal religiosity and the acceptability of wife-beating in cross-national perspective. *Sociological Inquiry* 87, št. 4:608–633. <https://doi.org/10.1111/soin.12164>
- Katerndahl, David A., in Maria Luisa Obregon.** 2007. An exploration of the spiritual and psychosocial variables associated with husband-to-wife abuse and its effect on women in abusive relationships. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 37, št. 2:113–128. <https://doi.org/10.2190/g674-15n5-4626-w138>
- Knickmeyer, Nicole, Heidi Levitt in Sharon G. Horne.** 2010. Putting on Sunday best: The silencing of battered women within christian faith communities. *Feminism & Psychology* 20, št. 1:94–113. <https://doi.org/10.1177/0959353509347470>
- Knickmeyer, Nicole, Heidi M. Levitt, Sharon G. Horne in Gary Bayer.** 2003. Responding to mixed messages and double binds: religious oriented coping strategies of christian battered women. *Journal of Religion & Abuse* 5, št. 2:29–53. https://doi.org/10.1300/j154v05n02_03
- Koch, Jerome R., in Ignacio Luis Ramirez.** 2010. Religiosity, Christian fundamentalism, and intimate partner violence among U.S. college students. *Review of Religious Research* 51, št. 4:402–410.
- Lambert, Nathaniel M., in David C. Dollahite.** 2009. The threefold cord: Marital commitment in religious couples. *Journal of Family Issues* 29, št. 5:592–614. <https://doi.org/10.1177/0192513x07308395>
- Levitt, Heidi M., Rebecca Todd Swanger in Jenny B. Butler.** 2008. Male perpetrators' perspectives on intimate partner violence, religion, and masculinity. *Sex Roles* 58, št. 5:435–448. <https://doi.org/10.1007/s11199-007-9349-3>
- Lilly, Michelle M., Kathryn H. Howell in Sandra Graham-Bermann.** 2015. World assumptions, religiosity, and PTSD in survivors of intimate partner violence. *Violence Against Women* 21, št. 1:87–104. <https://doi.org/10.1177/1077801214564139>
- Logar, Janez.** 2018. Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakoncev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:237–250.
- Mahoney, Annette, in Annmarie Cano.** 2014. Introduction to the special section on religion

- and spirituality in family life: Delving into relational spirituality for couples. *Journal of Family Psychology* 28, št. 5:583–586. <https://doi.org/10.1037/fam0000030>
- McColgan, Maria D., Sandra Dempsey, Martha Davis in Angelo P. Giardino.** 2010. Overview of the problem. V: *Intimate partner violence: A resource for professionals working with children and families*, 1–29. Ur. Angelo P. Giardino in Eileen R. Giardino. St. Louis: STM Learning, Inc.
- McMullin, Steve, Nancy Nason-Clark, Barbara Fisher-Townsend in Cathy Holtmann.** 2015. When violence hits the religious home: Raising awareness about domestic violence in seminars and amongst religious leaders. *Pastoral Care & Counseling* 69, št. 2:113–124. <https://doi.org/10.1177/1542305015586776>
- Nason-Clark, Nancy.** 2004. When terror strikes at home: The interface between religion and domestic violence. *Journal of the Scientific Study of Religion* 43, št. 3:303–310. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00236.x>
- Neergaard, Joyce A., Jerry W. Lee, Barbara Anderson in Sue Wong Gengler.** 2007. Women experiencing intimate partner violence: Effects of confiding in religious leaders. *Pastoral Psychology* 55, št. 6:773–787. <https://doi.org/10.1007/s11089-007-0078-x>
- Oyedokun, Amos Olugbenga.** 2008. Domestic violence and constrained contraceptive choices in selected areas of Osun State, Nigeria. *Sexual and Relationship Therapy* 23, št. 4:305–323. <https://doi.org/10.1080/14681990802425545>
- Perales, Francisco, in Gary Bouma.** 2019. Religion, religiosity and patriarchal gender beliefs: Understanding the Australian experience. *Journal of Sociology* 55, št. 2:323–341. <https://doi.org/10.1177/1440783318791755>
- Potter, Hillary.** 2007. Battered Black women's use of religious services and spirituality for assistance in leaving abusive relationships. *Violence Against Women* 13, št. 3:262–284. <https://doi.org/10.1177/1077801206297438>
- Pyles, Loretta.** 2007. The complexities of the religious response to domestic violence implications for faith-based initiatives. *Affilia: Journal of Women and Social Work* 22, št. 3:281–291. <https://doi.org/10.1177/0886109907302271>
- Rakoczy, Susan.** 2004. Religion and violence: The suffering of women. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity* 61:29–35.
- Renzetti, Claire M., Nathan C. DeWall, Amy Messer in Richard Pond.** 2017. By the grace of God: Religiosity, religious self-regulation, and perpetration of intimate partner violence. *Journal of Family Issues* 38, št. 14:1974–1997. <https://doi.org/10.1177/0192513x15576964>
- Ressing, Meike, Maria Blettner in Stefanie J. Klug.** 2009. Systematic literature reviews and meta-analyses. *Deutsches Ärzteblatt International* 106, št. 27:456–463. <https://doi.org/10.3238/arztebl.2009.0456>
- Roberts, Albert R.** 2007. Overview and new directions for intervening on behalf of battered women. V: *Battered women and their families*, 3–31. Ur. Albert R. Roberts. New York: Springer Publishing Company.
- Schore, Allan N.** 2003. Early relational trauma, disorganized attachment, and the development of a predisposition to violence. V: *Healing trauma*, 107–167. Ur. Marion F. Solomon in Daniel J. Siegel. New York: Norton.
- Senter, Karolyn Elizabeth, in Karen Caldwell.** 2002. Spirituality and the maintenance of change: A phenomenological study of women who leave abusive relationships. *Contemporary Family Therapy* 24, št. 4:543–564. <https://doi.org/10.1023/a:1021269028756>
- Sharp, Shane.** 2014. Resisting religious coercive control. *Violence Against Women* 20, št. 12:1407–1427. <https://doi.org/10.1177/1077801214557956>
- Simonič, Barbara, Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak.** 2014. Značilnosti in posledice verske zlorabe. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:119–128.
- St. Vil, Noelle M., Bushra Sabri, Vania Nwokolo, Kamila A. Alexander in Jacquelyn C. Campbell.** 2017. A qualitative study of survival strategies used by low-income black women who experience intimate partner violence. *Social Work* 62, št. 1:63–71. <https://doi.org/10.1093/sw/sww080>
- Starkey, Denise A.** 2015. The Roman Catholic Church and violence against women. V: *Religion and Men's Violence Against Women*, 177–193. Ur. Andy J. Johnson. New York: Springer Science+Business Media New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-2266-6_11
- Sullivan, Kieran T.** 2001. Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of Family Psychology* 15, št. 4:610–626. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.610>
- Sveto pismo.** 1997. *Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Svetovna zdravstvena organizacija.** 2010. *Preventing intimate partner and sexual violence against women: taking action and generating evidence*. Ženeva: Svetovna zdravstvena organizacija.
- Tarrezz Nash, Shondrah, in Latonya Hesterberg.** 2009. Biblical framings of and responses to spousal violence in the narratives of abused

- Christian women. *Violence Against Women* 15, št. 3:340–361. <https://doi.org/10.1177/1077801208330437>
- Ting, Laura, in Subadra Panchanadeswaran.** 2016. The interface between spirituality and violence in the lives of immigrant African women: implications for help seeking and service provision. *Journal of Aggression, Mal-treatment & Trauma* 25, št. 1:33–49. <https://doi.org/10.1080/10926771.2015.1081660>
- Todhunter, Robbin G., in John Deaton.** 2010. The relationship between religious and spiritual factors and the perpetration of intimate personal violence. *Journal of Family Violence* 25, št. 8:745–753. <https://doi.org/10.1007/s10896-010-9332-6>
- Tracy, Steven.** 2006. Patriarchy and domestic violence: Challenging common misconceptions. *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, št. 3:573–594.
- U.S. Department of Justice.** 2012. Intimate partner violence 1993–2010. <http://www.bjs.gov/content/pub/pdf/ipv9310.pdf> (pridobljeno 16. 7. 2019).
- Wang, Mei-Chuan, Sharon G. Horne, Heidi M. Levitt in Lisa M. Klesges.** 2009. Christian women in IPV relationships: An exploratory study of religious factors. *Journal of Psychology and Christianity* 28, št. 3:224–235.
- Watlington, Christina G., in Christopher M. Murphy.** 2006. The roles of religion and spirituality among African American survivors of domestic violence. *Journal of Clinical Psychology* 62, št. 7:837–857. <https://doi.org/10.1002/jclp.20268>
- Westenberg, Leonie.** 2017. »When she calls for help«: Domestic violence in Christian families. *Social Sciences* 6, št. 17:1–10.
- Wilcox, Bradford, in Nicholas H. Wolfen.** 2008. Living and loving »decent«: Religion and relationship quality among urban parents. *Social Science Research* 37, št. 3:828–843. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2007.11.001>



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 2,555—568

Besedilo prejeto/Received: 11/2018; sprejeto/Accepted: 04/2019

UDK/UDC: 2-584-053.88

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Filej>

Bojana Filej in Boris Miha Kaučič

Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju

The Influence of Spirituality on the Quality of Life of the Elderly in the Domestic and Institutional Environment

Povzetek: Duhovnost je večdimenzionalni koncept, ki usmerja človekovo življenje, se s starostjo krepi in vpliva na kakovost življenja. Z raziskavo smo želeli ugotoviti, kakšen je vpliv duhovnosti na kakovost življenja in ali molitev vpliva na preprečevanje osamljenosti starih ljudi v domačem in v institucionalnem okolju. Raziskava temelji na kvantitativni metodi, v raziskavo smo zajeli 656 starih ljudi v domačem in v institucionalnem okolju. Za pridobivanje podatkov o kakovosti življenja smo uporabili standardizirani vprašalnik Svetovne zdravstvene organizacije WHOQOL-BREF, za pridobivanje podatkov o osamljenosti pa Oldwellactive (A self-rated wellness profile for the assessment of wellbeing and wellness activity in older people). Ugotovili smo, da se stari ljudje ne počutijo osamljeno in da so nekoliko bolj osamljeni v institucionalnem okolju (PV=3,71) kakor v domačem okolju (PV=3,90). Molijo tisti, ki so pogostejše osamljeni in ki nižje ocenjujejo kakovost življenja. Molitev ne vpliva na preprečevanje osamljenosti. *Duhovni dejavnik je za stare ljudi najpomembnejši dejavnik, ki vpliva na njihovo kakovost življenja.*

Ključne besede: stari ljudje, duhovnost, molitev, kakovost življenja

Abstract: Spirituality is a multi-dimensional concept that directs human life, increases with age and affects the quality of life. With this research, we wanted to find out the impact of spirituality on the quality of life and whether prayer can have an influence on the prevention of loneliness of elderly people in the domestic and institutional environment. The research is based on a quantitative method. The survey involved 656 elderly people in the domestic and institutional environment. To obtain data on the quality of life, we used the standardized WHOQOL-BREF questionnaire of the World Health Organization, while for obtaining data on loneliness the Oldwellactive questionnaire was used (A self-rated wellness profile for the assessment of wellbeing and wellness activity in older people). We found out that elderly people do not feel lonely and that they somewhat feel lonelier in the institutional environment (AV = 3.71) than in the home environment (AV = 3.90). We have also found out that people who pray are mostly those who feel lonely more often and who have

an esteemed lower quality of life. Prayer does not affect the prevention of loneliness. The spiritual factor is the most important factor that affects the quality of life for the elderly people.

Key words: elderly people, spirituality, prayer, quality of life

1. Uvod

Prebivalstvo držav članic EU-27 se bo po predvidevanjih močno postaralo, delež oseb v starosti 65+ med skupnim prebivalstvom naj bi se v EU-27 povečal s 17,1 % na 30,0 % (Statistični urad Republike Slovenije 2009, 27). Dejstvo je, da so generacije, ki so sedaj zakoračile v tretje življenjsko obdobje, bolj zdrave, kakor so bile ob tej starosti prejšnje generacije. Zato in tudi zaradi zmanjšanja umrljivosti dojenčkov lahko pričakujemo podaljšanje pričakovanega trajanja življenja (Kožuh - Novak 2006, 12–13). V Sloveniji lahko ženske, rojene leta 2011, pričakujejo 53,8 in moški 54 zdravih let. Glede pričakovanih zdravih let življenja je Slovenija na samem repu med državami EU, za njo je le Slovaška (Eurostat 2013).

Jakoš (2009) navaja, da je sedanja demografska slika Slovenije posledica več kakor stoletnega demografskega razvoja treh demografskih dejavnikov: smrtnosti, rodnosti in selitev. Med dejavniki, ki vplivajo na prihodnji demografski razvoj, je praviloma najstabilnejša smrtnost, pri kateri lahko pričakujemo, da se bo s sedanjih 18 000–19 000 umrlih število povečalo na 30 000. Drugi pomembni dejavnik, ki vpliva na prihodnji demografski razvoj, je rodnost. Rodnost v Sloveniji pada, saj je iz projekcije do leta 2027 razvidno, da se bo zniževalo število žensk v najbolj rodni dobi, to pa je logična posledica vse nižjega števila rojstev po letu 1980.

Temeljna značilnost demografske prihodnosti evropske družbe je torej staranje. Vsak človek doživlja staranje in starost drugače. Vsak ima svoje značilnosti, ki jih je treba spoštovati, vsak ima tudi posebne potrebe, ki morajo biti zadovoljene, če želimo govoriti o kakovosti življenja v starosti.

Svetovna zdravstvena organizacija je kakovost življenja opredelila kot posameznikovo dožemanje življenja v kontekstu njegovih vrednot in v povezavi z njegovimi cilji, standardi, pričakovanji in interesi (WHO 1997). Danes navadno govorimo o konceptu kakovosti življenja, pri katerem je pomemben subjektivni večaspektni konstrukt, ki ga opredeljujemo in ocenjujemo na več načinov (Filej, Kröpfl in Kaučič 2015). Glavni elementi, ki po mnenju starejših vplivajo na kakovost njihovega življenja v starosti, so medosebni odnosi, dom in soseščina, dobro psihično počutje in videz, aktivnosti in konjički, s katerimi se sami ukvarjajo, dobro zdravje in funkcionalna sposobnost, socialne vloge, ustrezen dohodek, neodvisnost in nadzor nad življenjem (Bowling et al. 2003).

Na kakovost življenja starega človeka vpliva holistični pristop obravnave, obsegati mora fizični, psihični, socialni in duhovni vidik, ki pa je pogosto spregledan (Kaučič 2017).

2. Duhovnost in kakovost življenja

Duhovnost pomeni prebujenost. Mnogi, tudi če se tega ne zavedajo, spijo. Rodijo se speči, živijo speči, speči se poročijo, speči vzgajajo otroke, tudi umro speči, ne da bi se sploh kdaj prebudili. Nikoli ne razumejo lepote tega, kar imenujemo »človeško življenje« (De Mello 1991). Duhovnost je večdimenzionalni pojem, ki ga oblikujejo družina, družba, ekonomski status, pripadnost neki določeni etnični skupini, kulturološki in mnogi drugi dejavniki. Duhovnost lahko vpliva tudi na oblikovanje pozitivizma, na vestnost in odgovornost ter na sovražnost (Matulić 2012). Pojem duhovno je zelo nejasen in mnogopomenski. Duhovnost je človekova temeljna usmeritev na življenjski poti, je povezovalac vsega v smiselno celoto (Ramovš J. in Ramovš M. 2013). Platovnjak (2012) meni, da je duhovnost nujno potrebna, še zlasti v tem razdvojenem času, in da se v tej besedi skriva nepregledna množica pojmov, ki so si največkrat protislovni in nimajo nič skupnega s krščansko duhovnostjo. Navaja tudi, da pomeni duhovnost način življenja ali življenjski slog.

Vsak posameznik je edinstven znotraj petih dimenzij holistične filozofije: telesne, emocionalne, intelektualne, socialne in duhovne. Navedene dimenzije so v nenehni interakciji. Duhovna dimenzija raziskuje človekovo iskanje življenjskega smisla, to mu je v pomoč pri premagovanju različnih življenjskih težav (Skoberne 2002). Duhovnost in vera nista sinonima, saj je duhovnost treba razumeti širše od vere (Mukherjee 2016). Skoberne (2002) povzema različne avtorje in sklene, da ima duhovnost dve dimenziji: horizontalno in vertikalno. Horizontalna dimenzija zadeva odnos s samim seboj in z drugimi ljudmi ter z okoljem. Ta dimenzija duhovnosti pomeni nereligiozno občutenje smisla življenja. Vertikalna dimenzija zadeva Boga, ki ga nekdo priznava, zadeva veselje ali nekaj, kar je nad njim. Obe dimenziji človeku pomagata, da prepozna svoje lastne osebne vrednote in integracijo telesa, razuma in duha.

Duhovnost ni nasprotje telesnega in materialnega, temveč pomeni najvišjo kakovost popolnega človeka, prek katere je možno uresničevanje osebnosti. Ljudje so duhovna bitja, saj se nenehno sprašujejo: kdo sem, kaj je smisel mojega življenja, kaj smisel trpljenja, od kod sem, kam grem (Stojanović 2015).

Ramovš J. in Ramovš M. (2013, 447) navajata, da je duhovnost za kakovostno staranje obetavna človekova zmožnost, ki se s staranjem krepi, medtem ko telesne in duševne zmožnosti upadajo.

Ena od kategorij duhovnosti je molitev, ki za vernike pomeni vzpostavljanje stika in osebnega odnosa z Bogom. Z njo se želi molivec Bogu za kaj zahvaliti, ga za kaj prositi ali mu le posredovati svoja razmišljanja in čustva. Za molivca je molitev miselna, duševna, telesna in duhovna dejavnost, lahko je prosilna, zahvalna ali slavlilna (Molitev 2018). Nastran (2015) poudarja, da je molitev za verujoče najbolj tipični odsev njegovega odnosa do Boga. Kaučič (2017) v svoji raziskavi ugotavlja, da slaba četrtina starih ljudi, vključenih v raziskavo, moli in da molijo tisti, ki so nižje ocenili svojo kakovost življenja in so pogostejše bolj osamljeni. Vendar molitev ne vpliva na preprečevanje osamljenosti starih ljudi. Banthia et al. (2007) ugotavljajo, da obstaja povezava med ljudmi z nižjo izobrazbo in nižjim dohodkom ter

molitvijo in religioznostjo. Molitev je tudi povezana z manjšimi zdravstvenimi simptomi in boljšo kakovostjo življenja.

Višja je stopnja vernosti in duhovnosti, boljša je kakovost življenja (Rusa et al. 2014). Tudi Gallardo-Peralta (2017) ugotavlja specifično povezanost duhovnosti s kakovostjo življenja.

3. Vpliv osamljenosti na kakovost življenja

Človek je lahko osamljen v vseh življenjskih obdobjih. Štandeker (2016) meni, da je osamljenost kot duševno stanje resen problem današnje družbe. Osamljenost ni splošna značilnost starejše populacije, ali drugače povedano, stari ljudje niso nujno osamljeni. Če star človek nima zadovoljene potrebe po temeljnem ali osebnem medčloveškem odnosu z nekom, je po navajanju Rantove (2013) osamljen, pa naj je okrog njega še toliko ljudi. Potreba po osebnem medčloveškem odnosu je pri današnjih starih ljudeh med najmanj zadovoljenimi, zato je osamljenost ena od njihovih pogostejših in hujših stisk. Osamljenost je doživljanje človeka, ki nima zadovoljene temeljne človeške potrebe po osebnem odnosu z ljudmi. Graham (2012) navaja raziskavo, ki so jo opravili geriatri z univerze v Kaliforniji. Pravi, da so osamljenost definirali kot občutek pomanjkanja za človeka pomembnih stikov z drugimi ljudmi, spremljata ga žalost in duševna bolečina. Osamljenost je odvisna od subjektivnega doživljanja odnosov z drugimi ljudmi (od kakovosti in ne od kvantitete odnosov). Pečjak (2007) osamljenost v starosti razlaga z dvema teorijama. Po prvi teoriji stare ljudi izolira, diskriminira in izključuje družba, po drugi pa se sami umikajo iz družbenega življenja.

Ko umre partner, vrstniki, sorodniki, ostajajo stari ljudje vedno bolj sami, vendar je Kogoj (2011) prepričan: ni nujno, da so osamljeni vsi, ki živijo sami ali imajo malo stikov. Pri staranju, kakor navaja Grün (2012), se moramo najprej soočiti s svojo osamljenostjo in jo pozitivno sprejeti. Kdor je lahko sam s seboj, je sposoben tudi sklepati odnose in graditi prijateljstva. Ločiti je treba med samskostjo in osamljenostjo. Osamljenost je subjektivni občutek, da smo sami. Lahko nas spremlja občutek, da smo od drugih oseb zavrženi, zapuščeni, čeprav v resnici ni tako. Nekateri se počutijo osamljene, čeprav so v skupini z drugimi in čeprav imajo veliko število socialnih kontaktov.

Pogosto se dogaja, da se osebe počutijo bolj osamljene v srednji življenjski dobi. V tem obdobju so ljudje bolj usmerjeni v karierno in poklicno napredovanje in manj v medosebne odnose. S starostjo se zmanjšuje število prijateljskih odnosov in v tem obdobju je izbira prijateljev selektivna (Kristančič 2005). Littva in Králová (2016) menita, da imajo ljudje v srednji življenjski dobi in v starosti manj priložnosti za razpravo o svojih problemih z drugimi. Pogosto se počutijo zane-marjene in osamljene. Osamljenost je po njunem mnenju splošni problem sodobne družbe, v kateri si ljudje ne vzamejo dovolj časa za svoje sorodnike, pa tudi ne zase.

Na osamljenost vplivajo osebni dejavniki: zmanjšanje zmožnosti oblikovanja dobrih odnosov, pomanjkanje veščin za začetni kontakt, nezmožnost za intimnejši odnos z drugimi, sramežljivost, strah pred zavrženostjo, konflikt znotraj sebe glede spreminjajočih se čustev v odnosu, nezaupanje vase, nejasni občutki krivde, bojazni pred ljudmi nasploh, čustvena »revščina«, dosedanje neprijetne, travmatične izkušnje v odnosih do drugih. Z uporabo telefonov in računalnikov zmanjšujemo možnosti komunikacije »iz oči v oči«. Posledica tega je zmanjševanje števila medosebnih odnosov (Kristančič 2005).

Maček, Skela Savič in Zurc (2011) ugotavljajo, da občutek osamljenosti narašča s starostjo, z upadom zmožnosti za samostojno gibanje, s poslabšanjem odnosov v družini in s poslabšanjem sosedskih odnosov. Večja osamljenost je statistično pomembno navzoča pri starih ljudeh, ki so samski, ločeni in ovdoveli, v primerjavi s starimi ljudmi, ki so vezani.

Osamljenost je pri starih ljudeh pogosto povezana s kronično boleznijo (Alpass in Neville 2003), ženske jo bolj občutijo kakor moški (Neuberg in Canjuga 2015). Osamljenost je identificirana kot dejavnik tveganja, ki lahko vodi do resnih zdravstvenih problemov (Josić et al. 2014). Tudi Znika et al. (2016) v raziskavi ugotavljajo, da se stari ljudje s slabim zdravjem pogosto počutijo socialno izolirane, osamljene in živijo v strahu glede prihodnosti. Eshbaugh (2008) ugotavlja, da je pri nekaterih starejših ženskah, ki živijo same, navzoča osamljenost, vendar pa tega ne moremo posploševati na celotno populacijo. Rezultati so pokazali, da 13 % starih žensk negativno doživlja samskost, 37,7 % pa jo doživlja pozitivno. V samskem življenju najbolj uživajo zato, ker so same sebi gospodar, ker so neodvisne od drugih in ker lahko imajo svoj urnik aktivnosti. Kot pozitivno izpostavljajo tudi, da lahko jedo tisto, kar imajo rade, da imajo kontrolo nad televizorjem, da imajo miren dom in da jim ni treba skrbeti za nikogar.

Raziskava, ki so jo Leskovic, Leskovic in Miglič (2012) opravili med zaposlenimi v desetih socialnih zavodih v Sloveniji, je pokazala, da večina zaposlenih meni: starost je osamljena, umirjena, utrujena in težka. Slabi tretjini respondentov se starost kot življenjsko obdobje zdi lepa, preostali respondenti pa menijo, da starost ni lepa.

Večje število družinskih članov navadno pomeni manjšo možnost za osamljenost. Družine na podeželju imajo tradicionalno več otrok kakor družine v mestih. Vendar pa so na podeželju pogoste dnevne migracije v bližnja mesta, ki ponujajo več možnosti za zaposlitev. V nekaterih podeželskih okoljih se zelo hitro zmanjšuje število prebivalcev, zlasti mlajših, ki se zaradi zaposlitve trajno odselijo. Starejši ostajajo pogosto osamljeni tako v mestih kakor tudi na podeželju, vendar se število samskih gospodinjstev hitreje povečuje na podeželju. Malo verjetno je tudi, da bi ljudje, ki so vse življenje živeli sami, v starosti želeli spremeniti način življenja. Tudi če se preselijo v socialnovarstveni zavod (dom), raje živijo v sobi, v kateri so sami. V domovih je za tiste, ki si želijo družabnih aktivnosti, dobro poskrbljeno. V urbanih okoljih se dogaja, da je posameznik (star človek) kljub množici sosedov socialno neviden (Kogoj 2011). Josić et al. (2014) ugotavljajo, da je zaznavanje

osamljenosti večje pri starih ljudeh, ki živijo v domačem okolju, kakor pri tistih, ki živijo v domovih za starejše. To si lahko razlagamo z dejstvom, da v socialnovarstvenih zavodih pretežno živijo stari ljudje, ki se med seboj pogovarjajo, se med seboj razumejo in se obračajo drug na drugega.

Z raziskavo smo želeli ugotoviti, kakšen je vpliv duhovnosti na kakovost življenja in ali molitev vpliva na preprečevanje osamljenosti starih ljudi v domačem in v institucionalnem okolju.

4. Metoda

V raziskavi smo uporabili kvantitativni raziskovalni pristop, metodo deskripcije, kompilacije in kavzalno neeksperimentalno metodo.

4.1 Opis instrumenta

Za pridobivanje podatkov o kakovosti življenja smo uporabili standardizirani vprašalnik Svetovne zdravstvene organizacije WHOQOL-BREF (Skevington et al., 2004) in za pridobivanje podatkov o osamljenosti vprašalnik Oldwellactive (A self-rated wellness profile for the assessment of wellbeing and wellness activity in older people) avtorjev Koistinena et al. (2013). Za uporabo obeh vprašalnikov smo pridobili dovoljenje avtorjev. K obema vprašalnikoma smo dodali še vprašanja o demografskih podatkih. Vprašalnik o kakovosti življenja je obsegal 25 vprašanj, ki so zadevala življenje starega človeka. Na vprašanja je bilo možno odgovoriti na več načinov: zelo slabo, slabo, niti slabo niti dobro, dobro, zelo dobro; zelo nezadovoljen, nezadovoljen, niti nezadovoljen niti zadovoljen, zadovoljen, zelo zadovoljen; nič, malo, zmerno, veliko, zelo veliko; nič, malo, d zmerno, v glavnem, popolnoma; nikoli, redko, pogosto, zelo pogosto, vedno. Strinjanje na trditve so respondenti ocenjevali po 5-stopenjski Likertovi lestvici (1 – sploh se ne strinjam, 2 – ne strinjam se, 3 – ne morem se opredeliti, 4 – se strinjam, 5 – popolnoma se strinjam). Vprašalnik o osamljenosti je obsegal 9 vprašanj in 9 trditev. V vprašanjih je bilo ponujenih več možnih odgovorov, stopnjo strinjanja z navedenimi trditvami pa so prav tako ocenjevali z uporabo 5-stopenjske Likertove lestvice.

4.2 Opis vzorca

V raziskavi smo uporabili preprosti naključnostni vzorec in se odločili za stratificirano vzorčenje po regijah. Glede na velikost populacije 65 let in več smo po statističnih regijah izbrali proporcionalno stratifikacijo (velikosti vzorca v stratumih so sorazmerne velikosti stratumu). Za izračun vzorca smo uporabili Creative Research Systems, Sample Size Calculator (2012).

V raziskavo smo vključili 1064 starih ljudi, pri tem smo upoštevali naslednja vključitvena merila: starost 65+, moški in ženski spol, regija bivanja, lokacija bivanja (domače okolje, socialnovarstveni zavod), brez demence in drugih duševnih motenj, zmožnost sporazumevanja in bralna pismenost.

V raziskavi je sodelovalo 656 anketirancev, povprečno starih 78,2 leti, večinoma ovdovalih, in 33,9 % jih je imelo srednješolsko izobrazbo (tabela 1).

Demografski dejavnik		n = 656	%
Spol	Moški	186	28,4
	Ženski	470	71,6
Zakonski stan	Poročen	246	37,5
	Samski	48	7,3
	Ovdovel	302	46,0
	Ločen, odtujen	43	6,6
	Zunajzakonska skupnost	17	2,6
Izobrazba	Osnovnošolska	132	20,1
	Poklicna	146	22,3
	Srednješolska	229	33,9
	Višja, visokošolska	97	14,8
	Univerzitetna in več	52	7,9
		PV ± SO	Razpon
Starost (v letih)		78,2 ± 8,0	65–98

Tabela 1: Demografske značilnosti anketiranih po spolu, zakonskem stanu, izobrazbi in po starosti.

4.3 Opis poteka raziskave in obdelave podatkov

Raziskava je potekala v 21 socialnovarstvenih zavodih, v desetih statističnih regijah in v domačem okolju. Anketirani so bili naključno izbrani in so izpolnjevali vključitvene kriterije. V vsako okolje smo razdelili 532 anketnih vprašalnikov, skupaj torej 1064. Pravilno izpolnjenih vprašalnikov je bilo 656, se pravi, da je bila realizacija vzorca 61,6 %, v domačem okolju 57,9 %, to pa kaže na boljše zdravstveno stanje starih ljudi.

Pri zbiranju podatkov je sodelovalo 43 anketarjev. Za izpolnitev vprašalnika v domačem okolju so anketirani potrebovali od 45 do 69 minut, v socialnovarstvenih zavodih do 120 minut. Ustrezno izpolnjene vprašalnike smo šifrirali (določili ID) in podatke vnesli v matriko za vnos podatkov (Excel).

Podatke smo analizirali z metodami opisne in inferenčne statistike. Najprej smo spremenljivkam izračunali srednje vrednosti (aritmetična sredina) in mere variabilnosti (standardni odklon). Sklope posameznih spremenljivk smo združili v nove spremenljivke. Pri sklepanju z vzorca na populacijo (inferenca) smo izvajali statistične teste, kakor so t-test (za primerjavo povprečij dveh neodvisnih skupin), test ANOVA (za primerjavo povprečij več skupin), hi-kvadrat test (za testiranje neodvisnosti nominalnih spremenljivk). Povezanost ordinalnih spremenljivk smo preverjali s Spearmanovim rangom korelacij. Analiza je bila izvedena s programom SPSS 22.0.

5. Rezultati

Prikazani rezultati so del širše raziskave, v kateri smo merili kakovost življenja, zadovoljstvo z življenjem in samospoštovanje starega človeka. V nadaljevanju bomo prikazali rezultate vpliva duhovnosti na kakovost življenja starih ljudi, ki živijo v socialnovarstvenih zavodih in v domačem okolju, in vpliv molitve kot kategorije duhovnosti na osamljenost.

	Institucionalno okolje n = 276		Domače okolje n = 380		T	p
	PV	SO	PV	SO		
Kako pogosto se počutite osamljene?	3,71	1,27	3,90	1,19	-1,861	0,063
Kako pogosto se vam zdi, da nimate nikogar, s komer bi se lahko pogovorili o osebnih zadevah?	3,86	1,19	3,89	1,15	-0,276	0,783

Tabela 2: Navzočnost osamljenosti pri starih ljudeh.

PV – povprečna vrednost, SO – standardni odklon, DSO – institucionalno varstvo; t-t test za neodvisne vzorce, p – statistična verjetnost, 1 – dnevno, 2 – tedensko, 3 – mesečno, 4 – redko, 5 – nikoli.

Iz tabele 2 je razvidno, da se stari ljudje ne počutijo osamljeno (PV med 4 – redko in 5 – nikoli). Glede na okolje bivanja pa ni večjih razlik v pogostosti občutka osamljenosti.

Skupinska statistika				
Osamljenost	Lokacija bivanja	N	PV	SO
	Domače okolje	372	3,90	1,186
	Institucionalno okolje	269	3,71	1,271

Tabela 3: Osamljenost starih ljudi glede na lokacijo bivanja.

N – število; PV – povprečna vrednost; SO – standardni odklon, 1 – dnevno, 2 – tedensko, 3 – mesečno, 4 – redko, 5 – nikoli.

Iz tabele 3 je razvidno, da se stari ljudje v institucionalnem okolju počutijo nekoliko bolj osamljeno (PV = 3,71) kakor stari ljudje v domačem okolju (PV = 3,90).

		Levenov test za enakost varianc		t-test za enakost povprečne vrednosti					
								95 % interval zaupanja za razliko	
		F	p	t	df	p	Razlike v PV	Spodnja meja	Zgornja meja
Osamljenost	Predpostavljeni enaki varianci	6,839	,009	-1,881	639	,060	-,184	-,376	,008
	Predpostavljeni različni varianci			-1,861	553,368	,063	-,184	-,378	,010

Tabela 4: Test neodvisnih vzorcev glede vpliva lokacije bivanja na preprečevanje občutka osamljenosti.

F – statistika; p – statistična pomembnost; t – statistika; df – stopinje prostosti; PV – povprečna vrednost.

Iz tabele 4 je razvidno, da ni statistično pomembnih razlik med tistimi, ki bivajo doma, in tistimi, ki bivajo v institucionalnem okolju. Lokacija bivanja ne vpliva na pogostost osamljenosti v starosti ($p = 0,060$).

Skupinska statistika				
	Molitev	N	PV	SO
Osamljenost (v87)	Da	144	3,68	1,266
	Ne	497	3,86	1,211

Tabela 5: *Opravljanje molitve za preprečevanje osamljenosti v starosti.*
N – število; PV – povprečna vrednost; SO – standardni odklon.

Stari ljudje navajajo, da se kdaj pa kdaj vsak mesec ali redko počutijo osamljene. Iz tabele 5 je razvidno, da so tisti, ki opravljajo molitev ($PV = 3,68$), pogostejše osamljeni kakor tisti, ki molitve ne opravljajo ($PV = 3,86$). Vprašalnik Oldwellactive vrednoti vrednost 3 kot mesečno osamljenost in 4 – kot redko osamljenost človeka. Obe povprečni vrednosti se bližata vrednosti 4.

Test neodvisnih vzorcev									
		Levenov test za enakost varianc		t-test za enakost povprečne vrednosti				95 % interval zaupanja za razliko	
		F	p	t	df	p	Razlike v PV	Spodnja meja	Zgornja meja
Osamljenost	Predpostavljeni enaki varianci	3,885	,049	-1,560	639	,119	-,181	-,408	,047
	Predpostavljeni različni varianci			-1,522	224,288	,129	-,181	-,414	,053

Tabela 6: *Test neodvisnih vzorcev glede vpliva molitve na preprečevanje osamljenosti.*
F – statistika; p – statistična pomembnost; t-statistika; df – stopinje prostosti; PV – povprečna vrednost.

Iz tabele 6 je razvidno, da ni statistično pomembnih razlik med tistimi, ki molijo, in tistimi, ki ne molijo. Molitev ne vpliva na preprečevanje osamljenosti med starimi ljudmi.

Skupinska statistika				
	Molitev	N	PV	SO
Kakovost življenja	Da	145	3,41	,894
	Ne	498	3,63	,762

Tabela 7: *Vpliv opravljanja molitve na kakovost življenja.*
N-število; PV-povprečna vrednost; SO-standardni odklon

Iz tabele 7 je razvidno, da molitev opravlja 145 (22,24 %) starih ljudi; 498 (77,76 %) jih je odgovorilo, da ne molijo. Tisti, ki opravljajo molitev, so nižje ocenili kakovost življenja ($PV = 3,41$) kakor tisti, ki molitve ne opravljajo ($PV = 3,63$), vendar je med njimi zelo majhna razlika.

6. Razprava

Z raziskavo smo ugotovili, da se stari ljudje ne počutijo osamljeno, nekoliko bolj so osamljeni v institucionalnem varstvu, lokacija bivanja pa ne vpliva na pogostost občutka osamljenosti. Molijo tisti, ki so pogostejše osamljeni, vendar molitev ne vpliva na preprečevanje osamljenosti. Tudi kakovost življenja so ocenili nižje kakor tisti, ki ne molijo.

Naimi et al. (2018) so ugotovili, da molitev vpliva na kakovost življenja in da se kakovost življenja poveča z uvajanjem verskih intervencij s poudarkom na molitvi. Navedene rezultate so ugotovili pri pacientih s stalnim srčnim vzpodbujevalnikom. Podobno je ugotovil Robinson-Smith (2002): da se pri pacientih po kapi z molitvijo poveča kakovost življenja, da je molitev ena od pomembnih strategij soočanja z boleznijo, da je zaznati duhovno rast pri pacientih in da se spremenijo duhovni pogledi na življenje. Ross et al. (2008) so na vzorcu 2262 moških in žensk z rakom preučevali molitev za zdravje v povezavi z dobrim oziroma boljšim zdravstvenim stanjem. Ugotovili so, da obstaja povezava med kakovostjo življenja in duhovnostjo in da odrasli Američani, vključeni v raziskavo, pogosto molijo za zdravje. Podobno so ugotovili tudi Walton in Sullivan (2004) ter Krupski, Kwan in Fink (2006): da obstaja pozitivna povezanost med duhovnostjo in kakovostjo življenja ali zadovoljstvom med moškimi z rakom na prostati.

Na kakovost življenja vplivajo tudi kronične bolezni: to so v raziskavi, izvedeni med 100 anketiranci, starejšimi od 65 let, ugotovili Filej, Kröpfl in Kaučič (2015). Z večanjem števila kroničnih bolezni se namreč zmanjšuje kakovost življenja. Banthia et al. (2007) so v raziskavi med 155 anketiranimi ugotovili, da je molitev povezana s stopnjo zdravja in z boljšo kakovostjo življenja in da obstaja korelacija med vero in molitvijo ter nižjo izobrazbo in nižjimi dohodki anketiranih.

Povezanost duhovnosti in zadovoljstva z življenjem med starimi v domačem in v institucionalnem okolju je preučeval Mukherjee (2016, 336). Rezultati so pokazali, da duhovnost vključuje sistem prepričanj, ki obsegajo ljubezen, sočutje in spoštovanje življenja. Govorimo o odnosih s samim seboj, z drugimi in z načinom življenja. Avtor je ugotovil, da ima duhovnost večinoma pozitivne učinke na počutje in na zadovoljstvo z življenjem v poznem starostnem obdobju. Stari ljudje, ki so bili vključeni v raziskavo, so sprejeli duhovnost kot pomembno v njihovem življenju. Zavedajo se, da jim duhovnost pomaga v starosti, tako se lažje soočajo s starostjo in s procesi, značilnimi za to obdobje. Zaradi duhovnosti se lažje soočajo z izgubami bližnjih in z drugimi težavami v starosti.

Rahimi et al. (2013, 163) so med zdravimi starimi ljudmi opravili polstrukturirane intervjuje in ugotovili, da je duhovnost pomembna za vsakega posameznika in da vpliva na njihovo zdravje. Duhovnost je osnovni element, ki jim pomaga pri prilagajanju na vsakodnevne življenjske situacije. Tudi Elo (2016) pravi, da je zaznavanje duhovnosti ključni faktor, ki prispeva k dobremu počutju med starejšimi.

Močno povezanost med duhovnostjo in duševnim zdravjem med starimi, ki so živeli v lokalni skupnosti, sta v svoji raziskavi ugotovila Meisenhelder in Chandler

(2002). Ugotovila sta tudi, da kategorije duhovnosti (molitev, vera, religija) močnejše vplivajo na mentalno zdravje kakor pa kategorije fizičnega zdravja.

Soriano et al. (2016) so izvedli napovedno korelacijsko raziskavo (raziskava povezav z namenom napovedovanja) med 200 naključno izbranimi starimi ljudmi v stanovanjski skupnosti in v domovih za starejše (institucionalno okolje) in ugotovili, da institucionalizacija v domu za starejše pozitivno vpliva na njihovo duhovnost in kakovost življenja in da ima duhovnost neposredne pozitivne učinke na dimenzije kakovosti življenja. Mok, F. Wong in D. Wong (2010) so izvedli fenomenološke intervjuje med petnajstimi terminalno bolnimi pacienti in ugotovili, da je duhovnost integrirana s telesom in umom. Navajajo, da je duhovnost multidimenzionalni koncept.

Duhovnost, dobro počutje in upanje imajo pomembno vlogo pri občutku zadovoljstva z življenjem za paciente z rakom (Jafari et al. 2010). Velasco-Gonzales in Rioux (2014) sta želela identificirati napovednike za duhovno dobro počutje starih ljudi. Raziskava je bila izvedena med ljudmi v starosti 60–95 let. Ugotovila sta, da niti zdravstveno stanje niti starost nista statistično pomembna napovednika za duhovno dobro počutje. Opravljena študija omogoča boljše razumevanje koncepta duhovnega blagostanja. Podobno so ugotovili tudi Tomás et al. (2016) med 224 stanovalci stanovanjske skupnosti v Španiji, saj so dognali, da je duhovnost ključni element uspešnega staranja.

Robinson-Smith (2002) je ugotovil, da ljudje, ki so doživeli težko življenjsko izkušnjo, ponovno preučijo duhovni vidik svojega življenja in da ta vpliva na njihovo duhovno rast in razvoj. Tudi Gallardo-Peralta Lorena (2017) je na podlagi raziskave med 777 starimi ljudmi z regresijsko analizo ugotovila specifično povezanost med duhovnostjo in kakovostjo življenja.

7. Omejitev raziskave

Omejitev raziskave vidimo v izbrani samo kvantitativni raziskovalni metodi, saj bi bili nekateri podatki, pridobljeni s kvalitativno metodo, drugačni, ker bi nas tedaj zanimal posameznik in ne celotna preučevana populacija. Drugo omejitev vidimo v načinu pridobivanja podatkov, saj anketiranim ni bila zagotovljena popolna anonimnost. Pri izpolnjevanju vprašalnika so jim namreč pomagali anketarji.

Tudi vprašalnik je bil razmeroma zelo zahteven in obsežen. Na vprašanja in trditve je bilo možno odgovarjati z različnimi merskimi lestvicami; nekatera vprašanja so bila težje razumljiva in jih je bilo treba dodatno pojasniti, saj jih anketirani niso v polnosti razumeli; stari ljudje v institucionalnem okolju so bili na splošno v slabšem psihofizičnem stanju in so tudi težje izpolnjevali vprašalnik; izobrazbena struktura vseh vključenih v raziskavo je bila sorazmerno nizka.

Izvedba raziskave je bila glede na obseg časovno zamudna in logistično zahtevna, saj je potekala v vseh statističnih regijah v Republiki Sloveniji, vendar smo v raziskavo zajeli le 21 (22,3 %) od 94 socialno varstvenih zavodov.

Tudi vzorec ($n = 656$) anketirancev je bil glede na celotno populacijo starih ljudi v Sloveniji sorazmerno majhen, vendar ne glede na to, da vzorec ni reprezentativen, lahko na podlagi analize rezultatov širše raziskave te rezultate posplošimo na populacijo starih ljudi. Pridobljeni rezultati so namreč plod analize, ki je bila narejena na uravnoteženem študijskem načrtu in na uravnoteženih podatkih.

Glavna ugotovitev naše raziskave je torej, da je duhovni dejavnik za stare ljudi najpomembnejši dejavnik, ki vpliva na njihovo kakovost življenja. Ker pa je duhovni dejavnik najmanj raziskan dejavnik, je naša raziskava dobro izhodišče za nadaljnje raziskovanje.

Reference

- Alpass, Fiona Margaret, in Stephen Neville.** 2003. Loneliness, health and depression in older males. *Aging & Mental Health* 7, št. 3:212–216. <https://doi.org/10.1080/1360786031000101193>
- Banthia, Rajni, Judith Tedlie Moskowitz, Michael Acree in Susan Folkman.** 2007. Socioeconomic differences in the effects of prayer on physical symptoms and quality of life. *Journal of Health Psychology* 12, št. 2:249–260. <https://doi.org/10.1177/1359105307074251>
- Bowling, Ann, Gabriel Zahava, Lee Marriott Dowding, Olga Evans, Anne Flessig, David Banister in Stephen Sutton.** 2003. Let's ask them: a national survey of definitions of quality of life and enhancement among people aged 65 and over. *The International Journal of Aging and Human Development* 56, št. 4:269–306. <https://doi.org/10.2190/bf8g-5j8l-ytrf-6404>
- Creative Research Systems.** 2012. Sample Size Calculator. <http://www.surveysystem.com/sscalc.htm> (pridobljeno 20. 8. 2016).
- De Mello, Antony.** 1991. *Zavedanje*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravljje.
- Elo, Satu.** 2016. What does »Aging Well« mean? http://www.vzsce.si/en/files/default/pdf/Hlaw%20Study%20material/Aging%20well%20web%20version_Satu%20Elo.pdf (pridobljeno 20. 8. 2016).
- Eshbaugh, Elaine M.** 2008. Perceptions of Living Alone among Older Adult Women. *Journal of Community Health Nursing* 25, št. 3:125–137. <https://doi.org/10.1080/07370010802221685>
- Eurostat.** 2013. Healthy life years in 2011. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_PUBLIC/3-05032013-BP/EN/3-05032013-BP-EN.PDF (pridobljeno 5. 3. 2018).
- Filej, Bojana, Jasmina Kröpfli in Boris Miha Kaučič.** 2015. Kakovost življenja starih ljudi s kroničnimi obolenji. *Kakovostna starost* 18, št. 4:3–13.
- Gallardo-Peralta, Lorena.** 2017. The relationship between religiosity/spirituality, social support, and quality of life among elderly Chilean people. *International Social Work* 60, št. 6:1498–1511. <https://doi.org/10.1177/0020872817702433>
- Graham, Judith.** 2012. The High Price of Loneliness. http://newoldage.blogs.nytimes.com/2012/06/18/the-high-price-of-loneliness/?_r=0 (pridobljeno 20. 8. 2017).
- Grün, Anselm.** 2012. *Živimo zdaj! O sreči staranja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Jafari, Esa, Najafi, Mahmoud, Sohrabi, Faramarz, Dehshiri, Gholam Reza, Soleymani, Esmail in Heshmati Rasoul.** 2010. Life satisfaction, spirituality well-being and hope in Cancer Patients. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, št. 5:1362–1366. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.288>
- Jakoš, Aleksander.** 2009. Načrtovanje, demografija in Slovenija. *Urbani izziv* 20, št. 1:21–32. <https://doi.org/10.5379/urbani-iz-ziv-2009-20-01-002>
- Josić, Ivona, Jadranka Plužarić, Vesna Ilakovac in Ivana Barać.** 2014. Usamljenost osoba treće životne dobi s obzirom na stanovanje. V: 4. znanstvena konferenca z mednarodno udeležbo s področja zdravstvenih ved: Pomen kompetentne obravnave uporabnikov zdravstvenih in socialnih storitev v času krize, 113–120. Ur. Danica Železnik, Uroš Železnik in Saša Gmajner. Slovenj Gradec: Visoka šola za zdravstvene vede.
- Kaučič, Boris Miha.** 2017. Holistični model za zagotavljanje zadovoljstva z življenjem v starosti. Doktorska disertacija. Fakulteta za organizacijske študije v Novem mestu.
- Kogoj, Aleš.** 2011. *Duševne motnje in stiske v starosti*. Celje: Visoka zdravstvena šola.
- Koistinen, Pentti, Satu Elo, Mari Ahlroth, Jaana Kokko, Veikko Kujala, Mikko Naarala in Ris-**

- sanen Tapio.** 2013. OLDWELLACTIVE – A self-rated wellness profile for the assessment of wellbeing and wellness activity in older people. *European Geriatric Medicine* 4, št. 2:82–85. <https://doi.org/10.1016/j.eurger.2012.09.007>
- Kožuh - Novak, Mateja.** 2006. Starajoča se družba – problem ali nov izziv? V: *Starejši za starejše: za boljše zdravje in višjo kakovost življenja doma*, 11–16. Ur. Darja Cibic, Irena Drenik, Mateja Kožuh - Novak, Anka Ostrman, Milan Pavliha in Aleš Žiberna. Ljubljana: Ministrstvo za zdravje in Zveza društev upokojencev Slovenije.
- Kristančič, Azra.** 2005. *Nova podoba staranja – siva revolucija*. Ljubljana: AA Inserco.
- Krupski, Tracey, Lorna Kwan in Arlene Fink.** 2006. Spirituality influences health related quality of life in men with prostate cancer. *Psychooncology* 15, št. 2:121–131.
- Leskovic, Ljiljana, Robert Leskovic in Gozdana Miglič.** 2012. Povezanost doživljanja psihične in fizične izčrpanosti v zdravstveni negi pri delu s starostniki. V: 3. simpozij Katedre za temeljne vede: Aktivno staranje kot multiprofesionalni izziv, Begunje, 17. oktober 2012, 146–156. Ur. Brigita Skela Savič, Simona Hvalič Touzery in I. Avberšek Lužnik. Ljubljana: Visoka šola za zdravstveno nego.
- Littva, Vladimír, in Anna Králová.** 2016. Loneliness of seniors and the disabled and their quality of life in Slovakia. V: 4. mednarodna znanstvena konferenca: Za človeka gre: družba in znanost v celostni skrbi za človeka, Maribor, 11.–12. marec 2016, 280. Ur. Bojana Filej. Maribor: Alma Mater Europaea – ECM.
- Maček, Bernarda, Brigita Skela Savič in Joca Zurc.** 2011. Dejavniki socialne integracije starostnika v domačem okolju. *Obzornik zdravstvene nege* 45, št. 3:181–187.
- Matulič, Tonči.** 2012. Oculus spiritualibus – sestrinstvo u ogledalu duha. *Bogoslovska smotra*, 82 št. 2:305–337.
- Meisenhelder, Janice Bell, in Chandler Emily.** 2002. Spirituality and Health Outcomes in the Elderly. *Journal of Religion & Health* 41, št. 3:243–252. <https://doi.org/10.1023/a:1020236903663>
- Mok, Esther, Frances Wong in Daniel Wong.** 2010. The meaning of spirituality and spiritual care among the Hong Kong Chinese terminally ill. *Journal of Advanced Nursing* 66, št. 2:360–370. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2009.05193.x>
- Molitev.** 2018. Wikipedija, prosta enciklopedija. 1. oktobra.
- Mukherjee, Sharmila B.** 2016. Spirituality and Religion: Elderly's Perception and Understanding. *Journal of Gerontology* 30, št. 3:336–354.
- Naimi, Ebrahim, Owrang Eilami, Amin Babuei, Karim Rezaei in Moslem Moslemirad.** 2018. The Effect of Religious Intervention Using Prayer for Quality of Life and Psychological Status of Patients with Permanent Pacemaker. *Journal Of Religion And Health*. Sep 14:1–8.
- Nastran, Peter.** 2015. Krščanska molitev v sekulariziranem svetu. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:361–371.
- Neuberg, Marijana, in Irena Canjuga.** 2015. Procjena kvalitete života starijih osoba. V: *Mednarodna znanstvena konferenca: Celostna obravnava pacienta: starostnik v zdravstvenem in socialnem varstvu*, Novo mesto, 12. november 2015, 49. Ur. Nevenka Kregar Velikonja. Novo mesto: Fakulteta za zdravstvene vede.
- Pečjak, Vid.** 2007. *Psihologija staranja*. Bled: samozaložba.
- Platovnjak, Ivan.** 2012. Ekumenska duhovnost danes. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:645–652.
- Rahimi, Abolfazi, Monireh Anoosheh, Fazlollah Ahmadi in Foroughan Mashid.** 2013. Exploring spirituality in Iranian healthy elderly people: A qualitative content analysis. *Iranian Journal of Nursing & Midwifery Research* 18, št. 2:163–170.
- Ramovš, Jože, in Marta Ramovš.** 2013. Duhovne potrebe in zmožnosti v luči staranja in sožitja. V: *Staranje v Sloveniji*, 443–474. Ur. Jože Ramovš. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje.
- Rant, Maja.** 2013. Prostovoljsko druženje s stariim človekom. V: *Staranje v Sloveniji*, 189–196. Ur. Jože Ramovš. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje.
- Robinson-Smith, Gale.** 2002. Prayer after stroke. Its relationship to quality of life. *Journal Of Holistic Nursing* 20, št. 4:352–366. <https://doi.org/10.1177/089801002237592>
- Ross, Louie E., Ingrid J. Hall, Temeika L. Fairley, Yhenneko J. Taylor in Daniel L. Howard.** 2008. Prayer and Self Reported Health Among Cancer Survivors in the United States, National Health Interview Survey, 2002. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 14, št. 8:931–938. <https://doi.org/10.1089/acm.2007.0788>
- Rusa, Suzana Gabriela, Gabriele Ibanhes Peripato, Sofia Cristina Iost Pavarini, Keika Inouye Zazzetta, Silvana Marisa in Fabiana de Souza Orlandi.** 2014. Quality of life/spirituality, religion and personal beliefs of adult and elderly chronic kidney patients under hemodialysis. *Revista Latino-Americana de Enfermagem* 22, št. 6:1–9. <https://doi.org/10.1590/0104-1169.3595.2495>

- Skevington, Suzanne, Mahmoud Lofty in Kathryn O'Connell.** 2004. The World Health Organization's WHOQOL-BREF quality of life assessment: Psychometric properties and results of the international field trial. A Report from the WHOQOL Group. *Quality of Life Research*, št. 13:299–310. <https://doi.org/10.1023/b:qure.0000018486.91360.00>
- Skoberne, Mihaela.** 2002. Duhovnost in duhovno zdravje. *Obzornik zdravstvene nege*, št. 36:23–31.
- Soriano, Cristian Albert, Winona Sarmiento, Francis Justin Songco, John Rey Macindo in Conde Alita.** 2016. Sociodemographics, spirituality, and quality of life among Community-dwelling and institutionalized older adults: A structural equation model. *Archives of Gerontology and Geriatrics* 66, 176–182. <https://doi.org/10.1016/j.archger.2016.05.011>
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2009. Prebivalstvo Slovenije danes in jutri, 2008–2060: projekcije prebivalstva EUROPO2008 za Slovenijo. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije. <https://www.stat.si/doc/pub/prebivalstvo2009.pdf> (pridobljeno 8. 3. 2013).
- Stojanović, Janja.** 2015. Povezanost duhovnosti i zadovoljstva radom medicinskih sestara i tehničara u primarnoj zdravstvenoj zaštiti. Diplomski rad. Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Medicinski fakultet Osijek.
- Štandeker, Nataša.** 2016. Osamljenost v življenjskem toku človeka. V: 4. mednarodna znanstvena konferenca: Za človeka gre: družba in znanost v celostni skrbi za človeka, Maribor, 11.–12. marec 2016, 67. Ur. Bojana Filej. Maribor: Alma Mater Europaea – ECM.
- Tomás, Jose, Pablo Sancho, Laura Galiana in Amparo Oliver.** 2016. A Double Test on the Importance of Spirituality: The Forgotten Factor in Successful Aging. *Social Indicators Research* 127, št. 3:1377–1389. <https://doi.org/10.1007/s11205-015-1014-6>
- Velasco-Gonzales, Lucy, in Liliane Rioux.** 2014. The Spiritual Well-Being of Elderly People: A Study of a French Sample. *Journal of Religion & Health* 53, št. 4:1123–1137. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9710-5>
- Walton, Joni, in Nancy Sullivan.** 2004. Men of prayer: Spirituality of men with prostate cancer: A grounded theory study. *Journal of Holistic Nursing* 22, št. 2:133–151. <https://doi.org/10.1177/0898010104264778>
- WHO – World Health Organization.** 1997. WHO-QOL Measuring Quality of Life. http://www.who.int/mental_health/media/68.pdf (pridobljeno 19. 8. 2018).
- Znika, Mateja, Mirjana Telebuh, Mara Županić, Sanja Zoranić in Kristina Detković.** 2016. Kvaliteta života svakodnevnih životnih potrebe starijih ljudi u urbanoj sredini. V: 4. Mednarodna znanstvena konferenca: Za človeka gre: družba in znanost v celostni skrbi za človeka, Maribor, 11.–12. marec 2016, 299. Ur. Bojana Filej. Maribor: Alma Mater Europaea – ECM.

Mednarodno združenje za moralno teologijo in socialno etiko:

39. strokovni kongres Krščanska etika živali

Briksen, 8.–11. 9. 2019

Okrog osemdeset moralnih teologov in socialnih etikov pretežno iz nemško govorečega področja se je od 8. do 11. septembra 2019 zbralo na 39. strokovnem kongresu v Briksnu, ki je bil posvečen živalski etiki s krščanskega zornega kota. Predsedujoči združenju, južnotirolski moralni teolog Martin Lintner, je vodil srečanje z veliko zavzetostjo in osebno angažiranostjo za okrepitev etične zavesti med kristjani glede njihovega odnosa do živali. V preteklem letu je izdal obširno monografijo o tej temi, ki bo v kratkem izšla tudi v slovenskem prevodu. Etika živali v zgodovini krščanske teologije ni igrala pomembne vloge. Na porast splošnega zanimanja v družbi za odnos do živali se teologija danes odziva na dva načina: del teologov in teologinj kritično gleda na dosedanjo zgodovino in vidi v živalih od Boga ustvarjena bitja, ki imajo svojo lastno vrednost in dostojanstvo, zato mora človek spremeniti svoj odnos do živali, drugi pa so kritični nasproti sodobni pozornosti do živali, saj naj bi ogrožala biblični pogled na posebno mesto človeka v stvarstvu. S prevelikim poudarjanje pravic živali naj bi namreč izgubili samo jedro teologije, ki poudarja, da je samo človek ustvarjen po božji podobi. Vsi predavatelji in velika večina udeležencev na kongresu v Briksnu so bili bliže prvi skupini, ki se zaveda, da je nujno treba na novo premisliti odnos med človekom in živalmi, človekovo spoštovanje živali in njihovega dobrega in človekovo odgovornost za živali, ki jo ima pred Stvarnikom.

V uvodnem predavanju je biolog Kurt Kotrschal predstavil najnovejša dognanja glede vedenja živali, ki v marsičem znižujejo predstave o posebnosti človeka. Za veliko reči, ki smo jih pripisovali izključno človeku, danes vemo, da so v neki določeni meri navzoče tudi v živalih. To velja tudi za področje mentalnih sposobnosti. Kotrschal je bil kritičen do Descartesa in novoveške filozofije, ki je zaradi mehaničnega pogleda na resničnost ugotovila, da živali nimajo duše in da so zato podobne strojem. Na podlagi opazovanja živalskega vedenja lahko sklepamo, da imajo tudi živali neko določeno mero zavesti, sposobne so učenja, povezovanja v skupine ... Više razvite živali imajo možnost nadzora svojega vedenja, sposobne so mentalnih predstav in kognitivnih procesov, imajo možnost spominjanja in čustvovanja. Na podlagi opazovanja vedenja živali lahko jasno sklenemo, da obstaja kontinuiteta med živalmi in človekom na različnih ravneh.

Filozof Markus Wild je v svojem predavanju skušal odgovoriti na temeljno vprašanje, ali ljudje sploh lahko karkoli vemo o notranjem življenju živali. Argumentirano je pokazal, da lahko tudi živalim pripišemo neko določeno obliko kognitivnih

stanj in stanja zavesti. Hkrati pa je opozoril na pretiravanja pri nekritičnem postavljanju vzporednic med človekom in živalmi. Dejansko ne moremo vedeti, kaj je vsebina intencionalnosti neke določene živali, vendar lahko v neki določeni meri v smislu analogije predvidevamo, kaj žival misli in doživlja.

Herwig Grimm, ki je avtor več del s področja živalske etike, je predstavil različne konceptualne pristope k temu področju (konsekvencialistični, deontološki, kontraktualistični ...). Različnim pristopom je skupen moralni individualizem, po katerem tudi na področju živalske etike velja načelo, da se je treba do vsake živali vesti v skladu z njenimi posebnimi značilnostmi. Čim večja je podobnost s človekom, tem večje naj bi bilo tudi spoštovanje, čim manj je podobnosti, tem manjše je tudi moralno spoštovanje. Grimm je bil kritičen do takšnih pogledov, saj lahko omogočajo človeku alibi za opravičevanje moralnega zla, ki ga povzročamo živalim.

Po bolj filozofsko obarvanem uvodnem delu so sledila predavanja s področja biblične teologije. Ute Neumann - Gorsolke je pregledno povzela pojmovanje živali v starozaveznih knjigah. Še posebno domače rejne živali imajo svojo domovinsko pravico v družinah. Pravičnost človeka se kaže v tem, da skrbi za življenje (*nefeš*) živali. Neumann - Gorsolkejeva je poudarila, da obstaja v Svetem pismu ista beseda za življenjski dih pri človeku in pri živalih: *nefeš*, to pa pomeni, da imajo tudi živali svojo lastno vrednost, ki jim je dana od Boga. Prav tako imajo živali pravico do sobotnega počitka. Svetopisemski pogled pa vsekakor človeka postavlja nad živali, saj lahko človek razpolaga z živalmi za hrano in za pomoč pri delu.

Fundamentalna teologinja Julia Enxing je pozvala k kritičnemu premisleku o antropocentrični paradigmi znotraj krščanske teologije in spodbudila k dekonstrukciji človeka kot tistega, ki se postavlja nad stvarstvo. Po njenem prepričanju je človek del skupnega stvarjenjskega procesa in zgolj ena od entitet znotraj sveta, ne pa višek stvarstva. Enxingova je poudarila, da je za stvarjenjsko teologijo višek stvarstva sobota, ne pa človek. Resno je vzela tudi svarilo nekaterih filozofov, ki krščanstvu očitajo specizem (diskriminacija na podlagi pripadnosti neki določeni vrsti), in se zavzela za planetarno solidarnost do živali kot soustvarjenih bitij.

Po prepričanju teologinje Brigit Hegewald, ki se ukvarja z odgovornostjo do živali, je prav koncept »soustvarjenosti« temeljni svetopisemski koncept, ki poudarja sorodnost med človekom in preostalimi ustvarjenimi bitji. Vsa ustvarjena bitja imajo vrednost v sebi in s tem tudi neke določene pravice, človek, ki je ustvarjen po božji podobi, pa ima poleg pravic tudi dolžnosti in odgovornosti. Hegewaldova je poudarila pomen okrožnice *Laudato Si'* za oblikovanje krščanske etike odgovornosti do drugih živih bitij.

Moralni teolog Marcus Vogt se je zelo sistematično lotil dveh konkretnih vprašanj z etičnega vidika: pogojev za rejo živali in izumrtja nekaterih živalskih vrst. Vogt je kritično ugotovil, da je kljub velikanski vsoti, ki jo EU namenja kmetijstvu, veliko kmetov propadlo v zadnjih dvajsetih letih, to pa ima negativne posledice za način kmetovanja, ki bi omogočal trajnostni razvoj. Za etična merila Vogt predlaga »dobro živali« (*Tierwohl*) in ne zgolj zaščite živalske vrste. Živali imajo nekatere svoboščine in morajo biti rešene lakote in žeje, strahu in stresa, poškodovanja,

bolečine in bolezni. Pri zagotavljanje teh pravic ima teologija pomembno vlogo: lahko je partner v javnem diskurzu, lahko sistematično pogloblja svojo refleksijo, lahko nadaljuje svojo tradicionalno povezanost z ljudmi v kmečkem okolju in je lahko zaradi razpredenosti po vsem svetu pomemben globalni igralec.

Živinozdravnica Anita Idel je opozorila na škodljive posledice človekove želje po maksimiranju naših posegov v naravno okolje. Pokazala je na temeljne naravne procese, ki omogočajo skupno življenje vseh živih bitij, in na uničevalne učinke, ki jih za naravo prinašata intenzivno kmetijstvo in množična reja živali.

Etik Kurt Remele je s kritičnim tonom predstavil živalske produkte, ki jih ljudje uporabljamo poleg prehranjevanja. Zaradi potrošniške logike pogosto povsem nepremišljeno posegamo po usnju, volni, svili, perju in po kožuhi. Nazorno in šokantno je prikazal nekatere postopke pridobivanja teh stvari, ki so prevečkrat povezane z nepotrebno bolečino živali.

Moralni teolog Michael Rosenberger se je kritično izrazil do prevelike potrošnje mesa pri prehranjevanju. Ne nasprotuje živinoreji na splošno, ampak se zavzema za živinorejo, ki omogoča živalim prosto gibanje in na koncu tudi nebolečo smrt. Pri takšnem načinu živinoreje je končna cena mesa dvakrat dražja od sedanje, vendar bi si ob hkratni omejitvi mesa na naših jedilnikih lahko to tudi privoščili.

Glavni organizator kongresa Martin Lintner se je v svojem sklepnem referatu dotaknil vprašanja, v kakšni meri so živali navzoče v krščanskem bogoslužju. Pri analizi liturgičnih besedil je ugotovil, da živali zelo redko pridejo do izraza. Velikokrat se njihove podobe uporabljajo za upodabljanje zlih duhov. Celotno stvarstvo je pozitivno ovrednoteno v četrti evharistični molitvi, vendar tudi tukaj živali niso posebno izpostavljene. Lintner je navedel nekaj temeljnih elementov, ki bi jih lahko uporabili za umestitev živali v liturgično govorico: živali so izraz božje nežnosti (Ps 104), obstaja skupna končna usoda živali in človeka (Prd, 1 Mz 1-2), živali trpijo zaradi nas ljudi, živali so partnerice zaveze med Bogom in človekom. Lintner zagovarja stališče, da potrebujemo liturgična besedila, ki bodo vključevala skrb za živali (npr. blagoslov živali).

Sklepno predavanje je imela filozofinja Claudia Paganini. Izpostavila je etične izzive na področju poskusov z živalmi, ki jih potrebujemo za razvoj na področju medicine. Prepričana je, da se lahko bistveno omeji število poskusov in s tem zmanjša število poskusnih živali. Prav tako bi morali tem živalim zagotoviti ustrezen življenjski prostor, saj imajo pogosto premalo gibalnega prostora in so omejeni v socialnih stikih. Pogledati bi bilo treba, kakšne so alternative, in ustrezno poskrbeti za živali tudi po samih poskusih.

Poleg vabljenih referentov na plenarnih predavanjih so bili na kongresu še številni krajši referati in možnost ogleda plakatov, na katerih so raziskovalci predstavljali svoje aktualne projekte. Teme so bile zelo raznovrstne: od temeljnih vprašanj vesti, dostojanstva, svetosti osebe, prednostne izbire za uboge pa do popolnoma konkretnih vprašanj odnosa do domačih živali, živali v poizkusih in živalskih robotov z umetno inteligenco. Kongres se je končal s podijsko razpravo, na kateri so sodelovali lokalna političarka, predsednik evropskega združenja znanosti o živalih,

profesor krščanskega družbenega nauka in novinar RAI. Razprava je pokazala, da se je v zadnjem obdobju občutljivost za varovanje okolja in za odgovoren odnos do živali resda povečala na vseh ravneh, vendar je treba vložiti še več znanja in moči, da bi dosegli korenit obrat v globalni družbi.

Kongres je bil odlično organiziran. Predavatelji so osvetlili problematiko človekovega odnosa do živali z različnih zornih kotov: z naravoslovnega, družbenega, filozofskega, teološkega, medijskega in s političnega. Etika živali je tako končno dobila svojo domovinsko pravico tudi v katoliški Cerkvi in v teologiji. Živali so božje stvaritve in delijo mnoge lastnosti s človekom, zato jim moramo priznati njihovo lastno vrednost in z njimi ne moremo poljubno razpolagati. Nazorni zgledi neprimernih življenjskih razmer pri množični živinoreji in nepotrebnega trpljenja, ki ga živalim povzroča človeka – izpostavili so jih predavatelji –, udeležencev niso pustili neprizadetih. Kongres je izzvenel kot klic k angažiranju znotraj sodobne družbe, predvsem pa znotraj Cerkve, za širitev zavesti, da so živali naše partnerice v ekološkem sobivanju in da imamo do njih etične dolžnosti in odgovornosti.

Roman Globokar

Patristični študiji: 18. mednarodna konferenca

Oxford, 19.–24. avgust 2019

Letošnje poletje je v Oxfordu potekala že 18. mednarodna konferenca patrističnih študij (XVIII. International Conference in Patristic Studies), ki je – kakor ji pravijo – »mati vseh patrističnih simpozijev«. Že vse od leta 1951 dalje poteka v tem starodavnem angleškem mestecu, poznanem po svetovljanskem in intelektualnem renomeju. Sprva je bila oxfordska konferenca zamišljena kot ekumensko srečanje neke določene skupine, pretežno kleriških strokovnjakov za področje zgodnjekrščanskih študij, z leti pa je prerasla številne okvire in postala najprestižnejše srečanje učenjakov tega področja z vseh celin. Znanstveno konferenco organizira Teološka fakulteta oxfordske univerze prek sveta profesorjev različnih britanskih univerz v sodelovanju z dvema največjima svetovnima patrološkima organizacijama, Association Internationale des Études Patristiques (AIEP/IAPS) in North American Patristics Society (NAPS).

Osemnajsta izvedba je postregla z nadaljevanjem trenda rasti, saj je na konferenci sodelovalo kar okrog tisoč strokovnjakov z različnih področij preučevanja zgodnjega krščanstva. Poleg številnih izjemno zanimivih plenarnih predavanj, ki so jih imeli nekateri najbolj ugledni znanstveniki (npr. John Behr, Lorenzo Perrone, Wendy Mayer, Antony Dupont, Robin Jensen), so udeleženci nastopili bodisi s kratkimi referati bodisi so sodelovali v tako imenovanih delavnicah (workshops), na katerih so predstavili svoje vidike o posamezni skupni temi.

Konferenca je potekala v oxfordskih Examination Schools, ki zagotavljajo dovolj prostora, saj je sočasno potekalo tudi do petnajst različnih sekcij. Obsežno število strokovnjakov namreč omogoča podrobno tematsko razporejenost referatov in tako so vse velike osebnosti krščanske antike dobile svojo lastno sekcijo, nekatere celo po več. Poleg prozopografske razdelitve so bile sekcije in delavnice posvečene tudi posameznih žanrom zgodnjekrščanske antike (npr. poezija), temam (npr. filozofija) ali posameznih orientalnim jezikom (npr. sirščina). Nasploh konferenca zaobjame izredno širok razpon, tako časovno (od Nove zaveze do konca srednjega veka) kakor tudi tematsko (od klasičnih bibličnih, patroloških, zgodovinskih in literarnozgodovinskih panog do sodobnejših spraševanj in metodologij).

Spremljevalni program konference je obsegal predstavitev vseh večjih svetovnih založb, ki se ukvarjajo s publiciranjem kritičnih izdaj, sekundarne znanstvene literature ali pa znanstvenih revij za področje patristike in širše. Posebna priložnost, ki jo med konferenco številni udeleženci izkoristijo, je uporaba bogatih oxfordskih knjižnic (npr. rokopisni oddelek v Bodleian Library). Poleg vsebinskega dela je največja dodana vrednost tradicionalnega oxfordskega srečanja v tem, da se za teden

dni na enem mestu zbere večina najboljših strokovnjakov za sorodne tematike, to pa omogoča bogate priložnosti za navezavo številnih stikov, za vzdrževanje poznanstev ali pa za načrtovanje novih skupnih projektov.

Organizatorji konference vse bolj poudarjajo vključenost mlajših raziskovalcev; to je – poleg ene od dvajsetih štipendij NAPS – omogočilo tudi udeležbo podpisane. Kot edini sodelujoči iz Slovenije sem v okviru sekcije o zgodnjebizantinski literaturi predstavil referat z naslovom *Metamorphosis and Theosis: Oratio in Transfigurationem Domini nostri by Andrew of Crete*, ki sodi med pionirske študije homiletične opusa tega, žal, pogosto spregledanega avtorja z začetka 8. stoletja. Tudi diskusija, ki je sledila predstavitvi, je bila izjemno koristna, saj je bilo navzočih nekaj največjih strokovnjakov tako za tematiko teoze (Normal Russell, Paul Blowers) kakor tudi za samega Andreja Kretskega (Mary B. Cunningham, Damasinos Olkinuora).

Referati s konference bodo, po opravljeni recenziji, v nekaj letih izšli v okrog dvajsetih zvezkih *Studia patristica* pri belgijski založbi Peeters Publishers. Obširen nabor prispevkov vsakokrat znova prikazuje najnovejša dognanja na področju patrističnih študij, pa tudi znanstvenega udejstvovanja na različnih sorodnih področjih nasploh. In prav ta raznovrstnost in zbranost avtorjev – ki jih skozi leto srečujemo zgolj prek njihovih knjig ali člankov – na enem mestu dajeta oxfordski konferenci poseben pečat duhovnega doživetja. Če parafrazimo pregovor Judov iz diaspore: »L'Shana Haba'ah«, skupaj z arabskim vzklikom: Inshallah – čez štiri leta v Oxfordu!

Jan Dominik Bogataj

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Spletni naslov / *E-address*

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

E-pošta / *E-mail*

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Uredniški svet / *Editorial Council*

Pomočniki gl. urednika / *Editorial Board*

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Prevodi / *Translations*

Oblikovanje / *Cover design*

Prelom / *Computer typesetting*

Tisk / *Printed by*

Za založbo / *Chief publisher*

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo /
Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / *Annual subscription*

Transakcijski račun / *Bank account*

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rosana Čop

Simon Malmenvall

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšek

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Emerging Sources Citation Index (WoS)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija s recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Branko Klun	<i>Transhumanizem in transcendenca človeka</i>
Vojko Strahovnik	<i>Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka</i>
Roman Globokar	<i>Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja</i>
Bojan Žalec	<i>Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale</i>
Borut Pohar	<i>Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva</i>
Mari Jože Osredkar	<i>Religija kot izziv za transhumanizem</i>
Ivan Platovnjak idr.	<i>To Live a Life in Christ's Way</i>
Tadej Stegu	<i>Transhumanizem in krščanska antropologija</i>
Janez Vodičar	<i>Transhumanizem in katoliška vzgoja</i>
Andrej Šegula	<i>Transhumanizacija v športu in pastoralu</i>
Simon Malmenvall	<i>Onkraj geografskih in kulturnih meja</i>
Stanislav Slatinek	<i>Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe ...</i>
Piotr Roszak idr.	<i>Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World</i>
Maciej Raczynski-Rożek	<i>The Church as the Realization of the Nature of Man...</i>
Michal Valčo idr.	<i>Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism...</i>
Nik Trontelj	<i>Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu</i>
Ljubo Lah	<i>Romanska arhitektura v Burgundiji</i>
Sonia Vaupot	<i>The Relationship between the State and the Church in Vietnam ...</i>

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

TRANSHUMANIZEM

TRANSHUMANISM

587 Uvod / Editorial (Bojan Žalec)

589 Branko Klun, Transhumanizem in transcendenca človeka

Transhumanism and Human Transcendence

589 Vojko Strahovnik, Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka

Virtues and Transhumanist Human Augmentation

601 Roman Globokar, Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka

Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement

629 Bojan Žalec, Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika

Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique

643 Borut Pohar, Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva

Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation

657 Mari Jože Osredkar, Religija kot izziv za transhumanizem

Religion as a Challenge for Transhumanism

669 Ivan Platovnjak in Tone Svetelj, To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life

Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje

683 Tadej Stegu, Transhumanizem in krščanska antropologija

Transhumanism and Christian Anthropology

693 Janez Vodičar, Transhumanizem in katoliška vzgoja

Transhumanism and Catholic Education

705 Andrej Šegula, Transhumanizacija v športu in pastoralu

Transhumanisation in Sport and Pastoral Care

713 Simon Malmenvall, Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov

Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations

727 Stanislav Slatinek, Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe

The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person

RAZPRAVE / ARTICLES

- 739** Piotr Roszak and Tomasz Huzarek, *Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World*

Gledati Boga: Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu

- 751** Maciej Raczyński-Rożek, *The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara*

Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara

- 765** Michal Valčo, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva and Elmira R. Khairullina, *Samuel Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism*

Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma

- 787** Nik Trontelj, *Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu*

Fr. Benigen Snoj's Work among the Slovene Emigrants in Egypt

- 811** Ljubo Lah, *Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje*

Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation

- 825** Sonia Vaupot, *The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris*

Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)

OCENA / REVIEW

- 837** Gaetano Zito, ur., *Archivi della Chiesa e archivi dello Stato* (Bogdan Kolar)

POROČILO / REPORT

- 839** »Colloquia Russica X«: mednarodna znanstvena konferenca, Krakov, 9.–11. 10. 2019 (Simon Malmenvall)

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Roman GLOBOKAR

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

Tomasz HUZAREK

dr., doc., filozofija Ph.D., Asst. Prof., Philosophy
Univerza Nikolaja Kopernika v Torunu, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University in Torun, Faculty of Theology
Gagarina 37, PL – 87-100 Toruń
tomhuzar@gmail.com

Elmira R. KHAIRULLINA

dr., prof., oblikovanje in računalniški inženiring Ed.D., Prof., Design and Software Engineering
Kazanska državna tehnološko-raziskovalna univerza Kazan National Research Technological University
68 Karl Marks Street, RU – 420015 Moskva
elm.khair73@gmail.com

Branko KLUN

dr., prof., filozofija Ph.D., Prof., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

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

Nina I. KRYUKOVA

dr., prof., pravo Ph.D., Prof., Legal Studies
Plekhanovska ruska ekonomska univerza Plekhanov Russian University of Economics
36 Stremyannyi Pereulok, RU – 115093 Moskva
ninari68@mail.ru

Ljubo LAH

dr., doc., arhitektura Ph.D., Asst. Prof., Architecture
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo University of Ljubljana, Faculty of Architecture
Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
ljubo.lah@fa.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

dr., doc., religiologija in religijska antropologija / Ph.D., Asst. Prof., Religiology and Religious Anthropology /
doc., filozofija, religiologija in aplikativna etika Asst. Prof., Philosophy, Religiology and Applied Ethics
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / University of Ljubljana, Faculty of Theology /
Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI–1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Mari Jože OSREDKAR

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

Ivan PLATOVNJAK

dr., doc., moralna in duhovna teologija Ph.D., Asst. Prof., Moral and Spiritual Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Borut POHAR

dr., asist., filozofija Ph.D., Tch. Asst., Philosophy
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
borut.pohar@teof.uni-lj.si

Maciej RACZYŃSKI-ROŻEK

dr., doc., eshatologija Ph.D., Asst. Prof., Eschatology
Fakulteta za teologijo v Varšavi, Collegium Joanneum Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum
Ul. Dewajtis 3, PL – 01-815 Warszawa
mraczyński@pwtw.pl

Piotr ROSZAK

dr., prof., osnovno bogoslovje Ph.D., Prof., Fundamental Theology
Univerza Nikolaja Kopernika v Torunu, Collegium Copernicus University in Torun, Faculty of Theology
Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
piotrroszak@umk.pl

Stanislav SLATINEK

dr., izr. prof., kanonsko pravo Ph.D., Assoc. Prof., Canon Law
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Daniel SLIVKA

dr., doc., religijske študije Ph.D., Asst. Prof., Religious Studies
Univerza v Prešovu, Grkokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

Vojko STRAHOVNIK

dr., izr. prof., filozofija in etika Ph.D., Assoc. Prof., Philosophy and Ethics
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Tadej STEGU

dr., doc., pastoralna teologija Ph.D., Asst. Prof., Practical Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Tone SVETELJ

dr., predavatelj, filozofija Ph.D., Instr., Philosophy
Hellenic College, Boston Hellenic College, Boston
50 Goddard Avenue, Brookline, ZDA – MA 02445
tsvetelj@hchc.edu

Andrej ŠEGULA

dr., doc., pastoralna teologija Ph.D., Asst. Prof., Practical Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Nik TRONTELJ

mag. teol. in zgod., doktorand M.A. in Theology and History, Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@yahoo.com

Michal VALČO

dr., prof., religijske študije Ph.D., Prof., Religious Studies
Univerza v Prešovu, Grkokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
valcovci@gmail.com

Katarína VALČOVÁ

dr., luteranska teologija Ph.D., Lutheran Theology
Univerza Komenského v Bratislavi, Comenius University of Bratislava,
Fakulteta za luteransko teologijo Lutheran Theology Faculty
Bartókova 8, SK – 811 02 Bratislava
katarina.valcova@gmail.com

Dinara G. VASBIEVA

dr., izr. prof., ekonomija Ph.D., Assoc. Prof., Economics
Finančna univerza Ruske federacije Financial University under the Government of the Russian Federation
49 Leningradsky prospect, RU – 125993 Moskva
dinara-va@list.ru

Sonia VAUPOT

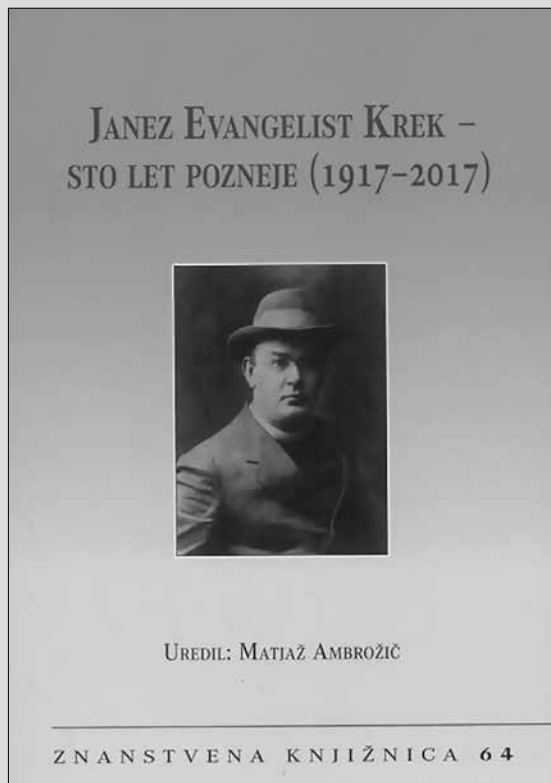
dr., doc., francoski jezik in prevodoslovje Ph.D., Asst. Prof., French Language and Translation Studies
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
sonia.vaupot@ff.uni-lj.si

Janez VODIČAR

dr., prof., pastoralna teologija Ph.D., Prof., Practical Theology
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

dr., znan. svet., filozofija Ph.D., Sr. Res. Fell., Philosophy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si



Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek povedati danes, svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko danes in svoj jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018. 293 str. ISBN 9789616844611, 15€.

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

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

Uvod

Tematski blok¹ pričuje številke je posvečen transhumanizmu, trenutno eni najbolj vročih filozofskih in humanističnih tem. Transhumanizem je filozofska smer, ki si prizadeva za »izpopolnjevanje« človeka s pomočjo sodobne tehnologije. To počne s poseganjem v človekovo telo. Človeška telesnost pa ni samo biološki fenomen, ampak jo je treba razumeti tudi v družbenem kontekstu odnosov in zavesti vsakega posameznika, ter v njeni vertikalni razsežnosti – v odnosu do presežnosti, transcendence. Tukaj tehnologija odpira temeljno antropološko vprašanje, kdo je človek, in posledično temeljna etična vprašanja o tem, kaj je dobro za človeka kot posameznika, človeško družbo, človeštvo ter tudi za naravno okolje. Človekova želja po preseganju (materialnih oz. naravnih) omejitev je v osnovi religiozna. Transhumanizem odgovarja starodavnim željam po večnem življenju, harmoniji, sreči in odrešenju. Naš cilj je prispevati k oblikovanju etičnih smernic za razvoj novih tehnologij, ki bodo vodile k (skupnemu) dobremu za ljudi, družbo in naravno okolje. Avtorji člankov so pregledali različne filozofske in religiozne poglede na »izpopolnjevanje« človeka. Večina religij je, ko gre za tehnološko »izpopolnjevanje« človeka, zadržana, hkrati pa podpirajo terapevtsko uporabo tehnologije. Vendar je meja, ki ločuje terapijo od »izpopolnjevanja« pogosto zamegljena in mnogi opozarjajo, da obstaja velika verjetnost fenomena »spolzkega klanca« pri odpiranju vrat za postopke tehnološkega »izpopolnjevanja«. Bistveni del etike tehnologije je proučitev meril in norm, ki bodo zaščitili človekovo dostojanstvo pred (možnimi) (radikalnimi) tehnološkimi posegi v človekovo življenje. Naslednje pomembno vprašanje je raven kompetentnosti, pravic, svobode in odgovornosti, ki jih imamo pri razlagi in prakticiranju tehnološkega vpliva na svoje življenje in življenja drugih ter na obseg in kakovost odločitev, ki jih lahko pri tem sprejemamo. Članki prinašajo in predstavljajo nauke, ideje, stališča in teorije tako iz verske, teološke, filozofske, antropološke in kulturne tradicije kakor tudi iz sodobne misli in znanosti – za resnično razumevanje etičnega pomena transhumanizma je namreč potrebno oboje. Predstavljajo različne poglede na etične vidike transhumanizma ter omogočajo njegovo širše in celovitejše razumevanje. Upamo in želimo, da bodo lahko prispevali k oblikovanju podlage za ustrezno razreševanje napetosti in konfliktov, ki so s transhumanizmom povezani.

Dvanajst prispevkov v številki dodobra osvetljuje problematičnost transhumanizma in sicer z različnih vidikov. Platovnjak in Svetelj opozarjata, da je transhumanistični pogled na človeka močno okrnjen in (kot tak) s krščanskim nezdržljiv. Mnenju o nasprotju med svetovnimi religijami in transhumanizmom se pridružuje Osredkar, ki opozarja na diametralno nasprotje med obema glede doseganja sreče oz. odrešenja: medtem ko svetovne religije učijo, da pot do sreče in odre-

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje. Raziskovalni program št. P6-0269 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

šenja vodi preko človekovega sprejetja svoje omejenosti, transhumanisti želijo omejitev človeka v kar največji meri odstraniti oz. zmanjšati, saj v tem vidijo pot do njegove sreče. Transhumanizma se na primeru staroruskega potopisa s kulturno-antropološkega oz. religiološkega vidika dotakne Malmenvall, z aspekta katoliške antropologije pa ga osvetljuje Stegu in ugotavlja, da je transhumanizem za katoliško antropologijo izziv, ki ji lahko pomaga izčistiti razumevanje osnovnih prvin katoliške antropologije. Ta pa lahko, po drugi strani, človeku pomaga prepoznati lažne obljube transhumanizma. Obravnavo transhumanizma s krščanskega oz. katoliškega gledišča smiselno dopolnjujejo članki Poharja (etika odgovornosti do stvarstva), Slatineka (cerkveno pravo), Šegule (šport) in Vodičarja (vzgoja). Šegula za podlago svojega razmisleka jemlje dokument Dati vse od sebe, s katerim Cerkev želi odpreti vrata športu, vendar pa spregovori tudi o njegovih pasteh in nevarnostih. Vodičar (tako kot Osredkar, Platovnjak in Svetelj) opozarja na nasprotje med transhumanističnim in krščanskim pogledom na človekovo nepopolnost in odrešenje ter na tej podlagi zagovarja potrebnost in pomen vzgoje, za katero nekateri transhumanisti pravijo, da bo od določenega trenutka naprej nepotrebna. Strahovnik, Klun in Žalec se lotevajo transhumanizma s filozofske plati. Strahovnik dokazuje, da je z vidika izpopolnjevanja kreposti transhumanizem problematičen, saj če navedemo zgolj enega od njegovih razlogov, vodi v okrnjenje človekove siceršnje občutljivosti za razloge. Žalec podrobno predstavlja bogato in kompleksno Habermasovo kritiko posebne oblike transhumanizma, liberalne evgenike, tj. poseganja v genom zarodka z namenom izboljšanja določenih sposobnosti naraščajne osebe. Habermas je v svoji kritiki že pred dvajsetimi leti predstavil vrsto temeljnih filozofskih problemov in ugovorov proti liberalni evgeniki, ki se v različnih oblikah, razdelavah, modifikacijah in aplikacijah proti transhumanizmu uporabljajo (še) danes: problem pristnosti oz. avtentičnosti človeka in njegovega življenja, potreba po etiki vrste, problem človekove spoznavne omejenosti in posledično potrebnost previdne države (Jonas), problem oblikovanja neavtonomnih in neodgovornih osebnosti, problem zamenjevanja terapevtske in »izpopolnjevalne« oz. oblikovalske države ter njune razmejitve, problem nespoštovanja dostojanstva človeka in življenja, problem spolzkega klanca, problem tehnizacije morale, problem nezdržljivosti transhumanizma z moderno zahodno moralno in njegov destruktivni učinek nanjo ... S temi problemi se v svojih člankih ukvarjata tudi Klun in Globokar. Klun opozarja na problematičnost antropoloških in metafizičnih oz. ontoloških predpostavk transhumanizma. Pri tem se osredotoča na vprašanje in pomen transcendence. Ugotavlja, da so transhumanistične predpostavke metodično in logično sporne. Opozarja na problematičnost transhumanističnega pojmovanja transcendence kot znanstvene utopije o nadčloveku, v kateri bo ta »odrešen« vseh pomanjkljivosti in omejitev. Globokar primerja filozofski stališči Jürgena Habermasa in Hansa Jonasa ter ju postavlja v širši kontekst, ki vključuje dimenzijo moralne teologije.

Bojan Žalec,
urednik tematskega bloka

*Branko Klun***Transhumanizem in transcendenca človeka***Transhumanism and Human Transcendence*

Povzetek: Transhumanizem pripisuje človeku sposobnost, da preseže (transcendira) svoje sedanje stanje in doseže novo transhumano oz. posthumano stanje. Kakšno razumevanje transcendence je v ozadju teh trditev? Ali lahko vzpostavimo odnos med takšnim pogledom na preseganje sebe (samotranscendenco) človeka na eni in tradicionalnim filozofskim govorom o človekovi transcendenci, ki ga srečamo tako v klasični metafiziki kot v modernih, postmetafizičnih pristopih, na drugi strani? Da bi lahko primerjali in ovrednotili različna stališča, je najprej potreben kritičen razmislek o njihovih ontoloških in antropoloških predpostavkah, še zlasti kadar se te predpostavke jemlje za nekaj samoumevnega, kot to velja za transhumanizem.

Ključne besede: transhumanizem, transcendenca, samotranscendenca, metafizika, antropologija

Abstract: Transhumanism ascribes to human beings the capacity to transcend their current condition and to attain a new trans- or posthuman state. Which understanding of transcendence lies beneath these claims? How can we relate this position on the ability of human self-transcendence to the traditional philosophical discourse on man's transcendence in both classical metaphysics and modern, post-metaphysical approaches? To compare or evaluate different positions requires a critical reflection about their ontological and anthropological presuppositions, especially when they are taken for granted, as is the case with transhumanism.

Keywords: Transhumanism, transcendence, self-transcendence, metaphysics, anthropology

Čeprav se na prvi pogled zdi, da med filozofskim pojmom transcendence (presežnosti) in nazorom transhumanizma ni neposredne povezave, lahko hitro ugotovimo, da tudi transhumanizem, ki sicer prisega na imanenco empirične stvarnosti in človekove vključenosti vanjo, vendarle vsebuje določeno razumevanje transcendence. Ta se manifestira kot presežni cilj razvoja človeka in hkrati kot človekova sposobnost, da se na način samopreseganja (samotranscendence) v smeri tega

cilja tudi razvija. Prispevek želi pokazati, da specifično razumevanje (samo)transcendence človeka, ki je navzoče v transhumanizmu, predstavlja zgolj eno od možnosti, kako človek razume samega sebe, in da je najosnovnejše določilo človeka kot sebe razumevajočega bitja tisti temelj, ki človeka dela za bitje transcendence pred vsako dodatno naturalizacijo. V nasprotju z naivnim prepričanjem transhumanizma, da je opravil z vsako metafiziko in njenim pojmom transcendence, želi prispevek izpostaviti, da prav ta metafizična transcendenca človeka (metafizična v Kantovem smislu transcendentálnosti, ki je predhodna vsaki empirični danosti) omogoča pogled na svet, kot ga razvija transhumanizem.

1. Transhumanizem in transcendence

Obe besedi, transhumanizem in transcendence, vsebujeta predpono »trans«, vendar je njen pomen vsakokrat drugačen. Pri transhumanizmu se »trans« razume predvsem v smislu »čez«, »skozi«, torej »prehoda« (tranzicije), ki vsebuje element »preoblikovanja« (transformacije). Sedanji človek je zgolj prehodna forma človeka, ki jo je treba transformirati in izboljšati v smeri novega človeka. Če bi sedanjega človeka opredelili kot 1.0, bi cilj transhumanizma predstavljal človek x.0 (Loh 2018, 11). Pot oziroma sredstvo za doseganje tega cilja sta znanstveni in tehnični razvoj. S tehnološko pomočjo naj bi človek samega sebe preobrazil in s tem svoje sedanje stanje transcendiral (presegel). Tako vidimo, da k transhumanizmu spada določeno razumevanje transcendence: človek mora iti »onkraj« (»trans«) stanja, v katerem se nahaja. Čeprav pri tem uporablja tehnologijo, je še vedno tisti, ki mora izvršiti ta prehod, on sam. Sedanji človek se torej nahaja v dvojni vlogi: je hkrati izvajalec (subjekt) in naslovnik (objekt) preoblikovanja in preseganja. Transhumanizem verjame v evolucijsko paradigmo, ki zahteva nenehen razvoj od nižjih k višjim oblikam bitij in kot taka predstavlja »objektivno« zakonitost razvoja stvarnosti. Vendar je očitno, da človek ni zgolj pasivni opazovalec, ki bi razvoj le utrpel, temveč mora ta razvoj aktivno spodbujati in ga uresničevati z napredkom znanosti in tehnike. Lahko bi rekli, da transhumanizem gradi na določenem pojmu preseganja sebe (samotranscendence) pri človeku. Človek je bitje, ki hoče onkraj sedanjega sebe, ki hoče sebe izboljšati. Toda kaj je cilj tega izboljšanja, kaj je ideal njegove dovršitve? To je v prvi vrsti preseženje in odprava pomanjkljivosti, s katerimi se človek sooča. Te pomanjkljivosti so različne omejenosti, ki jih sedanji človek doživlja, zaradi njih trpi ali se ob njih preprosto čuti nemočnega. Ideal transhumanizma zato bodočemu, preoblikovanemu človeku obljublja nesluteno širitev njegove moči – vključno z obljubo, da bo nekoč lahko premagal tudi zadnjo in najtrdovratnejšo pomanjkljivost: smrt.

Pri podrobnejšem odgovoru, v kakšni smeri in na kakšen način preseči sedanjega človeka, se ločujejo različne struje, ki ob predponi »trans« (transhumanizem) uporabljajo tudi predpono »post« (posthumanizem).² V naraščajoči nepregledno-

² Sorgner (2016, 81–84) za svojo sintezo trans- in post-humanizma predlaga predpono »meta« in temu ustrezno uvaja izraz metahumanizem.

sti Janina Loh (2018) predlaga delitev, ki razlikuje najprej med transhumanizmom in potshumanizmom, pri slednjem pa dve varianti: tehnološki posthumanizem in kritični posthumanizem. V čem se posthumanizem razlikuje od transhumanizma? Medtem ko si ta prizadeva za izboljšavo človeka in njegovo preobrazbo v posthumano bitje, pa hoče posthumanizem človeka povsem preseči in vstopiti v obdobje, v katerem (tudi preobraženi) človek ne bo več središče stvarnosti. To obdobje »po človeku« tehnološki posthumanizem vidi v prihodu nove tehnične inteligence, ki bo nadomestila človeško vrsto. Bodoči razvoj znanosti in tehnologije bo postopoma presegel razdvojenost med biološko naravo in umetno inteligenco, med naravnim in umetnim, in se dovršil v eni sami, vseobsegajoči inteligenci, ki jo Kurzweil (2005) imenuje tudi »singularnost«. Dogodek singularnosti v bližnji prihodnosti ima vse attribute religioznega eshatona in v (pozitivnem) smislu apokalipse kot dokončnega razodetja pomeni konec človeka, kakor ga poznamo do zdaj. Singularnost kot umetna superinteligence bo nova »božanska« stvarnost, osvobodjena vseh spon biološko-materialnega sveta. Vanjo bo potopljen tudi človek in bo sebe razumel iz nje. Človekov um, reduciran na kompleksno celoto informacij in neodvisen od materije, bo sposoben prenosa na računalnik (*mind uploading*) in bo dosegel tehnološko nesmrtnost.

Kritični posthumanizem s tehnološkim posthumanizmom deli željo po preseganju človeka, vendar pa doseganja tega cilja ne išče v tehnologiji, čeprav jo običajno pojmuje pozitivno kot sredstvo osvobajanja in emancipacije. Ta (pod)tip posthumanizma filozofsko v osnovi temelji na postmoderni misli, zlasti kritični teoriji in poststrukturalizmu. Njegovi predstavniki se po svojih filozofskih izhodiščih precej razlikujejo, vendar jih povezuje kritičnost do obstoječega humanizma in »antropocentrizma«. V prizadevanju, da bi človeku odvzeli »krono stvarstva« in ga vrgli s prestola, ki si ga je po njihovem mnenju neupravičeno prisvojil, zavračajo antropološki esencializem (ki verjame v ontološko »naravo« človeka) in posledično filozofsko antropologijo. Za primer takšnega posthumanizma lahko vzamemo misel R. Bradotti, ki zavrača ekskluzivno vlogo človeka kot subjekta in jo razume kot svojevrstno uzurpacijo moči. Zahteva odprtost do novih form subjektivnosti in za dodelitev statusa subjekta drugim bitjem, zlasti živalim. Braidottijeva tako v središče svoje misli postavlja pojem »zoe«, ki predstavlja »nečloveško, vitalno silo življenja«. Ta »sila prehaja meje in združuje prej ločene vrste, kategorije in področja. Egalitarizem, ki je utemeljen na *zoe*, /.../ predstavlja jedro postanropološkega obrata« (Braidotti 2013, 60). Ob tem se sicer postavlja vprašanje, kako Braidottijeva razume sebe in lastno subjektivnost – kot ekspoziuro »zoe«, ki je sposobna razumevanja? Ali pa je takšno vprašanje še preveč človeško in ujeta v antropocentrizem? Pa vendar, kako naj človek »preskoči« samega sebe in razmišlja postčloveško?³

Članek se omejuje na smer transhumanizma, ki sicer sedanjega človeka želi preobraziti, vendar pa ga noče odpraviti – kot v primeru posthumanizma – temveč izboljšati. S pomočjo znanosti in tehnologije naj bi človek izboljšal, povečal, okre-

³ Glede teološkega razmisleka v smeri krščanskega zmerne antropocentrizma glej Globokar 2018.

pil, intenziviral svoje sposobnosti in se tako preoblikoval v novo transhumano bitje. Želja po povečanju svojih sposobnosti in preseganju omejitev za človeka ni nekaj novega, saj tvori njegovo temeljno življenjsko izkušnjo. Človek namreč ni izgotovljeno bitje, ki bi zgolj udeleženo vnaprej določeno naravo, temveč je bitje svobode, ki mora samega sebe šele doseči, ki mora šele postati »jaz sam«. Doseganje sebe, ki človeku ni vnaprej *dano*, temveč mu je kot naloga *zadano*, nujno vključuje element preseganja: človek je vedno v stanju preseganja ali transcendiranja svojega sedanjega stanja. To se odraža tudi v dejstvu, da človek nikoli ne sovпада s tukaj in zdaj svoje prostorsko-časovne navzočnosti, temveč slednjo pre-sega oziroma transcendira. V tem živitem preseganju je utemeljen govor o samo-transcendenci (ang. *self-transcendence*) človeka (ta pogojuje tudi njegov odnos do vsake druge transcendence), ki tvori njegovo temeljno strukturo in spada k »bistvu« človeka.⁴ Taka trditev bi bila za transhumanizem nesprejemljiva, saj ta zavrača vsak govor o bistvu kot ostanku preživetega antropološkega esencializma, pa čeprav je tak očitek prenačilen. Ali ni tudi transhumanizem določeno razumevanje, ki ga je zasnoval človek in kot tak predstavlja svojevrstno modifikacijo samotranscendence človeka? Ali drugače: ali je transhumanizem tisti, ki določa človeka, ali pa je nasprotno človek (sedanji, daleč od transhumanističnega ideala) tisti, ki določa transhumanizem? Tu ne gre za sofistično obračanje besed, temveč za temeljno metodološko vprašanje, ki zahteva, da vsak filozofski pogled na stvarnost – kar pa transhumanizem je, čeprav bi sebe rad razumel kot znanost in se besede filozofija otepa – razmisli o predpostavkah lastnih stališč in se ne prepusti naivnosti, ki jih utegne spremljati. Izhodišče tukajšnjih razmislekov bo radikalna sprememba perspektive, ki je sicer transhumanizmu – in vsakemu naturalizmu – tuja, vendar se izkaže kot racionalno bolj upravičena od navidezne samoumevnosti naturalistične ontologije. Ob tem se ne morem izogniti znanemu Fichtejevemu stavku: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za košček lave na luni, kot da bi se imeli za 'jaz'« (Fichte 1965, 326). Če samoumevno začenjam pri zunanjem svetu in pozabim, da sem vsakokrat »jaz« tisti, ki živim človeško življenje in vršim razumevanje, če torej v vsesplošni objektivaciji stvarnosti pozabim na izjemnost jaza znotraj te objektivnosti – oziroma na tisto, kar imenujemo subjekt –, potem sem verjetno že podvržen naivnosti, ki pristno spoznanje in resnico onemogoča. Ko kdo npr. sebe razume kot delujoče možgane, je takšna trditev metodično in logično sporna, čeprav se morda zdi na prvi pogled znanstvena. Pri (implicitnih) filozofskih osnovah transhumanizma takšnih metodično kontroverznih »samoumevnosti« ne manjka.

2. Človekova transcendenca in perspektiva prve osebe

Osnova za govor o transcendenci (ali samotranscendenci) človeka je njegovo razumevanje, ki ga lahko imenujemo tudi zavest (tj. vedeti za svoje vedenje). Toda to

⁴ O različnih pomenih transcendence v povezavi s človekom glej Mensch 2017. Staudigl (2017) poda fenomenološko analizo pojma transcendence in samo-transcendence.

ni zgolj zunanja značilnost tistega bitja, ki se imenuje človek, temveč je izvorno »mesto«, kjer človek sebe prevzema kot »jaz«. Dejanja »prevzemanja sebe« – da namreč izrečem »jaz«, ki je v smislu osredotočenosti upovedovanja izključno nase razmeroma posebna beseda tudi slovnično – namreč ne moremo prevesti v tretjo osebo (univerzalni in objektivirajoči govor) in zato je njeno védenje (ali zavest) nekaj absolutno edinstvenega in nenadomestljivega (perspektiva prve osebe). Res je, da pomeni vstop v jezik, ki spremlja razumevanje, vstop v univerzalne in objektivne strukture, ki jih (konkretni) jezik ima (ker ni nikoli privatni jezik). Kakor hitro se »jaz« začnem opisovati in zasnujem razumevanje samega sebe, zaradi posredniške vloge jezika nujno pride do vključitve perspektive tretje osebe v smislu tematizacije in objektivacije. Postavlja se tudi vprašanje, ali niso strukture jezika in vnaprej obstoječe razumevanje, ki vlada v družbi, predhodne vsaki vzpostavitvi jaza – ali ni samozavedanje in samorazumevanje jaza že vedno pogojeno s (splošnim, družbenim) razumevanjem, v katerega je jaz potopljen še pred svojim »prevzetjem«. Toda tudi v tem primeru se ni mogoče povsem odreči avtonomiji jaza, kar je drugo ime za njegovo svobodo. Tudi če zunanje okolje obzorje lastnih možnosti razumevanja (jaza) zmanjšuje, ne more nikoli povsem ukiniti tiste svobode, ki vzpostavitev jaza spremlja: da kljub prevzemanju danosti (tako fizičnih kot jezikovnih), v katerih sem, sebe doživljam kot akterja, pobudnika svojih izrekanih in dejanj. Lahko pridem celo do sklepa, da nisem zares svoboden (npr. zaradi znanstvenih odkritij o delovanju možganov ali dosežkov psihoanalize), toda že »možnost«, da sebe razumem kot nesvobodnega, neizpodbitno kaže, da te prvobitne svobode (ali možnosti) ne morem nikoli ukiniti. Podobno nemožnost zanikanja srečamo pri tistem »dodatku«, ki po Kantu spremlja vsako *moje* razumevanje in izrekanje: da namreč »jaz mislim« kot transcendentelni temelj ostaja neizrečena, a nujna predpostavka vsega mojega spoznavanja in delovanja (Kant 1983, 136).

Pri transhumanizmu do takšne refleksije o perspektivi prve osebe sploh ne pride. Prej smo omenili, da ontološko osnovo transhumanizma tvori naturalizem, ki priznava zgolj materialno, empirično zaznavno stvarnost. Toda transhumanizem v resnici vsebuje določen dualizem, kajti poleg biološko-materialne stvarnosti priznava tudi obstoj »duha« oziroma »uma« (ang. *mind*). Pri človeku se transhumanizem zavzema za to, da bi um prevzel kontrolo nad telesom. Sedanjega človeka z omejenimi sposobnostmi uma in spoznanja (kognicije) je zato treba preobraziti v smeri potenciranja in izboljšanja njegovih umskih zmožnosti. Toda za kakšno pojmovanje uma gre? Um bi v kontekstu transhumanizma lahko razumeli *kot hipostazirani tehnološki um*. Kakor programska oprema (software) pri računalniku predstavlja določeno presežnost glede na materialno strojno opremo (hardware) in kakor »informacija« presega materialno stvarnost, tako tudi transhumanizem verjame, da se um lahko vse bolj osvobaja in premaguje (ali vsaj zmanjšuje) svojo odvisnost od biološko-materialnih danosti bivanja. Pri tehnološkem posthumanizmu prihaja celo do popolne osamosvojitve »umske« sfere, kar bi lahko razlagali kot pervertirano varianto metafizičnega dualizma, ki verjame v osvoboditev duše (*mind*) od telesa in nesmrtnost povezuje z brezčasnostjo umetne superinteligence. Če je bil pojem duha (*mind*, lat. *mens*) v zgodovini filozofije utemeljen v izkustvu, da člo-

vek kot *jaz* presegam biološko-snovni svet (to sposobnost pa priznavam tudi drugim ljudem), in je bil soroden pojmu *spiritus*,⁵ pa gre pri transhumanizmu za enostransko redukcijo duha na tehnični um v smislu matematično-logičnih operacij in vzorcev (*patterns*). Ta »vzorčna« (*patternist*) razlaga uma (Goertzel 2006) spominja na Heideggerjev pojem »Gestell« (postavje, ogrodje), s katerim je ta označil bistvo sodobne tehnike (Heidegger 1994, 23). Lahko bi torej rekli, da transhumanizem najprej transformira to, kar naj bi bil človeški duh – namreč transhumana tehnološka inteligenca, ki nato opravičuje nov, posthumani ideal transformiranega človeka.

Transhumanizem ne čuti niti potrebe, niti nima volje za globlji razmislek o svojih ontoloških predpostavkah. Svojo interpretacijo človeka jemlje kot samoumevno oziroma verjame, da ima takšno razumevanje povsem splošno veljavo zaradi sprejetosti znanosti in tehnologije v družbi. Vendar je očitno, da vse razlage človeka, ki naivno preskočijo perspektivo prve osebe, pozabljajo na resnični temelj njegove transcendence. Prvo človekovo transcendiranje se namreč dogaja v nesovpadanju s svojo prostorsko in časovno navzočnostjo, ker sebe živi kot »ekstatično« (Heidegger 1986, 365) ali »ekscentrično« (Plessner 1975) bitje: v presega-jočem od-miku (*ek-stasis*) od prostora (eksistencialno doživljanje prostora, npr. bližine, je pred metrično objektivacijo prostora) in v preseganju zdaj-časa (eksistencialno živeča časovnost kot »seganje« tako v prihodnost kot tudi v preteklost onkraj kronometričnega toka »zdajev«). Ta ekstatičnost kot prvotna (samo)transcendenca človeka je formalni pogoj možnosti razumevanja in občutenja sebe (samozavedanja). Hkrati je ta prvotna transcendenca človeka temelj njegove svobode, po kateri se razlikuje od drugih bitij, podvrženih naravnemu determinizmu. Svoboda in razumevanje – z obema človek presega zunanji svet – sta v tesni notranji povezanosti: človek svojo svobodo živi skozi razumevanje in zavedanje (v tem je razlika med človekovo svobodo in »prostostjo« živali), po drugi strani pa tudi razumevanje ni nikoli povsem podvrženo deterministični nujnosti (v nasprotju z »razumevanjem« umetne inteligence, ki temelji na algoritmih), kar pomeni, da človek *samega sebe* lahko razume različno. Ne gre torej samo za možnost (in svobodo) različnega razumevanja in razlaganja sveta, ki obkroža človeka, temveč človek tudi samega sebe razume na različne načine – in je zato samemu sebi prvo ter nikoli dokončno odgovorjeno vprašanje. Nikdar ne more zatrditi, da je zasnoval takšno razumevanje sebe, ki je neovrgljivo in ki uganko človeka dokončno »reši«. Če bi se to zgodilo, bi to pomenilo konec filozofije, saj je njeno metodično mesto za razliko od empiričnih znanosti prav v polju svobode in vprašljivosti, v katerem človek sebe doživlja in išče svoje najustreznejše razumevanje. Raznolikost filozofskih pojmovanj človeka, ki jih ni moč zvesti na eno samo »znanstveno« razlago, priča o njegovi radikalni vprašljivosti in zaznamovanosti s svobodo.

Zgodovina zahodne filozofije, ki v veliki meri sovпада z zgodovino metafizike, priča, da je človek sebe doživljal kot bitje transcendence. Čeprav se v novem veku do klasične grške metafizike vzpostavi kritičen odnos, pa prav pot preko človeko-

⁵ Glede razumevanja pojma duha kot načina biti človeka glej Petkovšek 2018a, 34. O zgodovinskih izvorih »odkritja notranjosti« glej Petkovšek 2017, 2018b in 2019.

vega notranjega izkustva oziroma perspektiva prve osebe (kar se imenuje tudi novoveški obrat k subjektu) utemelji novo razumevanje človekove transcendence. Pri Kantu kot osrednjemu liku novega veka je človek transcendentni subjekt, ki transcendira empirično fenomenalni svet, čeprav je vanj vključen. Človek je »državljan dveh svetov«, transcendentnega sveta umnosti (in svobode) ter empiričnega naravnega sveta (in determiniranosti). Kant pokaže, da človek perspektive prve osebe in z njo pogojenega razumevanja sebe ne more kar ukiniti. Transcendentni jaz se nadzoru empiričnega jaza izmika ali še drugače: v srčiki sebe ostajam presežen samemu sebi, sem »živeta svoboda«, čeprav moram to svobodo udejanjati v svetu naravnega determinizma. Možnost tega udejanjanja, s katero človek izpričuje svojo presežnost glede na naravni svet, se po Kantu uresničuje v človekovem moralnem delovanju. Skrivnost človekove svobode, ki se udejanja v morali, je obenem temelj človekove avtonomije in njegovega »metafizičnega« dostojanstva.

Čeprav Kant klasično metafiziko in teološko utemeljitev človeka zavrača, ohranja pojem transcendence in človekove presežnosti. Zato je človek nosilec neskončne vrednosti in dostojanstva. To neodtujljivo dostojanstvo je postalo etični temelj zahodnega razumevanja politike. Svoboda in avtonomija človeka zahtevata priznanje enakega dostojanstva drugim ljudem, kar znotraj politične skupnosti določa meje lastne svobode. Sicer pa svoboda po Kantu ni nikakršno samoljubje, ki ne trpi zunanjih omejitev, temveč se udejanja kot sprejetje razuma in njegovih zakonitosti. Zakaj tu poudarjamo Kanta? Ker z njim lahko pokažemo na nasprotje stališč transhumanizma. Po eni strani namreč transhumanizem gradi na predpostavki avtonomije (in z njo tesno povezane svobode) posameznika, po drugi pa izkazuje drugačno razumevanje uma in človeka. Človek je sicer poklican, da svojo avtonomijo krepí, toda ta avtonomija (in svoboda) se razlagata kot premagovanje meja in omejitev, ki jih človek kot posameznik doživlja. Um za razliko od moralne vloge pri Kantu dobiva tehnološki značaj in instrumentalno vlogo: postaja orodje za povečevanje lastne moči in samoizboljševanje. Toda transhumanistični ideal trči na etične dileme, ki jih s svojim zoženim pojmom uma in naturalističnim razumevanjem človeka le stežka rešuje. Eno izmed področij, kjer se etični problemi transhumanizma kažejo že danes, predstavlja fenomen »krepitve« ali povečevanja človekovih zmognosti s pomočjo farmakoloških substanc ter zlasti t. i. »nevrokrepitve« (*neuroenhancement*).

3. (Trans)humana krepitev in izboljševanje človeka

Angleški pojem »enhancement«, poslovenjen kot »krepitev« (Pustovrh 2013),⁶ se razlaga kot poskus povečevanja sposobnosti človeškega telesa in uma ter zajema

⁶ Beseda krepitev v slovenščini spominja na besedo »krepost« (lat. *virtus*), ki predstavlja osrednji pojem klasične etike. Tudi pri tej etiki gre za razvitje ustrezne moči (lat. *vis*, ki je etimološko povezana z *virtus*), kajti delati dobro zahteva trud in napor – oziroma pridobitev pravih drž (habitus) delovanja zahteva ustrezno »krepost« in prizadevanje človeka. Takšne pridobljene etične drže se zato imenujejo kreposti oziroma vrline. Primerjava klasičnih kreposti s sodobnim pojmom »krepitve« (*enhancement*) bi lahko razkrila celovite razlike med klasičnim humanističnim idealom (dobrega življenja) in »nečloveškim« idealom transhumanizma, ki hoče sposobnosti človekovega umevanja, občutja in delovanja intenzivirati v neskončnost.

širok spekter od genetike (*genetic enhancement*) do ožjega področja nevrokrepitve. Pri slednjem gre za ali farmakološke ali tehnične poskuse krepitve zmožnosti človeškega organizma. Za razliko od terapije, ki takšna sredstva uporablja, da posamezniku povrne obstoječe zmožnosti, ki so prizadete zaradi bolezni (pozdravi določeno umanjkanje), gre pri krepitvi za izboljšanje in povečevanje človekovih sposobnosti: od sreče, miselnih procesov (kognicija),⁷ kvalitete in dolžine življenja, pa do moralnega obnašanja (*moral enhancement*). Uporaba znanstvenih odkritij in tehničnih sredstev za raznovrstne krepitve je sprožila nova etična vprašanja, ki so že dlje časa predmet razprav v znanstveni skupnosti in širši družbi. V tem kontekstu je še vedno aktualen obširen dokument, ki ga je sprejel Svet za bioetiko pri predsedniku ZDA (President's Council on Bioethics 2004) z naslovom: »Onkraj terapije. Biotehnologija in zasledovanje sreče«, v katerem je fenomen krepitve potrjen poglobljenemu in kritičnemu ovrednotenju. Tu ne želimo obravnavati posameznih etičnih dilem tega fenomena, pač pa se nameravamo vprašati o njegovih filozofskih predpostavkah, ki se praviloma prekrivajo z nazori transhumanizma.

Pred kratkim izdana nemška knjiga, ki obravnava nevrokrepitev kot filozofski problem (Viertbauer in Kögerler 2019), se pri nevrokrepitvi skozi članke različnih avtorjev osredotoča na tri temeljna filozofska vprašanja: človekovo avtonomijo, človekovo avtentičnost in družbene posledice krepitve. Te tri aspekte lahko uporabimo tudi pri naši refleksiji. Kakšen pojem avtonomije lahko razvije naturalizem, ki človeka obravnava zgolj kot biološko bitje? Če se človek pri svojem genskem naboru od šimpanzov razlikuje samo v dveh odstotkih in če tisto, kar imenujemo perspektiva prve osebe (in kar posredno utemeljuje pojem osebe), naturalistični pristop reducira na naravne procese v možganih, potem odpade vsaka osnova za razumevanje človeka kot bitja transcendence. V tem primeru je avtonomija reducirana na občutje, da zmorem nekaj napraviti iz lastnega nagiba in nisem podvržen tuji volji ali prisili. Tudi svoboda je v naturalističnem pristopu zvedena na *občutje* svobode, pri čemer je to občutje subjektivno in svoboda v objektivnem smislu morda sploh ne obstaja.⁸ Ker pa človek svojo svobodo in avtonomijo doživlja kot omejeno, se zdi upravičeno, da te omejitve presega in »krepi« (*enhance*) svojo moč. Če mi npr. stimulantni omogočajo, da delam učinkoviteje in dlje, potem povečujejo moje zmogljivosti in zmanjšujejo vezanost na moje lastne omejitve. Za Birnbacherja je krepitev (*enhancement*) »nova beseda za nekaj prastarega. Lastno stopnjevanje in oblikovanje z 'umetnimi' /.../ sredstvi, je za človeka nekaj več ali manj naravnega« (Birnbacher 2019, 23). Očitno je v ozadju vprašanje, kaj sploh pomeni avtonomija in v čem je bistvo svobode. Ali ni najvišje dejanje avtonomije in svobode, da človek spozna nujnosti, ki so razumsko utemeljene, in jih zato lah-

⁷ Tudi tu je viden premik pojma razumevanja v ožji pojem »kognicije« (*cognition*). Kot da bi razumevanje lahko zvedli na miselne algoritme in na matematično sklepanje. »Kognitivna krepitev« (*cognitive enhancement*) res lahko pospeši miselne procese, toda ali lahko doseže globlje razumevanje? Če seveda to vprašanje ni že vnaprej diskvalificirano kot nostalgичni ostanek preživetega humanizma ...

⁸ Že dolgo je znan eksperiment Benjaminja Libeta (1985), ki s preučevanjem možganskih procesov postavlja pod vprašaj svobodno voljo pri človeku. Toda že Kant je dejal, da svobodne volje ne moremo dokazati, ker ni dejstvo empiričnega sveta. Je pa svoboda nujen postulat, brez katerega človekova morala izgubi vsak smisel, posledično pa se zamaje tudi človekovo dostojanstvo.

ko sprejme (podobno kot sprejememo matematične zakonitosti, ker so pač razumne)? Ali ni svoboda človeka prej v sprejetju človekovih »nujnosti« (ker ga delajo človeškega) kot pa v uporabi proti njim in transhumanem idealu bitja brez pomanjkljivosti in omejitev?

To vprašanje je tesno povezano z govorom o avtentičnosti, ki je v obdobju po Kantovem razsvetljenem racionalizmu zaznamoval moderno eksistencialno filozofijo. Avtentičnost je drugo ime za tisti način življenja človeka, v katerem ta uresniči samega sebe. V resnici gre za novo postavitev starega vprašanja, ki je vodilo grško etiko: kako doseči uspelo, dobro življenje? Jasno je, da odgovor nanj predpostavlja ustrezno razumevanje človeka, njegovega bistva ali narave, kar je tvorilo temelj za klasično etiko kreposti. Slovo od etike kreposti in od pojma narave (ki je sicer navzoče že pri Kantu, vendar ga ta nadomešča z univerzalnim pojmom razuma) vodi v pluralizem načinov življenja in njegovega uspevanja. Namesto vsebinske določenosti, kaj je dobro in uspelo življenje, v ospredje stopi pojem avtentičnosti, ki posamezniku dopušča, da svoje življenje uresniči onkraj obče veljavnih meril. Primer takšne etike najdemo pri Heideggerju, čeprav on še vedno vztraja pri formalnih okvirih avtentičnosti – npr. sprejemanje lastne smrtnosti kot pogoj, da živimo avtentično življenje – in je hkrati velik kritik tehnične racionalnosti, ki po njegovem za pristno življenje človeka in celotne družbe predstavlja največjo grožnjo. Kaj je torej avtentično, pristno življenje? Transhumanizem ga opredeljuje z življenjem nadčloveka, ki da bo premagal vse svoje omejenosti – toda ali je takšno življenje res zaželeno? Ali bi bilo življenje brez smrti pristno življenje? Življenje brez konca bi v svojem neprestanem trajanju postalo »večno vračanje enakega«. Ali bi bilo takšno življenje res »boljše« kot tisto, v katerem zaradi končnosti (in smrti), ki spremlja vsako odločitev in izkustvo, življenje dobi svojevrstno intenziteto in dokončnost? Upravičeno se lahko vprašamo, ali ni morda smrt bolj zaželena od tehnološke nesmrtnosti, kjer bi bil um naložen na računalnik in ne bi mogel umreti – potem ko nobena informacija povsem ne izgine. Podobno vprašanje spremlja tudi fenomen krepitve: ali zares postajam bolj avtentičen in pristen, ko mi kognitivne sposobnosti okrepijo farmakološke substance, ali pa ravno obratno takrat začutim, da to v resnici nisem jaz sam, da to ni moje pristno življenje? Na to, kdaj pristno in avtentično sem, ne more odgovoriti nihče zunaj mene in nihče namesto mene (tudi ne kakšna zunanja substanca). Avtentičnosti ni moč misliti brez perspektive prve osebe in ni je mogoče nadomestiti s katero koli zunanjo perspektivo.

Transhumana krepitev ima tudi obsežne družbene posledice, ki se jih tukaj lahko dotaknemo samo bežno. Nekateri verjamejo, da lahko nevrokrepitev pripomore k reševanju družbenih problemov sodobnega časa, še zlasti v smislu moralne krepitve (Persson in Savulescu 2012), ki bi pri ljudeh zmanjševala potencial nasilja in spodbujala njihovo dobrohotnost ter sočutje. Toda takšno socialno inženirstvo je že imelo svoje predhodnike v totalitarnih režimih in njihovih utopičnih predstavah vzrejanja izboljšane človeške rase. Pravzaprav so te ideje v neposrednem nasprotju z avtonomijo in avtentičnostjo ter razkrivajo eno od pglavitnih notranjih protislovij transhumanizma, namreč odnos med individualnostjo (ki naj bi se okre-

pila) in univerzalnostjo (ki je temelj znanosti in tehnologije). Tehnološka mentaliteta, ki predstavlja osnovo transhumanizma, je v svojem bistvu nenaklonjena dialogu, pluralizmu in sobivanju različnosti. Zato je v političnem smislu bližje totalitarizmu (v smislu vladavine ene same tehnične racionalnosti, ki ne dopušča alternative). Transhumana družba, kjer bi vladal tehnološki razum, ne bi bila zgolj postetična družba, v kateri bi etične odločitve po nujnih algoritmih sprejemala umetna inteligenca, temveč tudi postpolitična družba, kjer bi – če uporabimo znano Habermasovo razlikovanje – tehnična racionalnost povsem izpodrinila komunikacijsko racionalnost. S tem pa bi bila odpravljena tista osnova, na kateri pojem političnega sploh temelji.

4. Sklep

V prispevku smo želeli pokazati, da transhumanizem pojem transcendence, ki dooloča človeka na intimen način (kot bitje, ki skozi preseganje sebe (samotranscendiranje) živi odnos do sebe in do sveta), premika na področje znanstvene utopije. Transcendentni ideal transhumanizma, v katerem bodo odpravljene omejitve in pomanjkljivosti sedanjega človeka, je specifično razumevanje, ki ga snuje človek tukaj in zdaj. Ni namreč človek utemeljen v ideji transhumanizma, temveč je ideja transhumanizma utemeljena v človeku. Človek lahko snuje različna razumevanja samega sebe, toda tista interpretacija človeka, ki jo transhumanizem oblikuje v povezavi s sodobno tehnološko znanostjo, še ne pomeni »znanstvenega« odgovora, kdo v resnici človek je in v čem je njegova dovršitev. Situacija je podobna, kot če bi kdo hotel dobiti odgovor na vprašanje, kdo v resnici je, skozi pogled zunanjih opazovalcev in aparaturo. Ali mi bodo algoritmi računalnikov, ki sicer presegajo matematične sposobnosti človeških možganov, povedali, kdo sem v resnici jaz sam? Ali bo umetna inteligenca odgovorila na vprašanje, kaj pomeni biti človek in kako naj se ta človek preobrazi po tehnološki »podobi in sličnosti«? Danes bi Fichte svoj stavek prilagodil in bi rekel: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za visoko razviti računalnik, kot da bi se imeli za »jaz«.« Ob tem ne kateri ne moremo, da ne bi čutili nostalgije po lavi na luni ...

Reference

- Birnbacher, Dieter.** 2019. Neuroenhancement – eine ethische Sicht. V: Klaus Viertbauer in Reinhart Kögerler, ur. *Neuroenhancement. Die philosophische Debatte*, 18–42. Berlin: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi.** 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Fichte, Johann G.** 1965. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA 1/2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Goertzel, Ben.** 2006. *The Hidden Pattern: A Patternist Philosophy of Mind*. Boca Raton: Brown Walker Press.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.

- — —. 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel**. 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. 5. ponatis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kurzweil, Ray**. 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Mensch, James**. 2017. Transcendence and Inter-twinning. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:477–487.
- Libet, Benjamin**. 1985. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences* 8:529–566. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>
- Loh, Janina**. 2018. *Trans- und Posthumanismus: Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Persson, Ingmar, in Julian Savulescu**. 2012. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199653645.001.0001>
- Petkovšek, Robert**. 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- — —. 2018a. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- — —. 2018b. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- — —. 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Plessner, Helmuth**. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- President's Council on Bioethics**. 2004. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pustovrh, Toni**. 2013. Družbeni vidiki tehnologij krepitve človeka. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sorgner, Stefan Lorenz**. 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt!«* Freiburg: Herder.
- Staudigl, Michael**. 2017. Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:517–531.
- Viertbauer, Klaus, in Reinhart Kögerler, ur.** 2019. *Neuroenhancement: Die philosophische Debatte*. Berlin: Suhrkamp.

Monografije FDI - 21



**Christian
Gostečnik
OFM**

ločenost ♥ izdajstvo ♥ prevara ♥ abstinencijska kriza
♥ praznina ♥ žalovanje ♥ otrok in ločitov ♥

Bolečina ločenosti



Christian Gostečnik

Bolečina ločenosti

Ko razpade odnos, ko odide dekle, ko se fant ne javi več, lahko vse to grozovito boli. Še bolj pa boli izdajstvo, prevara, ko partner odide drugam. Ni ga hujšega čustvenega razcepa in žrela, ki srka nedolžne žrtve, otroška srca, kakor je razpad družine. Tedaj ni več varnosti, je samo še krik bolečine, ki se razlega po opustošenih poljanah družinskih sag. Otrok že po naravi hrepeni po pripadnosti in sprejetosti, zdaj pa se mu to hrepenenje izjalovi. A tudi tu je in mora biti pot naprej, pot, ki jo omogoča milostni poseg od Zgoraj.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str. ISBN 9789616844611, 19€.

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

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

*Vojko Strahovnik***Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka***Virtues and Transhumanist Human Augmentation*

Povzetek: Moralni transhumanizem je program, ki si prizadeva za moralno izboljšanje oziroma nadgradnjo človeka s pomočjo sodobnih tehnologij. V prispevku se posvečamo etičnim vprašanjem in izzivom, ki jih transhumanizem odpira – še posebej vprašanju, ali je mogoče nadgraditi tudi etične vrline. Moralni transhumanizem se namreč za doseganje tega cilja opira predvsem na gensko tehnologijo. Ob tem izpostavljamo, da je ena izmed temeljnih značilnosti človeške moralne misli občutljivost na razloge. Nadgradnja etični vrlin bi to občutljivost (lahko) zmanjšala, obenem pa bi okrnila tudi avtonomijo in svobodo posameznika.

Gljučne besede: etika, transhumanizem, vrline, razlogi, avtonomija

Abstract: Moral transhumanism is a project that seeks to morally enhance or upgrade human beings through the use of modern technologies. The paper addresses the ethical issues and challenges posed by transhumanism, and especially the question of whether ethical virtues can be enhanced. Moral transhumanism relies primarily on genetic technology to achieve this goal. It should be indicated that one of the fundamental characteristics of human moral thought is sensitivity to reasons. Enhancing ethical virtues would diminish this sensitivity while at the same time, also compromising the autonomy and freedom of the individual.

Keywords: ethics, transhumanism, virtues, reasons, autonomy

1. Uvod

Prispevek obravnava vprašanje kreposti oziroma vrlin v luči transhumanističnega projekta izboljšanja ali nadgradnje človeka. Pri tem se nekoliko ožje posveča vidiku etičnih vrlin in tako imenovanemu moralnemu transhumanizmu. V drugem razdelku predstavlja kratek oris etičnih izzivov, ki jih transhumanizem prinaša. V tretjem razdelku obravnava vprašanje vrlin in predstavlja posamezne argumente, v luči katerih transhumanistični projekt nadgradnje človeka podpira tudi nadgradnjo vrlin. Hkrati izpostavlja nekatere pomisleke, ki jih zagovarjanje take nadgradnje odpira. V četrtem razdelku se prispevek ukvarja z vprašanjem etične vrlosti in z enim izmed konkretnih predlogov nadgradnje etičnih vrlin, ki se osredotoča na tako

imenovano genetsko vrlino/genetsko vrlost. Posebej so izpostavljene vrline resni-coljubnosti, pravičnosti in skrbi kot glavni cilji transhumanističnega izboljšanja. V zaključku je podan argument proti takšni moralni nadgradnji človeka, ki temelji na premislekih o pomembnosti občutljivosti na razloge in avtonomijo posameznika.

2. Etični izzivi transhumanizma

Transhumanizem odpira številna etična vprašanja, ki jih lahko razdelimo v dva večja sklopa. Prvi sklop se nanaša na etični status tehnologij, ki jih transhumanizem zagovarja, posebej umetne inteligence in pridruženih sistemov, ter na vprašanje njihovega delovanja z vidika moralnosti. To vprašanje je pomembno zato, ker transhumanizem zagovarja spoj oziroma preplet teh tehnologij s človekom. Primer takšnega tesnega spoja so na primer androidni roboti. V okviru tega sklopa se odpirajo vprašanja, ali lahko takšnim sistemom pripišemo moralni status in kako jih lahko vpneemo v mrežo moralnih obveznosti. Posebej za slednji del vprašanja niti ni potrebno posegati v bolj oddaljeno prihodnost, ampak zadeva tudi vprašanja, ki jih postavlja že obstoječe stanje tehnologije ter njena uporaba – vzemimo za primer sisteme umetne inteligence, ki odločajo o vprašanih ocene tveganj pri zavarovanjih, odobritvi pogojnega izpusta (npr. sistem Compas v ZDA), določitvi višine varščine ali odobritvi bančnega kredita. Ne gre za to, da bi jim v vsakem primeru pripisovali poseben moralni status kot moralnim delovalcem, vsekakor pa se je smiselno vprašati, kakšno raven transparentnosti lahko v teh postopkih od takšnih sistemov pričakujemo (kljub njihovi zanesljivosti oziroma natančnosti, ki morda prekaša človeške odločevalce) in kako je z odgovornostjo v primeru napak oziroma zmot (Cruz 2019).

Glede vprašanja moralnega statusa sistemov umetne inteligence lahko opozorimo tudi na razlikovanje med splošnimi in posebnimi sistemi umetne inteligence (Bostrom in Yudkowsky 2014, 318). Slednji (osredotočeni zgolj na eno nalogo ali razsežnost delovanja in pri kognitivnih virih, kot so spomin, moč oziroma hitrost procesiranja ter sposobnost osredotočenosti (skoraj) neomejeni) že obstajajo in v mnogočem presegajo meje človeških sposobnosti, in sicer zlasti pri (linearnem) vzročno-posledičnem procesiranju. Prvi so medtem šele v razvoju, a hkrati odpirajo precej pomembnejša etična vprašanja. Vzemimo samo vprašanje zavesti ali čutečnosti: ali jim lahko pripišemo oznako, da gre za nekaj, kar je zmožno čutiti – na primer empatijo, žalost ali bolečino oziroma trpljenje. Ta vidik je pomemben, saj poleg razvoja teh tehnologij v vojaške namene po pomenu in obsegu izstopa predvsem industrija androidnih robotov, katerih vloga je/ bo nega ter skrb za starajoče se prebivalstvo, ki ni več zmožno povsem samostojnega življenja, ter za ostale skupine, potrebne posebne skrbi. Ravno zato je čutečnost eden izmed možnih ciljev razvoja takšnih tehnologij, saj bi to predstavljalo prednost pred drugimi tehnologijami za pomoč.

Naslednji etično pomemben vidik, ki ga odpira možnost splošne umetne inteligence, predstavljajo odnosnostne in družbene razsežnosti takšne tehnologije, ki jih zavezujejo sorodne etične norme kot človeško življenje (npr. pravičnost, odgovornost, transparentnost, odsotnost korupcije in pristranskosti, predvidljivost), saj bodo

ti sistemi delovali njegovem družbenem kontekstu. Bostrom in Yudkowsky (2014, 317) to smiselno ponazarjata z mislijo, da pri izdelavi robotske roke seveda pride v poštev tudi to, da ne bo zlahka poškodovala človeka, vendar to ne odpira nobenih radikalno novih etičnih vprašanj, ki ne bi zadevala tudi vseh drugih izdelkov, se pravi vprašanj varnosti za uporabnika. Pri algoritmih umetne inteligence, ki bodo nadomeščali človeka kot odločevalca in delovalca kot del družbene razsežnosti, pa se odpirajo povsem nova etična vprašanja. Odpirajo se tudi vprašanja same etične zasnove sistemov umetne inteligence (tudi v kontekstu tega, da bi s temi sistemi lahko nadgradili človeka), saj ne gre zgolj za to, da bi jim postavili etične omejitve (to se glede na zasnovo teh sistemov, način njihovega delovanja in zmožnosti samostojnega razvoja tako ali tako zaenkrat kaže kot neizvedljivo), ampak morajo biti ti sistemi sami sposobni misliti in delovati etično (Bostrom in Yudkowsky 2014, 320). Sem spada tudi vprašanje (samo)reprodukcije takšnih sistemov (njihove zmožnosti namreč bistveno presegajo človeške reproduktivne omejitve), pa tudi z njim povezano vprašanje superinteligence, ki bi bila lahko rezultat takšnega eksponentnega in samostojnega razvoja – če bi ta začel uhajati izpod človeškega nadzora.

Drugi sklop obsega vprašanja, kje so meje (možnosti, smiselnosti, sprejemljivosti) transhumanističnega projekta izboljšanja in nadgradnje človeka ob uporabi genske tehnologije, nanotehnologije, umetne inteligence in drugih (podobnih) tehnologij. Eno izmed vprašanj glede možnosti se ne tiče samo mej te tehnologije, pač pa tega, ali v takšnih primerih sploh še lahko govorimo o človeškemu bitju (Globokar 2018, 357–358). Transhumanizem tako govori o transčloveku oziroma postčloveku kot bitju, ki ima ob pomoči tehnologije izboljšanja vsaj eno izmed trans- oziroma postčloveških lastnosti. Znotraj te razprave je pomembna razlika med terapijo in nadgradnjo. Terapijo predstavljajo posegi v človeka, ki posamezniku omogočajo tako raven delovanja, da se ta še razume kot za človeška bitja normalna ali običajna (takšen poseg na področje človekove moralnosti bi na primer predstavljal tehnološki poseg za zvišanje ravni empatije na običajno raven, ki bi psihopatom omogočal zmožnost običajne moralne presoje, motivacije in delovanja). Nadgradnjo oziroma izboljšanje človeka pa predstavljajo posegi, ki raven delovanja povzdignejo nad običajne človeške ravni – za nekajkrat, nekaj desetkrat ali celo onkraj tega (takšen primer bi predstavljala nadgradnja človeka s sistemom umetne inteligence Watson, ki je premagal najboljše človeške igralce kviza *Jeopardy* in ima med drugim sposobnost, da v sekundi prebere milijon knjig in procesira informacije v njih). Takšno radikalno izboljšanje človekovih miselnih sposobnosti v okviru transhumanizma napoveduje denimo Kurtzweil (Agar 2010), za področje moralnosti pa bi takšen primer predstavljal dvig empatije na raven, ki bi predstavljala povsem predrugačeno človekovo motivacijo in delovanje. V zvezi s tem sklopom se tako odpirajo etična vprašanja o dopustnosti spreminjanja človekove narave oziroma preseganju te narave glede avtonomije, omejene svobode, izgube avtentičnosti ipd.

3. Vrline in nadgradnja človeka

V tem razdelku bo v ospredju vprašanje spoznavnih in etičnih vrlin v kontekstu obravnave transhumanističnega projekta, nadgrajenih človekovih zmožnosti in

umetne inteligence. Gre za zanimivo raziskovalno vprašanje, ki v okviru transhumanizma še ni bilo posebej raziskano (razen na obronkih), saj je bilo do sedaj govorja predvsem o človekovi naravi v celoti ali o posameznih vidikih človekovega življenja, pri čemer so v ospredju predvsem človekove sposobnosti. Pri sodobni vrlinski teoriji ne gre zgolj za obnovitev antične tradicije vrlinske etike in vrlinske epistemologije, temveč za celostni pristop, ki vključuje tudi empirična spoznanja kognitivnih znanosti. Vsako raziskovanje transhumanizma in vprašanja nadgradnje človekovih zmožnosti terja razmislek prav v takšnem širšem okviru.

Vrline so hvalevredne oziroma dobre značajske lastnosti v obliki relativno trdnih in trajnih dispozicij za delovanje (oziroma tudi dispozicij za zaznavanje, pričakovanje, vrednotenje, čustvovanje, izbiranje, odzivanje ipd.), ki človeku pomagajo dosegati zanj pomembne cilje (na primer srečnost, dobro življenje, resnico, razumevanje). Vrline imajo vsaj štiri različne vidike oziroma gradnike, in sicer miselnega, čustvenega, motivacijskega in delovanskega. Če si ogledamo primere posameznih vrlin, kot so pogumnost, resnicoljubnost, pravičnost, hvaležnost, ponižnost ipd., lahko ugotovimo, da vključujejo posameznikova jedrna prepričanja o njihovi smotrnosti, njegovo čustveno zadržanost ali naravnost do vrlosti, motivacijo za delovanje v skladu s temi vrlinami ter tudi dejansko delovanje v skladu z njimi (Hursthouse in Pettigrove 2018; Žalec 2010, 157–169). Ob tem lahko sledimo tudi uveljavljeni delitvi vrlin na spoznavne oziroma intelektualne in etične oziroma moralne vrline, ki je znana že vsaj od Aristotela naprej. »Na isti način se delijo tudi vrline: ene imenujemo razumske, druge npravstvene. Med razumske vrline spada jo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o nraveh, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73) Intelektualne vrline so nam po Aristotelu deloma dane ob rojstvu, deloma pa se jih kasneje lahko naučimo, medtem ko so moralne vrline pridobljene predvsem z navado oziroma z njihovim kultiviranjem v okviru vzgoje ali udejstvovanja. Oboje so oblikovane na temelju človekove narave, ne pa dane s to naravo (Aristotel 2002, 75–76). To je tudi točka, na katero se opira transhumanizem.

Ker so vrline pomemben gradnik človekove osebnosti in podlaga njegovega delovanja, jih seveda tudi transhumanizem s svojim projektom nadgradnje oziroma izboljšanja človeka ni zaobšel. Transhumanizem si v okviru cilja izboljšanja človeka z vidika kognitivnih sposobnosti in moralnosti tako med drugim prizadeva za nadgradnjo človekovih vrlin (Persson in Savulescu 2008). Znotraj transhumanistične misli sicer srečamo več najrazličnejših predlogov moralne nadgradnje človeka (moralni transhumanizem); njihov cilj je človeška bitja narediti bolj moralna. Ti predlogi se razlikujejo glede na predlagana sredstva za nadgradnjo in ciljne fenomene te nadgradnje (Daniels 2009, 40; Caplan 2009, 206; Savulescu 2009, 213–214; Douglas 2008; Willows 2017, 178). Del transhumanističnega projekta predstavlja tudi nadgradnja človeka z vidika etičnih kreposti (Walker 2009). Če je pri intelektualnih sposobnostih in s tem tudi pri intelektualnih vrlinah izpostavljena predvsem tehnologija prepletenosti nadgrajenega človeka s sistemi umetne inteligence, sta najpogo-

stejša pristopa na področju moralnih kreposti genski inženiring in napredna farmakologija. Vendar vrsta tehnoloških sredstev za izboljšanje etičnih vrlin pri tem vprašanju ni osrednji problem. Pomislek, ki je lahko relevanten, je, da se moralna krepost pri teh načinih izboljšanja človeka ne pridobi na podlagi vzgoje in ponavljajočih se dejanj, temveč na drugačen način. A to še ni nujno razlog, da bi jim lahko nasprotovali, zlasti, če ta način drugače moralno ni sporen in če je končni cilj zares dobro tako posameznika kot družbe kot celote. V tem smislu Willows (2017, 180–181) celo trdi, da bi morala teologija načeloma moralni transhumanizem podpirati.

4. Etične kreposti v luči možnosti nadgradnje človeka

Kot značilnemu primeru transhumanističnega zagovora izboljšanja človeka z vidika vrlin bomo v jedru tega razdelka sledili Marku Walkerju (2009) in njegovemu predlogu (transhumanistične) nadgradnje etičnih vrlin (kot dopolnilo in podaljšek razvoja oziroma napredka, ki ga lahko prehodijo vzgoja in družbene spremembe). Walker svoj predlog umešča v splošnejši program genetske vrlosti (angl. *genetic virtue program*). Gre za predlog za vplivanje na moralnost (etično naravo človeka) preko genskih podlag našega delovanja, pri čemer je to vplivanje dopolnilno in podpira siceršnja prizadevanja za (bolj) etično delovanje. Ker geni oziroma genska osnova vplivajo na človeško vedênje, lahko poseganje v posameznikove gene vpliva na njegovo vedenje. »Inženirska genetska vrlost« se lahko doseže na primer z predimplantacijsko genetsko diagnozo za izbiro zarodkov (tehnika je danes že na voljo: gre za izbiranje zarodkov na podlagi najboljše možne genske podlage) ali z genetsko spremenjenimi zigotami (tehnika, ki je še v razvoju) (26–27).

Izhodišča tega predloga temeljijo na več predpostavkah. Prva je ta, da je človeška narava moralno pomanjkljiva in jo je mogoče izboljšati. Druga predpostavka je, da o vrlinah kot relativno stabilnih dispozicijah za delovanje sploh lahko govorimo in posledično, da je pri vrlinah odločilen najprej in predvsem delovanski vidik (za razliko od miselnega, čustvenega ali motivacijskega). Tema predpostavkama se pridružujeta še dve: da imajo vsaj nekatere vrline (ali hibe) dedno oziroma gensko komponento ter da lahko prepoznamo in nadzorujemo gene, ki so za to dedno komponento odgovorni (28–31).

Po zagovoru izpolnjenosti teh predpostavk sledi glavni Walkerjev argument za etično sprejemljivost programa genetske vrlosti. Če sta biotehnologija in genska tehnologija moralno sprejemljivi za neetične oziroma druge izboljšave človeka in glede na to, da vsekakor imamo za moralno sprejemljiva negenetska sredstva (kot na primer vzgojo, izobraževanje in socializacijo) moralnega izboljševanja človeka ter povečevanja skupnega dobrega (za ustvarjanje boljšega sveta), potem ni nobenega načelnega razloga, da ne bi za dosego tega cilja uporabili (tudi) programa genetske vrlosti. Vsak morebiten razlog, ki bi ga izpostavili kot razlog proti takšni nadgradnji, bi enako štel kot razlog proti moralnemu izboljšanju v okviru vzgoje in socializacije, slednjih dveh pa ne moremo razumeti kot moralno nedopustnih ali vprašljivih (34). Za sam predmet izboljšanja Walker predlaga vrline resnicoljub-

nosti, pravičnosti in skrbi, kajti pri teh naj bi dosedanje empirične raziskave tako človeka kot tudi višje razvitih živali nakazovale, da imajo vse te tri vrline poudarjeno gensko komponento in jih je torej najenostavneje izboljšati.

Walker sam sicer pri takšnem programu izpostavlja dva osrednja pomisleka. Prvi je povezan s ciljem moralnega izboljšanja človeka in posebej še sveta. Vprašamo se lahko, kako sprejemljiv cilj izboljšanje sveta sploh je in kako ga zares uokviriti (to je, ali obstaja enoznačno razumevanje, kaj vse obsega). Tu Walker odgovarja, da isto vprašanje zadeva tudi vzgojo samo, kajti tudi tam je naš cilj izgradnja moralno zrele osebe z namenom prispevanja k boljšemu svetu – torej je takšno pojmovanje dobrega in boljšega sveta dovolj enoznačno oziroma univerzalno. Drugi pomislek je, ali takšen program genetske vrlosti dejansko vodi k vrlosti ali zgolj k imitaciji vrlosti – glede na to, da so v ospredju predvsem delovanjski vidiki etične vrlosti? Walker odgovarja, da to ni zgolj posebnost programa genetske vrlosti, ampak da podobno razumevanje vrlosti zagovarja tudi posledicistični oziroma utilitaristični pogled na moralnost, kjer je v ospredju predvsem dispozicija za delovanje v smeri kar najboljših posledic naših ravnanj. Vse, kar je moralno pomembno oziroma moralno šteje, so posledice naših ravnanj. K temu odgovoru pridružuje še premislek, da bi znanstveni in tehnološki napredek genske tehnologije morda lahko zaobšel omejitvev zgolj na delovanjski vidik in omogočal izboljšanje vrlin v širšem smislu, kar vključuje tudi izboljšanje prepričanj, namenov, motivacije in čustvovanja (Walker 2009, 36–38).

Bostrom in Sandberg (2009, 396) izpostavljata širši nabor lastnosti posameznikov, ki naj bi bile takšne, da prispevajo k skupnemu dobremu in tako spadajo v okvir legitimnega obzorja transhumanističnega projekta izboljšanja. Gre za razširjeni altruizem, vestnost in poštenost, skromnost in ponižnost, izvirnost, iznajdljivost in neodvisno razmišljanje, civilni pogum, poznavanje in dobro presojo o javnih zadevah, empatijo in sočutje, negovanje čustvenosti in skrbi, pravično občudovanje in spoštovanje, samokontrolo in sposobnost nadzora nad nasilnimi impulzi, močan občutek pravičnosti, odsotnost rasnih predsodkov, odsotnost nagnjenosti k zlorabi drog, zadovoljstvo ob uspehu in razcvetu soljudi, spodobnost za uporabne oblike gospodarske produktivnosti, zdravje, odpornost in dolgo življenjsko dobo. Za nadgradnjo mora vsaka od teh lastnosti sicer prestati še test evolucijske optimizacije, pri katerem lahko zanjo pojasnimo, zakaj se v evolucijskem procesu še ni sama razvila do ravni nadgradnje, in zakaj ni ovir, da ne bi v sedanjosti predstavljala prednosti. Če posamezna lastnost ta test prestane, potem »imamo primer, za katerega imamo razlog, da mislimo, da modrost narave ni dosegla tega, kar je najboljše za našo družbo in da lahko sami to naredimo bolje« (Bostrom in Sandberg 2009, 397). Se pa njun program pri sredstvih za moralno izboljšanje ne omejuje le na gensko tehnologijo, pač pa se lahko takšno izboljšanje navezuje na katero koli tehnologijo, ki bi lahko etično izboljšala človeka oz. pozitivno vplivala na njegovo krepost.

Cilj etičnega transhumanizma je torej jasen: razviti in uporabiti vsakršno tehnologijo nadgradnje človeka, ki bi etično človeka izboljšala in s tem prispevala k moralnemu napredku sveta. Pri tem so eden izmed osrednjih predmetov takšne nadgradnje človekove vrline kot notranja podlaga njegovega delovanja.

5. Zaključek

V zaključnem razmisleku o nadgradnji etičnih vrlin v okviru transhumanističnega projekta izhajamo iz vzporejanja človeških kognitivnih zmožnosti in razvoja zmožnosti, ki jih omogoča umetna inteligenca ter druge tehnologije nadgradnje človekovih kognitivnih sposobnosti –pospešen kognitivni razvoj s pomočjo biotehnologije, genetskega inženiringa, nanotehnologije, informacijskih tehnologij idr. Posebej lahko izpostavimo vidik presoje in delovanja na podlagi razlogov ter vidik posameznikove avtonomije kot jedra etičnega ravnanja.

Z vidika moralnih in spoznavnih vrlin se namreč zastavlja temeljno vprašanje, kaj so značilno človeške oblike mišljenja in katere so njihove temeljne značilnosti. Eden izmed naukov, ki izhaja iz t. i. problema okvirja kot problema za sisteme splošne umetne inteligence, je, da je človeška kognicija izrazito holistična in abduktivna (Fodor 2000), kar pomeni, da pri tvorbi naših prepričanj, oblikovanju (moralnih) sodb ali pri našem delovanju lahko upoštevamo zelo širok nabor informacij o ozadijih, prepoznamo tiste posebej relevantne in jih med seboj povezujemo (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018). V okviru tradicionalne filozofske misli lahko to z drugimi besedami opišemo kot občutljivost in odzivnost na razloge. Širše so ti premisleki utemeljeni v misli Wilfrida Sellarsa in njegovem konceptu prostora razlogov – kot nečem različnem od prostora vzrokov, kjer gre le za verigo vzročnega učinkovanja in odzivanja, brez premisleka o razlogih (Sellars 1956, 169). To velja tako za spoznavne razloge (razloge, na podlagi katerih oblikujemo naša prepričanja), kot tudi za praktične razloge (razloge, na podlagi katerih delujemo oziroma oblikujemo naša dejanja), posledično pa tudi za etične razloge oziroma premisleke. To celotno domeno oblikovanja prepričanj, sodb in delovanja umeščamo v okvir prostora razlogov, saj lahko tako dejanja kot prepričanja upravičimo s sklicevanjem na razloge. To, da smo delovalci v prostoru razlogov (se pravi, da prepoznamo razloge, delujemo na njihovi podlagi in jih zmoremo v zagovor tudi navesti), je značilno človeška oblika misli in delovanja.

Z vidika transhumanizma se zastavlja vprašanje, kakšne so možnosti nadgradnje te sposobnosti pri vključevanju umetne inteligence (ali vsaj tako imenovane razširjene kognicije oziroma razširjene misli) ter kakšne so načelne ovire, da bi oboje plodno združili. Vprašanje je tudi, v kakšni meri lahko umetni inteligenci in drugim podobnim sistemom pripišemo zmožnost odzivnosti na razloge ter v zvezi s tem pri teh sistemih govorimo o oblikovanju spoznavnih in moralnih vrlin. Osrednje vprašanje v okviru spoznavnih vrlin je, ali lahko človeško misel z umetno inteligenco modeliramo – vključno z občutljivostjo na razloge. Sistemi, ki uporabljajo umetno inteligenco namreč delujejo na temelju velikega števila operacij, na podlagi obsežnega nabora podatkov ter s hitrostmi procesiranja informacij, ki znatno presegajo človeško, medtem ko človeško mišljenje pogosto poteka na podlagi predhodnih vzorcev ter zasledovanja pozornosti in pomembnosti, in torej deluje na precej drugačen način.

Ključno vprašanje v okviru (trashumanistične nadgradnje) moralnih vrlin je, ali bi takšne izpopolnjene moralne vrline sploh še zasledovale občutljivost na moralne razloge, posebej tudi z vidika tistih razlogov, ki jih v našem moralnem premi-

sleku nismo (v celoti) upoštevali. Občutljivost na razloge vključuje prepoznavanje razlogov kot moralno relevantnih značilnosti situacije oziroma predmeta presoje, presojo o tem, na kakšen način ti razlogi vplivajo drug na drugega in kakšna je njihova teža ter kaj bi bilo glede celotno situacijo moralno pravilno oziroma kakšen bi bil najustreznejši moralni status predmeta naše presoje. Zgolj nadgrajene dispozicije za delovanje v skladu z nekaterimi vrlinami bi takšnemu prepoznavanju moralne pomembnosti dodelile sekundarno vlogo, saj bi program nadgradnje pri občutljivosti na razloge po novem določal bistveno smer. Nicholas Agar izpostavlja (en) problematični vidik takšne osiromašene občutljivosti na razloge:

»Naša občutljivost na moralne razloge, ki jih lahko sicer smiselno zavrnamo, je pomemben oziroma vreden del človeka. [...] Nekdo, ki je bil podvržen moralnemu izboljšanju, bo verjetno imel zmanjšano občutljivost za tiste razloge, ki jih zavrača ta, ki ga je izboljšal. V tem smislu lahko to tudi ogrozi moralno raznolike liberalne demokracije, katerih uspeh temelji na vpogledih v različne in raznotere moralne motivacije članov te skupnosti.« (Agar 2010a, 75)

Tako se vzpostavlja morebiten kontrast med demokratično in pluralistično družbo na eni strani in (anti)utopično družbo, ki je enotna in nadzirana na drugi strani – v smislu, da nihče ne izstopa z vidika moralnih razlogov za delovanje oziroma od njih ne odstopa. Takšen ukrojen model »(super)etičnega« človeka lahko najdemo predvsem v antiutopijah, vključno z enim izmed pomenljivejših prikazov nevarnosti osiromašenja moralnosti v imenu ideje skupnega ali nekega dobrega v romanu Aldousa Huxleya *Krasni novi svet*. Ne gre pa samo za razloge, ki jim v delovanju sledimo (npr. da smo bolj skrbni, pravični in iskreni), ampak tudi za razloge, ki jih sicer prepoznamo, jim lahko pripišemo smiselno pomembnost, a jih potem v delovanju dejansko ne upošteevamo. Tudi takšno prepoznavo moramo razumeti kot del celostne etične vrlosti (na podlagi takšnih razlogov lahko na primer čutimo obžalovanje ali pa razumemo dejanja drugih ipd.). Nadgradnja etičnih vrlin bi lahko vodila v osiromašenje takšnega prostora razlogov.

Podobno, a nekoliko širše, opozarja tudi Daniels (2009, 40), ko izpostavlja, da so vrline izjemno zapletene človekove značilnosti, ki so tesno medsebojno prepletene in odvisne, hkrati pa so občutljive za okoliščine oziroma kontekst, terjajo medsebojno tehtanje ter vključujejo posebne načine zaznave, dojemanja in razumevanja. Čeravno so vrline tesno povezane z različnimi sposobnostmi ali dispozicijami, ki so njihova podlaga (npr. sočutje oziroma občutljivost za čustva drugih, inteligenca, umerjanje čustvenih odzivov) in na katere bi lahko vplivali z gensko tehnologijo, to ne pomeni, da bodo nadgrajene sposobnosti nujno prispevale k moralni vrlosti, kajti zlahka lahko postanejo tudi gradnik zlobnosti. Hkrati pa ni nobenega zagotovila, da se bo celoten sistem moralne vrlosti nadgradnji nekaterih vidikov oziroma sposobnosti zares ustrezno prilagodil. Willows (2017) tako opozarja, da tehnologije, ki jih za moralno izboljšanje predlaga transhumanizem, večinoma delujejo na nekatere dispozicije za delovanje v skladu s posameznimi vrlinami, vprašljivo pa je, ali delujejo v smeri celostne etične vrlosti. Obenem nobena izmed predlaganih tehnologij ne deluje v smeri tega, da bi si posameznik lahko odgovoril na vprašanje,

kako mora ravnati v posamezni konkretni situaciji – ne izboljšujejo ali nadgrajujejo preudarnosti, razsodnosti ali praktične modrosti. Eno je, da določena genska sprememba ali farmakološko aktivna snov vpliva na raven našega sočutja ali skrbi, drugo pa, ali se na takšni podlagi znamo moralno pravilno odzvati v dani situaciji. Brez praktične modrosti tako ne moremo zares razumeti, kako in zakaj tako ravnati, kar pa je pri vrlosti cilj. Hkrati se praktična modrost izmika transhumanističnim projektom izboljšave intelektualnih vrlin in drugih kognitivnih spodobnosti, saj terja prakso in pristno občutljivost na posamezno situacijo.

V okviru premisleka o transhumanističnem projektu etične nadgradnje človeka moramo nujno izpostaviti tudi vidike človekove pluralnosti, svobode in avtonomije. Žalec v zvezi s tem poudarja, da »strahospoštovanje božjih zapovedi hkrati z zavestjo, da vere ne moremo zreducirati na nobeno *Sittlichkeit*, daje posamezniku moč, da nasprotuje ustaljenim normam in pogledom, to pa pomeni, da krepi njegovo avtonomnost in subjektivnost. Takšni posamezniki in takšno nasprotovanje so ključni za družbeni in demokratični razvoj. Brez njih je demokracija lahko kvečjemu abstraktna, ne pa dejanska. Abstraktna demokracija okosteni, se neha razvijati, njeni člani pa vedno bolj zapadajo v bolj ali manj prikrito golo pripadnost, ki se zlahka razvije v fundamentalizem, kvietistični individualizem ali pa anarhizem.« (2017, 257–258) V luči tega bi transhumanistični projekt nadgradnje etičnih vrlin lahko ogrozil demokratične podlage človeške družbe.

Petkovšek (2018) izpostavlja tudi pomen simbolnosti v povezavi s svobodo in avtonomijo, pri čemer je posebej v ospredju odnos med svobodnim delovanjem in etičnostjo.

»Svoboda ni sama sebi cilj; človeku je dana kot okvir, kot forma, kot oblika, da bi v njej uresničeval svojo človeškost. Ta mu omogoča iskati resnico, delati dobro in živeti ljubezen. Resnica, dobrota in ljubezen imajo svoj izvor v svobodi; to, kar so, so lahko samo, če izvirajo iz svobodne odločitve. Računalnik rešuje zapletene probleme veliko hitreje kot človeški razum, a zanj ne rečemo, da je 'spoznal resnico'; tudi za zdravilo, ki ozdravi težko bolezen, ne rečemo, da je 'naredilo dobro delo'. V pravem pomenu besede spozna resnico ali dela dobro samo človek, ki se za to svobodno odloči. Rečemo lahko, da je svoboda humus, potreben za rast človeka v njegovi človečnosti.« (35)

Transhumanistični projekt nadgradnje etičnih vrlin bi izključeval takšno svobodo premisleka ali delovanja, saj bi našo odzivnost vnaprej programiral. Hkrati se ne moremo osredotočati zgolj na eno razsežnost (na primer vrline), ampak moramo celokupno zajeti celostnost človekovega življenja, kakor to na primer izpostavljajo razumevanja etike kot umetnosti življenja. Moralnost je zgolj eden izmed teh vidikov, kajti pomembno je tudi »razumevanje odnosa med čustvi, čustvovanjem, vrednotenjem in vzpostavljanjem dobrega življenja. V okviru umetnosti življenja je pomembno to, da posameznik ozavešča in pretresa procese čustvovanja kot vrednotenja ter jih vpenja v moralnost. Začetek tega procesa pomeni refleksi-

ja svojih lastnih čustev, ki se človeku razkrivajo ob njegovih pomembnih ciljih in v pomembnih odnosih» (Centa 2018, 61) Tudi ta celostni vidik etičnosti in dobrega življenja je trenutno v okviru projektov moralnega transhumanizma bolj ali manj spregledan. Projekt moralnega transhumanizma tako (lahko) siromaši prostor razlogov, našo odzivnost nanje, s tem pa tudi človekovo svobodo in avtonomijo, v katerih etika šele zares dobi svoj smisel.

Reference

- Agar, Nicholas.** 2010a. Enhancing genetic virtue? *Politics and the Life Sciences* 29, št. 1: 73–75.
- . 2010b. *Humanity's end: why we should reject radical enhancement*. Cambridge, MA: Bradford/MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014625.001.0001>
- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bostrom, Nick in Anders Sandberg.** 2009. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. V: Savulescu in Bostrom 2009, 375–416.
- Bostrom, Nick, in Eliezer Yudkowsky.** 2014. The ethics of artificial intelligence. V: Keith Frankish in William Ramsey, ur. *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, 316–334. New York: Cambridge University Press.
- Caplan, Arthur L.** 2009. Good, Better, or Best? V: Savulescu in Bostrom 2009, 199–209.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1: 53–65.
- Cruz, Joe.** 2019. Shared Moral Foundations of Embodied Artificial Intelligence. V: *Proceedings of the Association for the Advancement of Artificial Intelligence*. http://www.aies-conference.com/wp-content/papers/main/AIES-19_paper_52.pdf (pridobljeno 18. 6. 2019). <https://doi.org/10.1145/3306618.3314280>
- Daniels, Norman.** 2009. Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature? V: Savulescu in Bostrom 2009, 25–42.
- Douglas, Thomas.** 2008. Moral Enhancement. *Journal of Applied Philosophy* 25, št. 3: 228–245.
- Fodor, Jerry.** 2000. *The Mind Doesn't Work That Way*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2: 349–364.
- Horgan, Terence, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica* 33, št. 3: 295–309. <https://doi.org/10.1007/s12136-018-0349-4>
- Hursthouse, Rosalind, in Glen Pettigrove.** 2018. Virtue Ethics. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ur. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/> (pridobljeno 18. 6. 2019).
- Persson, Ingmar, in Julian Savulescu.** 2008. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. *Journal of Applied Philosophy* 25, št. 3: 162–77. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2008.00410.x>
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1: 33–51.
- Savulescu, Julian.** 2009. The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods? V: Savulescu in Bostrom 2009, 211–247.
- Savulescu, in Nick Bostrom, ur.** 2009. *Human enhancement*. New York: Oxford University Press.
- Sellars, Wilfrid.** 1956. Empiricism and the philosophy of mind. V: Wilfrid Sellars. *Science, perception, and reality*, 129–194. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strahovnik, Vojko.** 2016. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 471–482.
- Walker, Mark.** 2009. Enhancing genetic virtue: A project for twenty-first century humanity? *Politics and the Life Sciences* 28, št. 2: 27–47. https://doi.org/10.2990/28_2_27
- Willows, M. Adam.** 2017. Supplementing Virtue: The Case for a Limited Theological Humanism. *Theology and Science* 15, št. 2: 177–187. <https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1299375>
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2017. Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2: 247–259.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,611—628

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC:165.742:60

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Globokar>

Roman Globokar

Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka

Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement

Povzetek: Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju svojih naravnih danosti. Sodobna biotehnologija omogoča spreminjanje genske zasnove človeka, s tem pa dobi namero po izboljševanju človeka povsem novo razsežnost. V razpravi skušamo odgovoriti na vprašanje, koliko lahko danes še govorimo o normativnosti človeške narave in predvsem kakšen status ima človeška biološka narava v etičnih dilemah glede uporabe biotehnologije. Naša glavna sogovornika sta Hans Jonas in Jürgen Habermas, ki zagovarjata načelo previdnosti pri posegih v človekovo genetsko zasnovo, saj je to preveliko tveganje za prihodnost pristnega človeškega življenja. Samo sklicevanje na naravnost po našem mnenju ne nasprotuje vsakemu posegu v človeško biološko zasnovo, zagovarjamo možnost terapevtskih posegov, nasprotujemo pa biotehnološkemu izpopolnjevanju (*enhancement*) človeka. Z upoštevanjem naravnosti želimo poudariti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuumu, ki so podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Ključne besede: izpopolnjevanje, transhumanizem, človeška narava, Hans Jonas, Jürgen Habermas, načelo previdnosti

Abstract: Man always strives towards perfecting their natural abilities. Modern biotechnology allows human modification down to the genetic level, giving a whole new dimension to human improvement. In this discussion, we aim to answer the question to which degree we can still even talk about the normativity of human nature and especially what status human biological nature has in ethical dilemmas about the use of biotechnology. Our main interlocutors are Hans Jonas and Jürgen Habermas, who support the precautionary principle in regard to intervening on the genetic level, since this means too high a risk for the future of authentic human life. Referring to naturalness itself does not oppose, in our opinion, to every interference on the human biological foundation, allows for the possibility of therapeutic procedures, but it opposes human biotechnological enhancement. By considering naturalness, we wish to emphasize the originality, spontaneity and unavailability of every human individuum, which represent the foundation of their autonomy, freedom, and moral responsibility.

Keywords: enhancement, transhumanism, human nature, Hans Jonas, Jürgen Habermas, precautionary principle

1. Delovati v skladu z naravo

1.1 Težnja po izpopolnjevanju človeka

Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju samega sebe. Hoče preseči svoje stanje v nekem določenem trenutku in si prizadeva za izboljšave. Zaveda se, da ni zgolj danost, da ni zgolj bivajoče, ampak da je sam sebi naloga, da je izzvan in odgovoren za izoblikovanje samega sebe. Človeška eksistenca je razpeta med danost, od katere je človeka odvisen, in obljubo, ki mu odpira nove možnosti uresničitve v prihodnosti. Raznovrstne odvisnosti (genetska, okoljska, kulturna, biografska ...) so podlaga za njegov nadaljnji razvoj. Težnja po izpopolnjevanju je pravzaprav *conditio humana*. Prav to teženje po preseganju ujetosti v svojo lastno odvisnost in po nenehnem izpopolnjevanju samega sebe ločuje človeka od drugih živih bitij. V vsakega človeka je položeno to hrepenenje, ki se izraža na različnih področjih: na telesnem, kognitivnem (intelektualnem), čustvenem, medosebnem, ustvarjalnem, duhovnem ... Vsak dan znova smo v procesu oblikovanja samega sebe, in to v skladu z neko določeno podobo izpolnjenega človeka, ki zavedno ali nezavedno usmerja naš proces odločanja (Centa 2018, 63–64). Človek izbira tisto, za kar je v nekem trenutku prepričan, da ga bo vodilo k izpolnitvi njegovega življenja oziroma življenja v njegovem (družbenem in naravnem) okolju. (Platovnjak 2017) Iz izkustva pa vemo, da se človek lahko zmoti, da lahko sprejme odločitve, ki škodijo njemu, bližnjim, družbi in naravnemu okolju. Kako torej vemo, kaj vodi k resničnemu izpopolnjevanju človeka? Katera so merila, po katerih lahko presoјamo, ali je to izpopolnjevanje ali degradacija človeka? Kdo ima pristojnost, da lahko presodi, kaj je v skladu s celostnim razvojem človeka in kaj takšen razvoj ogroža? Ali lahko postavimo neko temeljno vodilo, s katerim bomo presoјali, kaj vodi k izpopolnjevanju človeka?

Jedro antične filozofije je bilo iskanje racionalnih temeljev za opredelitev človekovega izpolnjenega življenja. Najbolj sistematično je to področje obdelal Aristotel (384–322 pr. Kr.) v svojem delu *Nikomahova etika*. Po njegovem prepričanju ima vsaka stvar svoj smoter. Končni in popolni smoter človeka je za Aristotela srečnost. »Srečnosti si želimo vedno le zavaljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega.« (2002, 57) Pot do srečnosti vodi prek krepostnega življenja. Ker je človek razumno bitje, lahko z razumom spozna, kaj je izpolnitev (*telos*) njegovega življenja. Izpolnjeno življenje je življenje v skladu s krepostmi. Aristotel razlikuje med dianoetičnimi oziroma razumskimi in etičnimi krepostmi. Prve so povezane s človekovo zmožnostjo pravega spoznanja, druge pa z njegovo sposobnostjo za dobro delovanje. Za udejanjanje svojega lastnega bitja mora človek uzreti svoj smoter (*telos*). »Od tod sledi prvenstvo teoretičnih (dianoetičnih) pred praktičnimi vrlinami, čeprav oboje zadeva človeško delovanje.« (Klun 1997, 25) Most med teoretičnimi in praktičnimi krepostmi je pametnost, ki človeka usmerja, da pravilno upo-

rablja razum in najde pravo mero pri svojem delovanju. Kljub primatu teorije pa Aristotel poudarja, da je etična naravnost stvar vaje in prakse.

Aristotel priznava, da za dosego srečnosti nikakor niso nepomembne niti zunanje dobrine, kakor so svoboden stan, zunanja blaginja, telesna lepota ... Njihovo pomanjkanje lahko skali našo srečo (Aristotel 2002, 63), ne more pa je uničiti. »Kdor je v resnici dober in razumen, o njem smo lahko prepričani, da bo vse udarce usode dostojanstveno prenašal in da bo v vsakršnem položaju vedno storil to, kar je najbolj prav.« (67) Za posameznika in tudi za skupnost pomeni življenje v skladu s krepostmi dobro in izpopolnjeno življenje. Kreposti se je moč naučiti, se v njih urediti, tako okrepiti svoje etične drže in postajati izpolnjen človek. Popolna srečnost za Aristotela je uporaba razuma (*noûs*), ki je nekaj božanskega v človeku, v kontemplaciji (*theoría*). »Če je torej razum v primerjavi s človekom nekaj božanskega, tedaj je tudi življenje razuma nekaj božanskega v primerjavi s človeškim življenjem.« (317) Aristotel spodbuja, naj naredimo vse, da bi se povzpeli k nesmrtnosti in da bi živeli v skladu z najveličastnejšo silo, ki biva v nas. »Zdi se, da je ravno ta sila naš lastni jaz, če je res ona odločilni in boljši del našega bistva.« (317) Aristotel je prepričan, da takšno življenje ustreza človeški naravi. »Kar je komu lastno, to je zanj po naravi najboljše in najslajše. To pa je pri človeku življenje razuma, če res predvsem razum pomeni človeka. Takšno življenje je zato tudi najsrečnejše.« (317) Za izpopolnjeno življenje mora torej človek s svojim razumom uravnati naravna nagnjenja h končnemu cilju, ki je srečnost. Pri Aristotelu dobro ni omejeno samo na moralno dobro, ampak je to dobro v ontološkem smislu in se ujema z bistvom oziroma naravo nečesa. (Klun 1997, 24–25) Če človek živi v skladu z razumskimi in etičnimi krepostmi, udejanja svoje najgloblje bistvo, uresničuje svojo naravo in dosega svoj smoter (*telos*). Etične odločitve imajo trdne okvire v naravi človeka.

1.2 Skladnost z naravo kot merilo etičnosti

V antiki in v srednjem veku so se misleci pogosto opirali na pojem narave pri utemeljevanju etike. Stvarnost so dojemali kot racionalno urejeno, človeka pa kot razumno bitje, ki je sposobno uskladiti svoje delovanje z univerzalnim redom, trdnim in trajnim, nasproti njegovi minljivosti in negotovosti. Z razumom ima človek uvid v naravni red, ki mu daje umeritve tudi za njegovo etično delovanje. Vendar pa so obstajale razlike v samem pojmovanju narave. Platon (427–347 pr. Kr.) je naravo (*physis*) razlagal statično, kot idealno stanje oziroma kot rezultat. Aristotel pa jo dojema dinamično, kot proces nenehnega nastajanja in izpopolnjevanja. Narava po njegovem ni nekaj vnaprej danega, ampak notranji ustroj bitja, ki mu omogoča, da je to, kar je. Nemški filozof Ludger Honnefelder (1936–) je takole povzel razliko med najpomembnejšima antičnima filozofoma glede pojmovanja narave: »Za Platona sledi narava *poíesisu* (dejanju, op. avtorja) Demiurga, naravo je mogoče dojeti kot rezultat procesa izdelave, ki se je odvijal po idejah, torej racionalno. Za Aristotela sledi *poíesis* naravi; dejanje je razumno, če dojamemo naravni potek. Narava pri Aristotelu ni tako kot pri Platonu rezultat predhodnega dejanja, ampak je proces, ki ima svoje vzvode delovanja v sebi.« (1992, 13) Že izvorni pojem narave (*physis*) v antični literaturi ima dvojni pomen: kot notranje počelo

bitja (dinamični proces) in kot zunanja oblika tega procesa (statični rezultat). Vprašanje je torej, ali je narava nekaj vnaprej določenega ali pa je to neka določena dinamika nastajanja. »Platonska« smer v zgodovini zahodne misli je zagovarjala statično interpretacijo naravnega zakona, to pomeni, da obstaja vnaprej določen naravni zakon, ki je razumen, urejen in večni in se mu mora posameznik podrediti. »Aristotelska« smer usklajenost z naravo vidi predvsem kot usklajenost s človekovim razumom. Delovati v skladu z naravnim zakonom pomeni, v posameznem položaju delovati razumno in usmerjati svoja naravna nagnjenja v luči končnega cilja, to je: izpopolnjevanja človeškega življenja.

To je zagovarjal tudi Tomaž Akvinski (1225–1274), za katerega naravni moralni zakon ni fizikalni ali biološki zakon narave, ampak notranji zakon razuma, ki človeka sili, da izpopolni svojo človeško naravo. Moralni teolog Alojzij Šuštar (1920–2007) izpostavlja, da pri Tomažu ni bistvena zunanja stvarnost, ampak notranja razumna narava človeka: »Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnan na svoj cilj, ampak je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (STh I–II, q. 91, a. 2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon *secundum rationem*. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno.« (1979, 333)

V sodobni etiki ne srečamo prav pogosto sklicevanja na naravo in na naravni moralni zakon. Celo številni moralni teologi se v pokoncilski prenovi izogibajo utemeljevanju na naravnem zakonu in iščejo alternativne poti, kakor so, na primer, utemeljevanje na podlagi Svetega pisma, Kantov moralni imperativ, etika diskurza ... Obstaja namreč bojazen pred očitki naturalistične zmote, češ da bi s poudarjanjem normativnosti človeške narave zagovarjali dedukcijo moralnih norm iz fizikalnih in bioloških dejstev. Povsem jasno je, da iz dejanskega stanja v zunanji naravi ne moremo neposredno izvajati moralnih dolžnosti. Prav tako se zavedamo, da vsaka izjava o naravi že vsebuje subjektivno zaznavanje posameznega človeka in da nimamo dostopa do popolnoma objektivne narave. Narava je vedno narava, ki jo spoznava konkretni zgodovinski človek. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave so vedno zaznamovane z nekim določenim subjektivnim fokusom. Opredelitev »naravnega« je vedno odvisna od zgodovinskih, družbenih, kulturnih, verskih in nazorskih danosti. Vsebina narave je torej vedno narava, ki jo misli in razlaga človek.¹

Ob tem pa človek ve, da mu je narava dana kot izvor in da ga nepojmljivo presega in da jo v najboljšem primeru lahko le rekonstruira. Človek torej svojega pojma narave ne tvori iz nič, ampak se pri tem opira na poprejšnjo resničnost, na nekaj, kar je odkrije kot danost, kot nekaj samostojnega, od njega neodvisnega in do česar vzpostavi odnos ter poskuša čim bolj spoznati in razumeti. Tako pomeni narava skupni temelj za povezovanje med različnimi kulturami. (Saje 2018; Petkovšek 2017, 630–632)

¹ Ta vidik spoznavanja še posebej poudarja fenomenološki pristop, ki zagovarja preseganje naivnega realizma in poudarja vlogo intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Bolj podrobno v Klun 2017.

Kakor smo že povedali, je narava kot empirična danost za človeka predmoralna dobrina, to pa pomeni, da iz samih naravnih danosti še ne moremo izvajati moralnih dolžnosti. Kljub temu pa se, vsaj v zadnjem času, zaradi očitnih znakov okoljske krize vse bolj zavedamo, da mora človek upoštevati in spoštovati naravne procese, ki delujejo neodvisno od njega. Zunanja narava v veliki meri pomeni tudi urejen sistem, ki ga človek zaznava, preučuje, poskuša razumeti in tudi priznava njegove zakonitosti. V nekem smislu lahko danes ugotovimo, da se prek razmišljanja o okoljski odgovornosti normativnost narave spet vrača v etiko. Seveda zunanja narava nima osebnega značaja in pri njej ne moremo govoriti o svobodi in odgovornosti, vendar pa imajo njene zakonitosti neki določen pomen za svobodno in odgovorno odločanje človeka. Pri svojem razumnem odločanju mora človek upoštevati naravne danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti (vključno s prevladujočimi naravnostmi, ki jih omenja pristop umetnosti življenja (Centa 2019, 430). Moralni teolog Klaus Demmer (1931–2014) opredeli to povezanost različnih razsežnosti pojma narave takole: »Biološko naravo beremo, razumemo in razlagamo v luči predhodnega razumevanja, ki izhaja iz temeljnih elementov filozofske in teološke antropologije. Temu spoznanju sledi avtonomen proces sodbe, ki se ravna glede na določeno pojmovanje moralnih vrednot. Normativna človeška narava, kot bližnji temelj moralnega delovanja, je rezultat mediacije med vsemi temi razsežnostmi.« (1993, 71)

1.3 Biotehnološko izpopolnjevanje človeka

V nadaljevanju se bomo posvetili razmišljanju, v kolikšni meri je biološka zasnova človeškega življenja normativen za etično odločanje. Dosedanja razprava je jasno izpostavila, da po našem prepričanju človek ni zgolj rezultat biološke evolucije, v kateri ne bi bilo prostora za svobodo in osebno dostojanstvo, ampak da je težnja po izpopolnjevanju temeljna značilnost človeka. V skladu z naravo človeškega bitja je, da hoče izpopolniti samega sebe.

Nove možnosti na področju biotehnologije zahtevajo poglobljen razmislek o tem, do katere mere lahko posegamo v biološko zasnovo človeka, da bodo posegi v njegovo dobro, v dobro človeštva in v dobro celotnega naravnega okolja. Kako naj usmerjamo izpopolnjevanje na biotehnološkem področju, da ne bomo ogrozili temeljnih lastnosti človeške narave, kakor so svoboda, avtonomija in zmožnost za moralno življenje? Je biotehnološko izpopolnjevanje (*enhancement*) za sodobnega človeka moralna dolžnost ali pa je grožnja za prihodnost človeštva? Zagovorniki izpopolnjevanja so prepričani: sama možnost, da z uporabo tehnologije odpravljamo bolečino in trpljenje in izboljšujemo človeka, nam nalaga dolžnost, da stopimo na pot biotehnološkega izpopolnjevanja. Bioetik John Harris (1945–) celo nalaga staršem dolžnost, da uporabijo biotehnologijo za dobro svojega otroka in s tem prispevajo k izboljšanju naravne evolucije (2008, 35). Takšen pristop močno podpirajo tudi transhumanisti, ki zagovarjajo uporabo sodobne biotehnologije (genska tehnologija, farmakologija, ustvarjanje kibernetičnih organizmov, morfološke izboljšave človeka ...) za to, da se razširijo meje človeških zmožnosti in da se nadgradi človekova narava. »Transhumanisti še posebej zagovarjajo *enhancement*

čustvenih, fizioloških in intelektualnih sposobnosti in podaljšanje *health span*, torej zdravega obdobja, da bi se lahko razvili trans-ljudje oziroma post-ljudje.« (Sorger 2016, 28–29) Z uporabo tehnologije naj bi premaknili meje telesne omejitve človeškega bivanja. Novih biomedicinskih pridobitev po mnenju transhumanistov ne bi smeli omejiti samo na terapevtsko uporabo, ampak bi jih morali nameniti tudi za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeka. Cilj takšne uporabe je nadaljnji razvoj človeške vrste v smeri postčloveka. Kakor pravi eden od vodilnih transhumanistov, Nick Bostrom (1973–), je človeška narava zanje nedomišljen projekt (*half-baked project*). To je nedokončan in trhel projekt, ki je v procesu nastajanja in ki ga moramo preoblikovati v smer čim boljše izpopolnitve človeka. (Bostrom 2005, 88) Seveda se pri tem postavlja temeljno vprašanje, po kakšnih merilih bo narejen »izpopolnjeni« človek in kdo bo določil ta merila. Negotovo je tudi, kakšne bodo daljnosežne posledice sprememb v genskem zapisu oziroma kombinacije biološke podlage in tehnoloških izboljšav.

Številni kritiki opozarjajo na negativne posledice, ki bi jih povzročila prehitra uporaba sodobnih biotehnoloških sredstev na človeku. Zagovarjajo načelo previdnosti in opozarjajo, da uporaba biotehnologij ogroža nadaljnji razvoj človeške vrste, saj so ogrožene nekatere njegove temeljne lastnosti. (Bahne in Waldner 2018; Sandel 2007; Fukuyama 2003) Nove možnosti poseganja v človeški genom, kakor je, na primer, uporaba tehnologije CRISPR-Cas9, ponovno odpirajo temeljna antropološka in etična vprašanja. Ali lahko poljubno spreminjamo naravne danosti človeka? V kolikšni meri je človeško življenje sveto in nedotakljivo? Lahko v sodobnem postmetafizičnem in pretežno tudi postreligioznem svetu sploh še lahko govorimo o svetosti in nedotakljivosti človeka? Po čigavi podobi bomo ustvarili »novega«, »boljšega«, »popolnega« človeka ali celo transčloveka (*trans-human*)? Bomo tudi na področju človeškega bioinženiringa odkrili neko določeno obliko normativnosti narave, kakor jo postopoma odkrivamo na področju ekologije in varovanja okolja?

Pri iskanju etičnih smernic na področju biotehnologije bosta naša sogovornika dva filozofa: Hans Jonas (1903–1993) in Jürgen Habermas (1929–). Jonas je v okviru svoje etike odgovornosti za prihodnje rodove izpostavil nekatere kritične zadržke do spreminjanja človeškega genskega zapisa. Zagovarjal je držo previdnosti, ki v položaju dvoma upošteva slabšo prognozo (hevrstika strahu) in zato ne tvega posegov, kakršni bi morebiti lahko ogrozili človeka vredno življenje prihodnih rodov na našem planetu. Tudi Habermas opozarja, da sta s procesom »izboljšave« človeka lahko v nevarnosti avtonomija posameznika in enakost v družbi.

2. Hans Jonas: etična dolžnost za ohranitev človeške narave

2.1 Dolžnost za obstoj človeštva

Hans Jonas je s svojim delom *Načelo odgovornosti* bistveno prispeval k razširitvi ekološke zavesti in opozoril na dolgoročne posledice sodobnega načina življenja. Njegov etični imperativ se glasi: »Ravnaj tako, da so učinki tvojega delovanja zdru-

žljivi s permanenco pravega človeškega življenja na Zemlji.« Ali drugače rečeno: »Ravnaj tako, da niso učinki tvojega delovanja uničujoči za prihodnjo možnost takšnega življenja.« (Jonas 1984, 36) Jonas sam pa se zaveda, da tega imperativa ni tako preprosto utemeljiti: »Zakaj nimamo te pravice, zakaj imamo nasprotno obvezo do tega, česar sploh še ni in »samo po sebi« ni treba, da sploh je, vsekakor pa kot neobstoječe nima *pravice* do obstoja, to teoretično sploh ni lahko in mogoče brez religije sploh ni mogoče utemeljiti.« (36)

Možnost uničenja našega planeta in genetske manipulacije človeka odpira temeljna vprašanja: »ali in zakaj naj obstaja človeštvo; zakaj naj bi bil človek ohranjen tako, kot ga je evolucija ustvarila, in zakaj naj se spoštuje njegova genetska dediščina; zakaj naj sploh obstaja življenje« (48). Vprašanje o etični dopustnosti genetske manipulacije človeka postavlja Jonas v širši kontekst človekovega mesta znotraj celotnega naravnega okolja. Sprašuje se po smislu vsega, kar obstaja, in po opredelitvi človekovega poslanstva znotraj celote bivajočega. Po njegovem prepričanju potrebuje etika prihodnosti ontološko utemeljitev: etična dolžnost mora biti utemeljena v biti. Ob tem se zaveda, da pomeni prepoved naturalistične zmote eno od dogem modernega mišljenja, pri tem pa ugotavlja, da ta prepoved temelji na predpostavki: v naravi ni smotrnosti, temveč samo dejstva. Ker naj narava ne bi vsebovala nobenih smotrov, v njej tudi ni mogoče odkriti usmeritev za etično delovanje. Iz tega sledi, da so etične zapovedi le emocionalne oziroma subjektivne odločitve ali prihajajo od zunanje avtoritete, v nobenem primeru pa nimajo objektivne utemeljitve. Te predpostavke po Jonasovem mnenju niso dokazane, zato sam poskuša razviti ontološko utemeljitev etike. (92–94)

Če vzamemo celoten Jonasov opus, lahko v njem najdemo tri različne poti utemeljevanja, zakaj bi moralo nujno obstajati človeško življenje tudi v prihodnje, in to utemeljitev z intuicijo, teleološko in teološko utemeljitev (Globokar 2002, 487–495).

Jonas je prepričan: že sama *intuicija* nam pravi, da nadaljnji obstoj človeškega življenja na Zemlji pomeni brezpogojni imperativ. Ko govorimo o človeku, notranje čutimo, da to, kar smo in kar smo naredili, ne sme izginiti. (Jonas 1984, 74) Kot paradigmatični zgled za to utemeljitev daje pogled staršev na novorojenega otroka. Že sam ta pogled vključuje dolžnost, da prevzamejo odgovornost za njegovo življenje. Te odgovornosti ni treba še dodatno utemeljevati.

Druga pot utemeljevanja etične dolžnosti za prihodnost človeštva je *filozofija narave*, oziroma bolj natančno, teleološki pogled na naravo. Argumentacija je sestavljena iz treh korakov: 1. biti je bolje kakor ne biti, 2. od smotrnosti do vrednosti biti, 3. prevzem odgovornosti.

Jonas predpostavlja smotrnost bivanja, zato je že na ontološki ravni bolje biti kakor ne biti. Ko pa govorimo o živih organizmih, ima bit vsakega živega organizma nalogo, da ohranja svoje življenje. Živi organizmi torej konkretno razodevajo smotrnost, ki jo lahko predpostavljamo v celotni naravi. V nastanku življenja Jonas odkrije smotrnost narave. (142–143) V drugem koraku skuša Jonas pokazati, da je smotrnost vrednota sama po sebi. Stvaritev življenja znotraj evlucijskega procesa je *vrednostna* odločitev narave. (148–150) Samoohranjanje in pritrditev svo-

je lastne biti je pri živih organizmih vrednota. »Golo dejstvo, da bit ni indiferentna do sebe, naredi njeno diferenco do nebiti za temeljno vrednoto vseh vrednot, za prvi da nasploh.« (155) V tretjem koraku skuša Jonas pokazati, da je človek odgovoren za sprejetje odgovornost za bit. Odgovornost razume kot povezavo med človekovo svobodo in vrednostjo biti. »Bit tega ali onega je tisto, *za kar* posamezno dejanje prevzema odgovornost; bit vsega v svoji integriteti je instanca, *pred katero* ima odgovornost.« (Jonas 1992, 132) Zadnji vzrok za prevzem odgovornosti za bit Jonas najde v človekovi *sposobnosti* za odgovornost. Golo dejstvo, da človek *lahko* prevzame odgovornost za nekaj, po njegovem prepričanju že vsebuje obvezo, da jo tudi prevzame.

Tako utemeljitev z intuicijo kakor tudi teleološka utemeljitev najdeta po našem mnenju svojo zadnjo legitimacijo v Jonasovih teoloških pogledih. Bit je *hotena* bit. Jonas govori o »hoteni biti duha v toku nastajanja« (Jonas 1992, 246). Zaradi radikalnega samoizpraznjenja Boga ob stvarjenjskem dejanju, ki omogoča avtonomijo stvarstva, je pustolovščina dogajanja v stvarstvu sedaj izročena človeškim rokam, ki imajo odgovornost za usodo sveta. Jonas je s svojim mitom o »nemočnem« Bogu skušal odpreti pot za razumevanje Boga po Auschwitzu in hkrati dati podlago za odgovorno ravnanje sedanjega človeštva za prihodnje rodove. Zanj osebno je bilo to razumevanje Boga izvir njegovih prizadevanj za boljšo prihodnost, hkrati pa se je zavedal, da ta njegova religiozna prepričanja ne bodo naletela na splošno odobravanje, zato je to argumentacijo v svojem temeljnem delu *Načelo odgovornosti* izpustil. (Globokar 2006, 43–61)

Jonas torej poskuša po treh poteh (z intuicijo, s teleološko in teološko argumentacijo) dokazati, da ima ideja človeka, ki se uresničuje v človeštvu, visoko in zavezujočo vrednost, zaradi katere ima sedanje utelešenje te ideje odgovornost, da omogoči obstoj človeka tudi v prihodnje. Vendar ni bistveno to, da bi bila posamezna človeška oseba absolutno upravičena do nadaljnjega obstoja, ampak človeštvo kot *genus humanum*. »Eksistenca ali bistvo človeka v celoti ne sme biti nikoli vložek v stavah delovanja.« (Jonas 1984, 81) Cilj etike odgovornosti za prihodnost ni prvenstveno stvaritev popolnega človeka in melioristično oblikovanje prihodnosti, temveč ohranitev narave in predvsem človeka kot bitja, ki je sposoben odgovornosti.

Zakaj bi morali ohraniti človeka takšnega, kakor ga poznamo danes? Jonas vidi v človekovih sposobnostih za resnico, svobodo in moralnost vstop nečesa neskončnega v tok končnih in minljivih stvari. Zanj pomeni človekovo bistvo, ki ga drugače razume kot rezultat evolucijskih procesov in ki se izraža predvsem kot sposobnost moralnega razumevanja in delovanja, nedotakljivo resničnost, danes resda ogroženo. S poskusi izboljšanja človeške biološke dedne zasnove obstaja dejanska nevarnost, da zakockamo transcendenco človeka. Jonas je prepričan, da je pri »vsej fizični izvornosti« človeka bistveno »metafizično dejansko stanje«, »absolutum, ki nam kot najvišja in ranljiva dana dobrina nalaga najvišjo dolžnost obvarovanja« (74). Ta absolutum naj bi našel svojo poslednjo utemeljitev v *sposobnosti za prevzem odgovornosti*, ki je ekskluzivna značilnost človeškega bitja.

Pri sodobnih filozofih je Jonasova ontološka utemeljitev etike odgovornosti nalletela na malo odobravanja. Če so konkretne aplikacije njegove etike v širši javnosti sprožile razmah etične odgovornosti za naravno okolje, pa njegova utemeljitev na podlagi filozofije narave ni spodbudila širše filozofske razprave. Kritiki so njegovo argumentacijo označevali kot staromodno, nezadostno, naturalistično, kot *petitio principii*, pa tudi kot nepotrebno za samo etiko odgovornosti za prihodnje rodove. (Globokar 2002, 501–505) Sam Jonas se je zavedal šibkosti svojega lastnega projekta in je zapisal: »Navsezadnje ne morem s svojo argumentacijo storiti nič več kot razumno utemeljiti *opcijo*, ki se razmišljujočemu s svojo notranjo močjo prepričevanja daje na izbiro. Boljšega žal ne morem ponuditi. Mogoče bo to lahko storila metafizika v prihodnosti.« (1992, 140) Kljub številnim kritikam moramo Jonasu priznati, da je odprl prava vprašanja glede statusa človeške narave znotraj celote vsega bivajočega. Čeprav mu z ontološko utemeljitvijo ni uspelo prepričati širše filozofske skupnosti, pa so po našem mnenju prav na področju biotehnološkega poseganja v človeško biološko naravo njegove misli še vedno aktualne.

2.2 Človek kot objekt tehnike: genska manipulacija in možnost podaljšanja življenja

Jonas je v svojih delih opozarjal, da je razvoj sodobne genetike, ki omogoča programiranje človeka, povezan z metafizično nevtralizacijo človeka. Ker človek sam v sebi nima presežne vrednosti, je odprta pot za genetsko manipulacijo. Človek postaja predmet svojega lastnega delovanja. »Homo faber obrača svojo umetnost nase in se pripravlja, da iznajdljivo na novo ustvari izumitelja in stvaritelja vsega ostalega.« (Jonas 1984, 47) Odpira se torej možnost, da človek vzame svojo evolucijo v svoje lastne roke, z namenom »izboljšave in spremembe po svojem načrtu« (52). Pri tem se postavlja ključno vprašanje, ali je človek kvalificiran za takšno vlogo stvarjenja. Jonas se upravičeno sprašuje: »Kdo bodo stvaritelji 'podob', po katerih vzorih in na podlagi katerega znanja?« (53) Ob tem se moramo vprašati tudi, ali imamo pravico, da eksperimentiramo s prihodnjim človekom. Zaradi nepovratne narave samega procesa Jonas opozarja: »Ko bodo postali rezultati jasni, bo za popravke prepozno. /.../ Ni mogoče vrniti ljudi nazaj v proizvodnjo ali jih razdelati.« (1987, 167) Kljub kritičnemu stališču pa Jonas ne zavrača vsakršnega biotehničnega posega v človeško življenje. Kot etično neoporečno zagovarja biotehnične posege za zaščito obstoječih genskih zasnov človeka pred prihodnjim poslabšanjem. (170–171)

Jonas trdi, da je že z biološkega stališča raznovrstnost genskih osnov velika prednost, saj omogoča, da se bodo številne »nepotrebne« lastnosti, ki jih sedaj zaznavamo, mogoče v prihodnosti pokazale za potrebne pri prilagoditvi na nove selekcijske razmere. Že s samega biološkega vidika je težko dokončno dognati, kaj je tisto, kar je bolj ustrezno, in kaj je manj ustrezno. »Vsaka standardizacija bi z naglim določanjem kratkotrajnih želja zožila to zastrto območje nedoločenosti.« (177) Tudi če bi imeli zgolj pozitivne namene pri načrtnem ustvarjanju novih bitij, bi bilo takšno dejanje nujno kratkovidno, saj ne vemo, kakšne bodo daljnosežne posledice genetskega spreminjanja. Jonas zato opozarja, da bi lahko pri genetski

manipulaciji govorili o »metafizičnem prelomu z normativnim ›bistvom‹ človeka in hkrati zaradi celotne nepredvidljivosti posledic o lahkomišelnosti igri na srečo, za šušmarjenje slepega in domišljavega demiurga pri občutljivem jedru stvarstva« (197). Zato je mogoče etično zagovarjati samo preprečevanje morebitne nesreče in nikakor ne poskušanja nove sreče. »Človek, ne nadčlovek naj bo cilj.« (201) Jonas spodbuja napredek medicine, da poskuša preprečevati bolezni, lajšati bolečine in zdraviti, da torej poskuša pomagati človeku. Dodaja pa: »Toda ne poskušajmo biti stvarnik pri izvoru našega bivanja, pri prasedežu njegove skrivnosti.« (218) Zanj je zato previdnost na tem področju naša »prva moralna zapoved« (162). Preden se posvetimo bolj poglobljeni etični refleksiji, pogledajmo še drugi izziv, ki ga odpira napredek biotehnologije, in to možnost podaljševanja človeškega življenja.

Nova dognanja celične biologije odpirajo možnosti, da upočasnimo procese staranja in tako podaljšujemo življenje. Jonas je prepričan, da ne obstaja nobena moralna dolžnost podaljšanja življenja za vsako ceno. Smrtnost je bistvena značilnost človeka, čeprav človek hrepeni po nesmrtnosti. Sodobni razvoj obljublja podaljševanje življenja in s tem se spremenja tudi razumevanje smrti. Jonas piše: »Smrt se ne pojavlja več kot nujnost, ki spada k naravi živega bitja, temveč kot organska napaka, ki se ji je moč izogniti oziroma s katero je mogoče upravljati in jo je mogoče za dolgo prestaviti.« (1984, 48)

Ob tem se postavlja vprašanje, kako želeno je takšno podaljšanje življenja za posameznika in za splošno dobro človeštva. Splošno podaljšanje življenja bi po Jonasovem prepričanju vodilo k odpravi razmnoževanja. Jonas opisuje temačen scenarij dolgočasnega sveta »starosti brez mladosti«. Vsi se že poznajo, zato ne bi bilo več presenečenja ob prihodu novonastalih. Nasproti takšnemu scenariju poudarja vrednost mladosti in obnavljanja življenja. »Mladi z vso svojo nepremišljenostjo in norostjo, vnemo in svojimi vprašanji so večno upanje človeštva. Brez njihovega večnega prihajanja bi usahnil vir novosti, kajti starejši so našli svoje odgovore in se gibljejo na utirjeni poti. Vedno novo začenjanje, ki je mogoče samo za ceno vedno ponavljajočega se konca, je ščit človeštva pred zatonom v dolgočasje in rutino ter je njegova priložnost, da ohrani spontanost življenja.« (1992, 95–96)

Samo umiranje starejših ustvarja prostor za vedno novo obljubo mladosti. Začetek, novo čudenje otroka ima v koncu življenja drugega človeka svoj nasprotni pol. Za Jonasa je smrtnost prvi pogoj za rojstvo. Zato na vprašanje o legitimaciji podaljšanja življenja odgovarja nedvoumno negativno. Smrtnost je – ne nazadnje – blagoslov in ne prekletstvo za človeštvo, saj odpira vstop v zgodovino vedno sveži ustvarjalnosti.

2.3 Nova dolžnost do znanja in heuristika strahu

Poglejmo si sedaj glavne etične poudarke, ki jih Jonas oblikuje za soočenje z izzivi sodobne tehnološke civilizacije. Kakor smo že poudarili, pomeni jedro njegove etike odgovornost za dolgoročne posledice naših dejanj. Ob tem ugotavlja, da je moč delovanja sodobnega človeka večja kakor sposobnost poprejšnjega vedenja o (daljnosežnih) posledicah njegovih dejanj. Zato Jonas poudarja nujnost priznanja in sprejemanja neznanja. »Sámo neznanje o končnih posledicah je temelj za odgo-

vorno zadržanost.« (1984, 55) Da bi ta zadržanost uspela, pa je treba nagovoriti tudi emocionalno stran človeka. Najustreznejši občutek, ki lahko poveže dolgoročno prognozo in sedanjo odgovorno odločitev, Jonas identificira v zdravilnem občutku strahu. Zdravilni občutek strahu postane *motivacija* in odločilni *kriterij* za človeško delovanje. Govorimo o bistveni spremembi glede vloge strahu pri človeških odločitvah: »Nekoč neznatnega ugleda med emocijami, šibkost bojazljivcev, mora prejeti veljavo in njegovo gojenje mora postati etična dolžnost.« (Jonas 1987, 66) To je torej *fantazijski strah*, v katerem se identificiramo s prihodnjimi generacijami in ukrepamo z dolžnostjo do njih. Občutek strahu Jonas dojema v preprečnosti z občutkom krivde. »Strah nam kaže najbolj grozno možnost v prihodnosti in krivda kaže na nas kot povzročitelje tega najbolj groznega stanja.« (1992, 141)

Ta način, ki uporablja negativno podobo v prihodnosti, da zagotovi pozitivno delovanje v sedanjosti, imenuje Jonas »hevrstika strahu« (1984, 63). Hevrstika strahu zagotovo ni zadnja beseda v iskanju dobrega, toda je »zelo koristna prva beseda« (64).

Zaradi nerazločljivosti človeka in nepredvidljivosti prihodnjih izumov ostaja prognoza za prihodnost vedno negotova in nepopolna. Jonas zastopa »tucioristično« držo. Njegovo pravilo odločanja se glasi: »da je *treba napovedim nesreče dati več posluha kot napovedim sreče*« (70), ali krajše: »in dubio pro malo« (1987, 67). Jonas svari pred spuščanjem v tveganje. Vzrok za to je narava tehnološkega delovanja, ki zaradi svojega izjemnega razmaha in zaradi svoje nepovratne in kumulativne narave ne omogoča korektur posledic. Ker se ne moremo in ne smemo odpovedati nadaljnjemu razvoju tehnike, sta potrebni moralna čuječnost in modrost.

3. Jürgen Habermas: etična dolžnost za ohranitev človeške avtonomije

Sodobni nemški filozof Jürgen Habermas (1929–) je v svojem razmišljanju o dopustnosti biotehnoloških posegov v človeka sklepal podobno kakor Hans Jonas. V posameznih delih svojega razmišljanja se tudi eksplicitno sklicuje nanj, vendar se od njega bistveno razlikuje glede same utemeljitve prepovedi. Habermas se ne sklicuje na metafizični status človeške narave, ampak vidi glavni razlog za omejevanje posegov v biološko zasnovo človeka v ogrožanju človekove avtonomije in enakosti vseh ljudi. V tem je njegova misel zagotovo bližja sodobnemu človeku, čeprav je bil zaradi svoje »konservativne« drže glede genskega inženiringa tudi Habermas deležen številnih kritik in nasprotovanj.

Poglejmo si na kratko še Habermasov pogled na upravičenost biotehnoloških posegov v človekovo biološko zasnovo.² Z novimi možnostmi izginja meja med tem, kar smo »po naravi«, in med tem, kar sami naredimo iz sebe, saj lahko posegamo tudi v samo narav-

² Za izčrpnjšo predstavitev Habermasovega pristopa oziroma metode obravnave vprašanja predrojitvenih posegov v genom zarodka, njegove kritike liberalne evgenike ter implikacij njegovega stališča glej Žalec 2019.

no danost. Habermas trdi, da je od samorazumevanja proizvajajočih subjektov odvisno, kako bodo izkoristili nove možnosti, in podaja naslednjo alternativo: »*avtonomno*, to je po meri normativnih preudarkov, ki postajajo del demokratičnega oblikovanja volje, ali *samovoljno*, v skladu s subjektivnimi prioritetami, ki se zadovoljujejo prek trga« (2005, 20). Gre torej za temeljno vprašanje, ali je treba na družbeni ravni omejiti posege v človeški genom in to področje tudi normativno urediti, ali pa naj bo to prepuščeno subjektivni volji posameznikov in zato ni treba uvesti nobene oblike samoomejevanja. Habermas je prepričan, da se je naravni proces nastanka človeškega življenja izkazal kot nujna predpostavka za avtonomijo posameznika in za enakopravne medosebne odnose v družbi. Nerazpoložljiva naključnost postopka oploditve in nepredvidljiva kombinacija genoma dajeta osnovo za samosvojost vsakega posameznika in za njegovo enakopravnost. »Kajti brž ko bodo nekega dne odrasli želeno genetsko opremljenost svojih potomcev obravnavali kot produkt, ki ga je mogoče oblikovati, in bodo zato zasnovali ustrezen načrt po lastni presoji, bodo s svojimi genetsko manipuliranimi izdelki razpolagali na način, ki posega v somatske osnove spontanega samorazmerja in etične svobode druge osebe in ki naj bi bil, kot se je zdelo doslej, dovoljen samo v odnosu do stvari, nikakor do oseb.« (21) Poznejši rodovi bi lahko svoje izdelovalce poklicali na odgovornost zaradi posledic, ki bi bile z njihovega stališča nezaželenne. Nove možnosti odpirajo povsem nov pogled na človeka, saj omogočajo brisanje meja med osebami in stvarmi ter vodijo v popredmetenje človeka. Gre za novo obliko etičnih vprašanj, ki se dotikajo normativnega samorazumevanja človeštva v celoti: »To, ali se imamo za odgovorne avtorje lastne življenjske zgodbe in se lahko vzajemno spoštujemo kot osebe, 'enake po rojstvu', je na neki način odvisno tudi od tega, kako se antropolško razumemo kot vrstna bitja.« (38) Vprašanje je, ali vidimo v genetskem preoblikovanju človeka pot k večji avtonomiji posameznika ali pa smo mnenja, da bomo s takimi posegi spodkopali normativno samorazumevanje oseb, ki živijo avtonomno in v enakopravnih odnosih do drugih ljudi. Ključno za Habermasovo etično presojo je vprašanje, ali bo genetska samotransformacija vrste vodila k povečanju avtonomije ali jo bo ogrožala.

Avtonomije ni moč razumeti brez ranljivosti in odvisnosti. Kot avtonomni subjekti smo vedno v odnosu z drugimi in smo od njih odvisni.

»Odvisnost od drugega pojasnjuje ranljivost drugega nasproti drugemu. Oseba je najmanj zaščiten pred rabo v odnosih, od katerih je najbolj odvisna, če naj razvije in ohrani svojo integriteto – denimo v intimnih odnosih partnerskega predajanja. /.../ Avtonomija je dosti bolj začasna pridobitev končnih eksistenc, ki lahko dosežejo nekakšno 'moč' samo zaradi svoje fizične ranljivosti in družbene odvisnosti.« (43)

Vsi ti medosebni odnosi potrebujejo moralno ureditev, da lahko ljudje v medsebojnem priznavanju razvijajo in ohranjajo svojo osebno identiteto.

Novi procesi tehnizacije človeške narave globoko prevprašujejo temeljno samorazumevanja človeka, saj vodijo v ukinjanje razlikovanja med naravno danim in proizvedenim. Nastanek življenja ni več stvar naključja, ampak postaja naloga genetske tehnologije, za katero smo sami odgovorni. S tem se tudi briše možnost določitve meje med terapevtskimi posegi, ki skušajo vzpostaviti naravno ravnoves-

je, in izpopolnjevanjem (*enhancement*), kjer gre za potenciranje oziroma krepitev naravnih danosti. Za Habermasa je pri biotehnoloških posegih pomembno upoštevati tudi subjektivno plat novonastalega bitja: »Empatija ali 'sozvočno razumevanje' ranljivosti organskega življenja, ki vzpostavlja mejni prag v praktičnem ravnanju, očitno temelji v senzibilnosti lastnega življenja in v razlikovanju – naj bo še tako rudimentarnem – subjektivnosti od sveta objektov, s katerimi je mogoče manipulirati.« (55) Zato poziva predstavnike liberalne evgenike, naj se vprašajo, »ali bi zaznalo odpravljanje razlike med naravnim in narejenim, subjektivnim in objektivnim morda lahko imelo posledice za avtonomno življenje in moralno samorazumevanje same programirane osebe« (61). Habermas opozarja na negativne posledice, ki bi jih za avtonomijo odraščajoče osebe prineslo spoznanje, da je nekdo drug oblikoval njeno genetsko zasnovo z določenim namenom. »Perspektiva izdelanosti« lahko v objektivirajočem samozaznavanju prekrije »samoraslo bivanje telesa« (62). Oseba se lahko ne bi več počutila avtonomno in tudi ne enakopravno v odnosu do drugih ljudi, ampak podrejeno pričakovanjem in načrtov svojih izdelovalcev. »Obstaja nevarnost, da bi odraščajoči obenem z zavestjo o naključnosti svojega samoraslega izvora izgubil tudi mentalno predpostavko za dostop do statusa, prek katerega kot pravna oseba sploh šele začne dejansko uživati enake pravice.« (84)

Habermas poudarja pomen naravnih osnov samorazumevanja odgovorno delujočih oseb, ki imajo zanj normativno vrednost, zato njihov obstoj ne sme biti ogrožen. Zanj obstaja temeljna povezava med nerazpoložljivostjo naključnega začetka človeškega življenja in svobodo etičnega oblikovanja življenja oziroma avtonomijo. Zaradi tega se Habermas zavzema za popolno prepoved genetske manipulacije, saj se boji, da bi dopustitev določenih posegov, npr. terapevtskih, spodbudilo logiko spolzke strmine, kar bi na koncu vodilo v splošno legitimacijo spreminjanja dedne zasnove človeka.

4. Zaključek: Previdnost kot temeljna drža pri biotehnološkem izpopolnjevanju človeka

Tako Jonasa kakor Habermasa ne skrbi toliko genetsko spreminjanje posameznega človeka, ampak predvsem nepredvidljive posledice takšnih posegov za človeško vrsto. Zato vztrajata, da ne smemo poljubno razpolagati z biološko zasnovo človeka, saj bi s tem ogrozili sam obstoj človeštva. Oba svarita pred tem, da bi s spreminjanjem biološke zasnove človeka lahko ogrozili človekovo svobodo in njegovo sposobnost za moralno odločanje in delovanje. Zato predlagata držo previdnosti. Z novimi dosežki na genetskem področju, ki obljublajo izboljšave, naj bomo previdni, ker ne vemo, kaj sploh pomenijo za prihodnji razvoj človeštva in kakšne bodo daljnosežne posledice spreminjanja dedne zasnove človeka.

Podobno držo so zavzeli tudi številni znanstveniki ob iznajdbi tehnologije CRISPR-Cas9, ki omogoča dokaj natančno popravljanje oziroma nadomeščanje nekaterih delov genoma in ki jo, je tehnično gledano, mogoče uporabiti tudi pri človeku. Biokemičarka Jennifer Doudna (1964–), ki je ena od iznajditeljic tehnologije CRISPR-Cas9, se je po uspešni uporabi te tehnologije na opičjih zarodkih marca 2015 zavzela za to,

da se prepove njena uporaba na človeških zarodkih, dokler se ne razčistijo znanstvena, etična in družbena vprašanja, ki so povezana s tem tehnološkim dosežkom. Zavezala se je za pot previdnosti in kot odgovorna za iznajdbo te tehnologije pozvala svoje kolege, da podpišejo moratorij na uporabo te možnosti pri genetskem spreminjanju človeku. V pogovoru z nemškim novinarjem je dejala: »Moč, da lahko nadzorujemo našo genetsko prihodnost, je fantastična in istočasno strašljiva. Odločitev, kaj naj z njo storimo, je mogoče do sedaj največji izziv, pred katerim smo se kadarkoli znašli.« (Schulz 2018, 140) Marca 2019, štiri mesece po objavi novice o rojstvu dvojčic Lulu in Nane, pri katerih je kitajski biolog He Jiankui (1984–) uporabil metodo CRISPR-Cas9 za spremembo njunega genskega zapisa, je skupina znanstvenikov, med njimi tudi dva, ki sta skupaj z Doudno odkrila in razvila to metodo, objavila poziv za globalni moratorij na ustvarjanje genetsko spremenjenih otrok. Doudna tega novega moratorija ni podprla, saj bi po njenem mnenju takšna popolna prepoved omejila nadaljnji znanstveni razvoj, ampak se je zavzela za to, da bi se postavila mednarodna pravila za varno in etično uporabo te metode pri ljudeh. (Sample 2019)

Kakor pri preostalih znanstvenih odkritjih je tudi pri človeški genetiki zelo težko omejiti uporabo nečesa, kar nam obljublja boljše življenje. Zdi se, da je to samo še vprašanje časa. Vendar je pri spreminjanju genskega zapisa na kocki usoda nadaljnega razvoja človeške vrste. Ali ne bi z uvajanjem tehnologije genetskega spreminjanja človeškega zarodka odprli Pandorine skrinjice? Dejansko ne vemo, kakšne posledice bo imel takšen poseg za prihodnost človeštva, in tega najverjetneje tudi nikoli v polnosti ne bomo mogli dognati. Pod kakšnimi pogoji bi lahko z etičnega vidika dopustili nadaljnje posege v človeški genski zapis? Kdo bo prevzel odgovornost za projekt spreminjanja človeške biološke narave? Ali imamo dovolj znanja in smo dovolj usposobljeni in odgovorni, da se lahko lotimo takšnega usodnega dejanja? Kdo bo imel nadzor nad izvajanjem teh dejanj? Nove tehnologije, ki omogočajo spreminjanje najglobljega jedra živih bitij, ponujajo ogromne možnosti in hkrati odpirajo neizmerna tveganja za nadaljnji razvoj človeka in celotnega naravnega sistema. V procesu naravne evolucije so se spremembe genetskih zasnov dogajale skozi zelo dolga časovna obdobja, ki so omogočala prilagajanje celotnega ekosistema na spremembe posameznih vrst. S pospešenim procesom evolucije z uporabo sodobne tehnologije pa se čas za spremembe in uveljavljanje teh sprememb zelo skrči, zato tudi ni mogoče predvideti (daljnosežnih) posledic sedanjih posegov v genski zapis. Moralni teolog Dietmar Mieth (1940–) je oblikoval zelo uporabno etično načelo, ki temelji na vrednotenju predvidljivih in nepredvidljivih posledic nekega določenega dejanja: »Ne reševati problemov tako, da so problemi, ki nastanejo z reševanjem problemom, večji kot problemi, ki se jih rešuje.« (2018, 41) Za ponazoritev zgrešenih odločitev v preteklosti je spomnil na vprašanje atomske energije, pri kateri se je od vsega začetka vedelo za številne nerešene probleme (npr. vprašanje jedrskih odpadkov), vendar se je njihovo reševanje odložilo v prihodnost. Odločitev se je sprejela v prepričanju, da se bodo v prihodnosti našle ustrezne rešitve. Danes vemo, da še vedno nimamo zadovoljivih odgovorov. Mieth je prepričan, da na probleme, ki jih bo povzročila nova tehnologija, ne bo mogoče odgovoriti z drugimi tehnološkimi sredstvi, in se retorično sprašuje: »Toda ali lahko

kontingenten človek, čigar sposobnost za napake spada k njegovi »condition humaine«, ustvari neskončne stvari?» (32)

Dejstvo je, da so lahko spremembe genskega zapisa v zarodku nepovratne narave, to pa pomeni, da se dedujejo v prihodnje rodove, ne da bi vedeli, kakšne so širše (tudi nehotene) posledice nekaterih teh hotenih sprememb. Ta trenutek mednarodni zakonski okvirji še omejujejo gensko spreminjanje, ki bi imelo posledice za potomce. UNESCO je v Splošni deklaraciji o človeškem genomu in človekovih pravicah zapisal, da je človeški genom podlaga za temeljno enotnost vseh članov človeške družine. (Strehovec 2004, 555) Še bolj izrecno pa spreminjanje človeškega genoma opredeljuje za države Sveta Evrope zakonsko zavezujoča Oviedska konvencija v 13. členu: »Poseg, katerega namen je spremeniti človeški genom, se sme opraviti le za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, in to samo, če njegov cilj ni uvesti kakršne koli spremembe v genom potomcev.« (Svet Evrope 2009, 14) Nemški Svet za etiko je maja 2019 izdal zelo obsežno stališče o posegih v človeško zarodno linijo (*Eingriffe in die menschliche Keimbahn*), v katerem so se resda zavzeli za sedanjí globalni moratorij na področju klinične uporabe posegov v človeške zarodne linije, načeloma pa ne zavračajo vsakršnih posegov v človeški genom. Po njihovem prepričanju iz etične analize ne izhaja kategorična nedotakljivost človeških zarodnih linij. Pri etičnem vrednotenju pa se ne smemo omejiti samo na tehtanje priložnosti in tveganj, ampak je treba upoštevati predvsem temeljna etična merila: »človekovo dostojanstvo, varovanje življenja in integritete, svoboda, preprečevanje škodovanja, dobrodelnost, naravnost, pravičnost, solidarnost in odgovornost« (Deutscher Ethikrat 2019, 44). Večina članov nemškega Sveta za etiko se je strinjala, da bi ob varni uporabi in ob upoštevanju etičnih meril v prihodnosti podprli poseg v zarodno linijo, ki bi odpravil od monogenske zasnove odvisno bolezen, medtem ko niso predložili splošne sodbe o uporabi te tehnologije za preprečevanje tveganj za druge bolezni in za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeške genetske zasnove. (47)

Za naše razmišljanje je še posebno zanimivo, da so člani nemškega Sveta za etiko kot eno od meril za etično presojanje navedli tudi naravnost (*Natürlichkeit*). (131–136) V javnosti naj bi se argument naravnosti uporabljal kot zaščitna ograja pred pretiranimi tehničnimi posegi v naše življenje. »Normativno sklicevanje na »naravo« se pojavlja v različnih vrstah in stopnjah razmišljanja in sega od obrambne drže pred tehničnim preoblikovanjem življenjskega sveta, preko različnih verskih zadržkov do genetskih posegov v temelje življenja tja do filozofskih pristopov.« (132) V nadaljevanju besedila navajajo, da se člani zavedajo dveh temeljnih ugovorov glede uporabe pojma »narava« v etični argumentaciji in da govorimo (1) o zelo večplastnem pojmu s povsem različnimi možnimi interpretacijami. Zato je treba jasno opredeliti pomen narave, da bo ustrezal kompleksnosti človeškega položaja (*conditio humana*), (2) obstaja nevarnost pred naturalistično zmoto, če bi iz naravnih danosti sklepali na moralno dolžnost. Kljub temu pa poudarjajo pomen naravnosti pri etičnem vrednotenju na področju humane genetike: »Biološka struktura človeka kot taka sicer ni neposredno normativna, vendar iz tega še ne sledi, da lahko z njo popolnoma samovoljno ravnamo.« (134) Stališče sveta je, da je pod točno določenimi pogoji možno posegati tudi v človekovo biološko zasnovo. Po njihovem prepričanju argumenti naravnosti

sami po sebi kategorično ne prepovedujejo posegov v človekov genom bodisi s terapevtskim namenom bodisi za izboljševanje človeka. (135) Zanimivo je, da besedilo izrecno poudari: takšen pogled ne nasprotuje religioznim pojmovanjem človeka kot ustvarjenega bitja. Navaja, da v judovstvu, v krščanstvu in v islamu človek ni zgolj pasivni ohranjevalec ustvarjenega sveta, ampak tudi aktivni preoblikovalec stvarnosti. »Poslanstvo človeka, da dejavno sodeluje pri oblikovanju sveta, bi bil lahko pomemben motiv za premagovanje fatalističnih drž do raznovrstnega zla in za dodelitev človeku vloge aktivnega soustvarjalca resničnosti.« (135) V tem smislu vsebuje religiozno pojmovanje narave kot stvarstva v sebi tudi poziv za človekovo odgovorno delovanje in upravljanje stvarstva. Upoštevanje načela naravnosti torej ne nasprotuje temu, da lahko posežemo v naravne danosti in jih preoblikujemo.

Strinjamo se s stališčem nemškega Sveta za etiko, da sam biblični pogled na stvarstvo in na človekovo mesto v njem načeloma ne zavrača sodobnih tehnoloških posegov v naravo in tudi ne v človeško življenje. V skladu s svetopisemskimi pripovedmi o stvarjenju je človek ustvarjen po božji podobi in mu je dodeljena skrb za celotno stvarstvo (1 Mz 1,26-29). Človek ima moč in tudi nalogo, da poseže v stvarstvo. Stvarstvo ni popolno veselje, temveč resničnost, ki je še vedno prežeta z elementi primordialnega kaosa. Človekova naloga je, da v stvarstvo prinaša red. (Globokar 2018, 356–361) Celotno stvarstvo še vedno hrepeni po odrešenju (Rim 8). Druga pripoved o stvarjenju (1 Mz 2,4b-25) še bolj jasno izpostavi to dvojno nalogo človeka: ustvarjen je, da »obdeluje« in »varuje« vrt. Potrebno je oboje, človekova ustvarjalna in preoblikovalna dejavnost ter ohranjanje stvarjenjske integritete in varovanje naravnih danosti. To dvojno poslanstvo ima človek tudi na področju humane genetike.

Takšen pogled zagovarja tudi moralni teolog Josef Römelt (1957–), ki išče srednjo pot med popolno liberalizacijo in popolno prepovedjo raziskav na človeškem genomu. »Raziskovanje človeka in povezav v naravi tja do genskih zasnov ne nasprotuje razumevanju, da je človek odvisen od Boga in da je narava temelj njegovega življenja.« (2018, 242) Njegovo stališče je, da so etično sprejemljivi zgolj terapevtski posegi v človeški genski zapis, nesprejemljivo pa je genetsko izpopolnjevanje človeških zarodkov, saj bi s tem lahko spremenili naravne biološke zasnove človeka. Ta trenutek obstaja preveliko tveganje, da bi ranili človeško naravo bodisi pri stvaritvi konkretnega posameznika bodisi v zvezi s tem, kar zadeva prihodnost človeške vrste. Kot merilo za dopustnost raziskovanja Römelt predlaga *soočenje s trpljenjem konkretnega človeka*: »Konkretno soočenje s trpečim človekom je mera, ki naredi raziskovalne korake smiselne in človeške. Pravili, da ne povzročamo nepotrebnih tveganj in omejimo raziskovanje na *ultima ratio*, omogočata previden in nadzorovan nadaljnji razvoj genetskih spoznanj. Ta razvoj bo omejen z mero tveganja, ki ga lahko naložimo ljudem kot trpečim posameznikom, da bi dosegli nova spoznanja.« (247) Rešitev zato ni v pobožanstvenju človeka ali narave, ampak v hevristiki, »ki v obliči trpečega najde pravo mero za spreminjanje« (249). Pomembno je torej to, da upoštevamo in spoštujemo ranljivost človeka.

Človek lahko trpi zaradi naravnih danosti ali pa zaradi posegov tehnike: »Ljudje trpijo zaradi narave. Toda trpijo tudi zaradi posledic tehničnih posegov človeka. Če znanje genetike in tehnične zmožnosti, ki izhajajo iz njega, ostane v rokah pristnega terapevtskega zavzemanja in ni prevzeto z močjo zgolj ustvarjajoče fanta-

zije ali celo z ustrežljivostjo trgu, lahko obdrži človeško mero in najde tisto pravo sredino, za katero gre danes tako pogosto: pogum za razvoj in sprejetje meja.« (249) Römelt je torej prepričan, da nas bosta pogled v trpečega človeka in soočenje z njim usmerjala pri iskanju ustrezne sredine med ohranjanjem naravnih danosti in njihovim preoblikovanjem.

Kljub vsem ugovorom in omejitvam se nam ob koncu naše razprave zdi pomembno, da na področju spreminjanja človeške genetske zasnove upoštevamo naravnost kot pomembno merilo etičnega presojanja. Pojem »človeške narave« pravzaprav omogoča samostojnost, svobodo in enakopravnost vseh ljudi. To je tista temeljna vnaprejšnja danost, ki presega želje ustvarjalcev in onemogoča, da bi bil človek zgolj izdelek v rokah drugega človeka. Pojem človeške narave torej preprečuje instrumentalizacijo človeka. Za transhumanistične želje po izredni inteligentnosti, po izredno močni volji, po izredni lepoti, po izredni gibkosti in podobno lahko rečemo, da niso več nekaj naravnega, saj je to v bistvu proces instrumentalizacije. »Novi izpopolnjeni človek« je pravzaprav predmet želja in načrtov »stvariteljev«. Takšen človek ne bo več prvenstveno sam subjekt svojega izpopolnjevanja, ampak so za njegovo izpopolnjenost poskrbeli že njegovi »stvaritelji«. V marsičem bo njegovo življenje vnaprej določeno z biološke plati, pa tudi z vidika uresničevanja »stvariteljevih« želja, ki so bile podlaga za posege v genetsko zasnovo. Tako bi človek izgubljal svojo vrednost kot samostojno, svobodno in zavestno bitje, ki izpopolnjuje samega sebe s svojim prizadevanjem, da iz naravnih danosti naredi največ, kar zmore, in bi bil čedalje bolj prisiljen v to, da izpolnjuje ideale, ki so vodili njegove »stvaritelje« pri kreiranju njegovega življenja. S poudarjanjem »naravnosti« želimo ohraniti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuumu, ki bo podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Upoštevanje naravnosti pa ne pomeni vsakršnega nasprotovanja posegom v človeško biološko zasnovo in s tem tudi v genetsko zasnovo. Eden od velikih izzivov v prihodnje bo prav gotovo določiti mejo, kaj so še terapevtski posegi v genski zapis, kaj pa pomeni genetsko spreminjanje zaradi krepitve človeških zmognosti (*enhancement*). Transhumanistična želja po zmanjševanju bolečine in trpljenja je zagotovo hvalevredna, vendar smo prepričani, da s samim genetskim izpopolnjevanjem človeka in s kreiranjem postčloveka ne bi presegli vsega zla, ampak bi celo povzročili nove delitve znotraj človeštva. Tisti, ki bi si lahko privoščili genetsko izpopolnjevanje, bi bili tako višji razred nasproti »naravnim« ljudem. Naše začetno izhodišče je bilo, da človek po svoji naravi hrepeni po izpopolnjevanju. To se na poseben način dogaja tudi v sodobni tehnološki dobi. Prepričani smo, da bodo h krepitvi njegovih potencialov v veliko večji meri kakor programiranje genetskega izboljševanja prispevali boljše bivanjske razmere, kakovostnejša hrana, univerzalni dostop do zdravstvene oskrbe, spodbudno družinsko in družbeno okolje, kakovostno izobraževanje, pravične politične strukture ... Ponovno poudarjamo, da ne nasprotujemo novim tehnologijam, tudi na področju humane genetike ne, če le te tehnologije podpirajo celostni razvoj posameznika in družbe in ne ogrožajo sedanjega in prihodnjega pristnega človeškega življenja, ki se izraža v avtonomiji, svobodi, osebni odgovornosti in v zmognosti za sodelovanje pri gradnji skupnega dobrega v družbi.

Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bahne, Thomas,** in Katharina Waldner, ur. 2018. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bostrom, Nick.** 2005. Transhumanist values. *Review of contemporary philosophy* 4, št. 1/2:87–101.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- — —. 2019. Umetnost življenja in kognitivno-izkusveni model čustev in čustvenosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:425–439. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Centa>
- Demmer, Klaus.** 1993. *Introduzione alla teologia morale*. Casale Monferrato: Piemme.
- Deutscher Ethikrat.** 2019. *Eingriffe in die menschliche Keimbahn: Stellungnahme*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Fukuyama, Francis.** 2003. *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila.
- Globokar, Roman.** 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- — —. 2006. V obzorju nemočnega Boga: Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:43–61.
- — —. 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Habermas, Jürgen.** 2005. *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Harris, John.** 2008. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Honnefelder, Ludger.** 1992. Natur als Handlungssprinzip: die Relevanz der Natur für die Ethik. V: *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, 9–26. Freiburg: Alber.
- Jonas, Hans.** 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- — —. 1987. *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- — —. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.
- Klun, Branko.** 1997. Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu: poskus primerjave. *Filozofija na maturi* 4, št. 1:23–31.
- — —. 2017. Transcendencja, samo-transcendencja in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:503–516.
- Mieth, Dietmar.** 2018. Perfektionierung und Meliorisierung (»Enhancement«) – ein Versuch über Menschenbilder. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 19–41. Münster: Aschendorff Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samoraumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis Philosophica* 63, št. 1:79–92. <https://doi.org/10.21464/sp32106>
- Römel, Josef.** 2018. Der Christliche Glaube an Gott als Schöpfer: Kritik einer Ideologie des genetischen Enhancements. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 241–249. Münster: Aschendorff Verlag.
- Saje, Andrej.** 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:813–823.
- Sample, Ian.** 2019. Scientists call for global moratorium on gene editing of embryos. *The Guardian*, 13. marec. <https://www.theguardian.com/science/2019/mar/13/scientists-call-for-global-moratorium-on-crispr-gene-editing> (pridobljeno 31. maja 2019).
- Sandel, Michael J.** 2007. *The Case against Perfection: Ethics in The Age of Genetic Engineering*. Harvard: Harvard University Press.
- Schulz, Thomas.** 2018. *Zukunftsmedizin: Wie das Silicon Valley Krankheiten besiegen und unser Leben verlängern will*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sorgner, Stefan Lorenz.** 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt«!?* Freiburg: Herder.
- Strehovec, Tadej.** 2004. Etični vidiki Projekta človeški genom: Nekateri etični problemi, povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:551–560.
- Šuštar, Alojzij.** 1979. Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon. *Bogoslovni vestnik* 39:321–340.
- Svet Evrope.** 2009. Človekove pravice v zvezi z biomedicino: Ovijska konvencija in dodatni protokoli. Ljubljana: Ministrstvo za zdravje.
- Zalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–641. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,629—641

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC:17Habermas J.: 613.94

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec>

Bojan Zalec

Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika¹

Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique

Povzetek: Tema članka je liberalna evgenika in njena sprejemljivost z etičnega in moralnega vidika. S tem vprašanjem se je prodorno in odmevno ukvarjal Jürgen Habermas. Avtor predstavi njegove pomisleke in ugovore proti liberalni evgeniki. Habermas liberalno evgeniko opredeli kot prakso, ki posege v genom zarodka prepušča presoji staršev. Zanimajo ga moralne posledice takšnih posegov. Glavna nevarnost je uničenje vzajemnega priznavanja članov družbe kot avtonomnih in odgovornih delovalcev, ki so si v obeh omenjenih pogledih enakovredni. To priznavanje pa je sam temelj naše moderne zahodne moralne slovnice. Habermas v tem kontekstu opozori na pomen razvijanja etike vrste, ki posreduje med moralo in etiko. Središčni pojem njegove etike vrste je *zmožnost, biti avtentičen* (*zmožnost biti to, kar sem, nem. Selbstseinkönnen*). V tem pogledu se naveže na Kierkegaardovo pometafizično etiko sebstva. Avtor v članku opozori še na druge vire Habermasove misli, pojasni relevantne pojmovne distinkcije ter izlušči in premisli Habermasove glavne ugovore. Ti ugovori so: 1. liberalnoevgenični posegi mentalno načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu; 2. pravica in odgovornost, biti avtor svojega lastnega življenja, pripadata samo osebi sami; 3. ne moremo vnaprej vedeti, kaj je dobro za osebo; 4. poseganec mora imeti možnost reči: »Ne!« Avtor sklene z ugotovitvijo, da prenatalni genetski posegi ne smejo biti prepuščeni (samo)volji posameznikov, ampak se mora to vprašanje zakonsko urejati na podlagi javne razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi člani družbe.

Ključne besede: liberalna evgenika, Jürgen Habermas, etika vrste, avtentičnost, avtonomnost, odgovornost, enakovrednost, ogroženost temeljev moralne slovnice zahodne družbe

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269) in temeljnih raziskovalnih projektov Vračanje religioznega v postmoderini misli kot izziv za teologijo (J6-7325), Oživljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega (J6-8265) in Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393). Program in projekte je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Abstract: The topic of the article is liberal eugenics and its acceptability from the ethical and moral point of view. Jürgen Habermas has dealt with this issue penetratingly and resoundingly. The author presents his concerns and objections towards liberal eugenics. Habermas defines liberal eugenics as a practice that leaves encroachments on the genome of an embryo to the discretion of parents. He is interested in the moral consequences of such interventions. The main danger is the destruction of the reciprocal recognition of members of society as autonomous and responsible agents who are equal in both of these respects. This recognition, however, is the very foundation of our modern Western moral grammar. In this context, Habermas points to the importance of developing species ethics that mediates between morality and ethics. The central notion of his species ethics is *the ability to be authentic (the ability to be oneself, Ger. Selbstseinkönnen)*. In this respect, he refers to Kierkegaard's post-metaphysical ethics of the self. The author draws attention to other sources of Habermas' thought, explains relevant conceptual distinctions, and shells out and reflects on Habermas' main objections. They are as follows: 1. liberally eugenic interventions mentally eat away the person being subjected to them, their awareness of themselves as an autonomous, responsible and equal subject; 2. the right and responsibility to be the author of one's own life belong to the person alone; 3. we cannot know in advance what is good for a person; 4. the person must be given a possibility to say »No!«. In conclusion, the author establishes that prenatal genetic interventions should not be left to (arbitrary) will of individuals, but that this issue should be regulated by law preceded by a public debate in which all members of society can participate.

Keywords: liberal eugenics, Jürgen Habermas, species ethics, authenticity, autonomy, responsibility, equality, jeopardy of the foundations of the moral grammar of Western society

1. Uvod

Jürgen Habermas se je prodorno ukvarjal z vprašanjem, kakšne posledice ima lahko poseganje v genetski segment ljudi. Zanimajo ga predvsem moralne posledice. Njegova središčna ugotovitev je, da takšni posegi lahko zamajajo ali celo spodkopljejo same temelje naše morale: ta morala temelji na univerzalni enakosti avtonomnih oseb, ki se vzajemno priznavajo kot takšne. To je v bistvu kantovsko moralno stališče, ki ga sprejema tudi sam Habermas in za katero trdi, da je tudi sprejeto moralno stališče sodobne pluralistične družbe. Habermas premišlja o primerih, ko bi starši spremenili genetski segment svojih otrok tako, da bi bili ti otroci bolj sposobni za nekatere stvari na račun sposobnosti za druge stvari. Na primer, da bi bili bolj sposobni v matematičnem smislu na račun atletskih sposobnosti. Toda s tem poskušamo samo nekako z zgledom ilustrirati, o čem govorimo. Govorimo o tem, da starši že pred rojstvom otrok posežejo v genetski segment svojih otrok in

ga spremenijo v skladu s svojimi željami, češ da hočejo najboljše za svojega otroka. Ti posegi nepovratno določijo otroka. To, kar Habermasa skrbi pri takšnih posegih, je možnost, da bi lahko tako učinkovali na otroka, da bi se mentalno ne mogel več dojemati kot oseba, v pogledu avtonomnosti enakovredna tistim ljudem, ki niso bili podvrženi takšnim posegom. Ne govorimo o tem, da bi takšna oseba izgubila pravice, da bi ji bile kratene pravice, ampak o mentalnih posledicah za takšno osebo. Če se nekdo ne čuti več enakovrednega drugim v pogledu avtonomnosti, potem to lahko postavi pod vprašaj tudi njegov pogled na osebno odgovornost, ker je avtonomnost osebe temelj njene odgovornosti. Osebe, ki so avtonomne in odgovorne in ki se vzajemno kot takšne pripoznajo, so temelj naše moralne skupnosti in njene moralne slovnice. Posegi v genetski material osebe brez kakršnegakoli njene pristanka lahko usodno ogrozijo same temelje te slovnice. Po Habermasu gre za posebno vrsto paternalizma (Habermas 2005, 71), ki je nezdružljiv z obravnavo človeka, ki je predmet genetskih posegov, kot avtonomne osebe. Obravnava človeka kot osebe pomeni, da tako korenite in nepovratne posege v njegovo bitje lahko storimo samo z njegovim pristankom. Habermas poudarja, kako smo seveda dolžni storiti vse, da nekega človeka obvarujemo pred trpljenjem, vendar pa takrat, ko takim posegom on sam nasprotuje, to ni zaščita pred trpljenjem.

2. Pomembne distinkcije

V razpravi Habermas uporablja kar nekaj distinkcij, upoštevanje katerih je zelo pomembno za pravilno razumevanje njegovega stališča. Prva je razlika med nastalim ali samoraslim in narejenim. (Habermas 2005, 53–61) Po Habermasovih domnevah je duševnost človek takšna, da mora njegova genetska zasnova ostati nedotaknjena, če to ni povezano z očitnimi preprečitvami trpljenja ali hendikepiranosti zaradi genetskih okvar; v tem smislu mora biti samorasla, ne narejena, da se lahko človek sam dojema kot osebo, ki je po avtonomnosti enakovredna drugim, tudi samoraslim osebam. Samoraslost je potrební pogoj, iz duševnih razlogov, da se lahko človek dojema kot avtonomna oseba. Habermas v tej točki razmišlja tudi o možnosti, da človeku ne bi povedali o posegih v njegov genetski segment. To možnost zavrne kot neke vrste prevaro oziroma kot nekaj, kar je ponovno v nasprotju z obravnavo osebe kot avtonomne. To možnost primerja s tem, da osebi ne povemo resnice o njenih (bioloških) starših.

Naslednji pomembni pojmovni par sta moralizacija in tehnizacija človeške morale (Habermas 2005, 32–38). Ti posegi v genetiko človeka bi pomenili tehnizacijo človeške narave in opustitev njene moralizacije. Govorimo o tem, kako naša sedanja zahodna moralna slovnica zahteva, da na človeka ne gledamo samo kot na nekaj, kar je na voljo za naše oblikovanje, ampak je za našo moralno slovnico, za to, da naša moralna jezikovna igra lahko poteka, potrebna omejitev razpoložljivosti ljudi. Da človek ostane človek, da ohrani naravo človeka – to v okviru pometafizičnega mišljenja pomeni, da je človek obravnavan in pripoznan kot človek –, je potrebna omejitev razpoložljivosti človeka, ali drugače rečeno: moralizacija člo-

veške narave. O tem, kdaj človek še ostane človek, ne more in ne sme odločati tehnika, ampak o tem odločajo zahteve oziroma implikacije naše moralne slovni-ce, to pa vključuje tudi zaščito pogojev, ki so potrebni, da naša moralna igra sploh lahko poteka. Zadevni posegi v genetiko človeka bi pomenili eliminacijo teh po-gojev. Znašli bi se v moralnem vakuumu, v katerem ne bi mogli govoriti celo niti več o moralnem cinizmu, ker tudi ta cinizem še vedno pomeni neko navzočnost moralnega, tudi če na način zavračajočega odnosa do morale. To pa po Habermasu pomeni v vsakem primeru način življenja, ki ni dober. To je trditev, ki gre onkraj zavzemanja za ta ali oni način življenja. Glede tega filozofija v pometafizičnem obzoru lahko razpravlja samo na metaravnih oziroma z razmislekom o formalnih lastnostih, ne more pa se več zavzemati za ta ali oni konkretni način kot dobrega. To je po Habermasu pridobitev moderne, glede katere se večina strinja, da je ne-kaj pozitivnega. Filozofija lahko kaj pove o prednostih ali minusih konkretnih stališč o dobrem življenju samo na podlagi nevtralnih ugotovitev oziroma razlogov, ne pa v neneutralnem, »pristranskem« diskurzu. Pri zavrnitvi življenja v moralnem vakuumu pa po Habermasu ne govorimo o kršitvi načela nevtralnosti, ampak o stališču, ki je nad ravno o izbiri med tem ali onim načinom življenja. Habermas meni, da je človek bitje, ki je takšne narave, da ne more dobro živeti v moralnem vakuumu oziroma da v njem izgubi človeško dostojanstvo. (80; Strahovnik 2017, 271–274) Lahko preneha biti človek in živi v moralnem vakuumu ali pa v njem živi slabo. Ne more pa kot človek v njem živeti dobro (Platovnjak 2017a).

To lahko dodatno razumemo v luči ugotovitve, da je stanje nihilizma, vrednotne izravnave vsega, za človeka psihološko nevzdržno in dejansko nemogoče. Človek je »obsojen« na neko izbiro, odločitev in (potemtakem) ravnanje. Tudi »neravnanje« ali popolna pasivnost je neka drža ali odločitev in ravnanje. Zato se nihilizem po-gosto manifestira kot instrumentalizem oziroma se vanj preobrazi. (Žalec 2010, 32; 2011, 29; 2013, 58; 2015, 19–20). Tisto, kar Habermas imenuje moralni vakuum (Habermas 2005, 80), je pravzaprav stanje nihilizma. Iz tega lahko sklepamo, da bi tehnizacija oziroma demoralizacija človeške narave na način predrojstvenega po-seganja v človekov genetski segment vodila v moralni vakuum in kot posledica tega v instrumentalizem.² Po Habermasovem mnenju bi odpoved moralizaciji človeške narave pomenila instrumentalizacijo človeške vrste, natančneje, kakor pravi Habermas, samoinstrumentalizacijo človeške vrste, saj bi človeška vrsta instrumentalizirala samo sebe. To pa je dober razlog, da tehnizacijo človeške narave zavrnemo.

Habermas na začetku razprave govori o vzdržni drži filozofije v pometafizični dobi in naredi razliko med praktično filozofijo, ki vključuje moralno teorijo in teorijo pravičnosti, na eni strani in etiko na drugi. Praktična filozofija se tudi danes nikakor ne odpoveduje nobenemu razmisleku o normativnosti, vendar se v glavnem omejuje na vprašanja pravičnosti. (Habermas 2005, 11) Sprašuje so o tem, kaj je v enakem interesu vsakogar in kaj je enako dobro za vse. Pri tem odmisli vidik prve osebe in abstrahira od konkretnih kontekstov. Etika pa ravna prav nasprotno. Pri njej so po-

² Za podrobnejšo obravnavo psiholoških in moralnih vidikov instrumentalizma (v obliki makiavelizma) prim. Ibragimov et al. 2018.

membrane oblike eksistencialnega samorazumevanja. Zanima jo vprašanje, kaj je najbolje »zame« ali za »nas« v kontekstu moje oziroma naše partikularne življenjske zgodbe in edinstvene oblike življenja. Tesno je povezana z vprašanji identitete: kako moramo razumeti sami sebe, kdo smo in kdo bi radi bili. Očitno ni odgovorov na takšna vprašanja, ki bi bili neodvisni od konkretnih kontekstov in bi tako zavezovali vse in vsakogar enako. Etika je partikularistična, praktična filozofija pa univerzalistična.

Filozofija v pometafizični dobi ne more več dajati neposrednih odgovorov na vprašanja etike. Zato se prav pri vprašanjih, ki so za nas najpomembnejša, omeji na metaraven in raziskuje samo formalne lastnosti procesov samorazumevanja, ne da bi zavzela to ali ono vsebinsko stališče. To nam po eni strani morda ni dovolj, toda po drugi strani: kako lahko danes utemeljeno ugovarjamo takšni vzdržnosti filozofije? (Habermas 2005, 11–12) Vendar pa je prav pri vprašanju liberalne evgenike, poljubne vzreje človeka oziroma poseganja v človeško bitje, treba vpeljati še neko drugo raven razmisleka: razmisliti moramo o tem, kakšna etika je potrebna na ravni vrste, kakšno eksistencialno samorazumevanje človeka kot človeka je potrebno, da lahko naša moralna igra deluje. Ker pa je sestavni del naše moralne igre razlikovanje med etiko in moralo,³ se mora takšna etika razlikovati od etik, ki so po Habermasu razni svetovni nazori, do katerih pa mora biti sodobna pluralistična družba na ravni morale nevtralna. Habermas je našel temeljni pojem te etike v pojmu *Selbstsein-können*, moči biti to, kar sem, moči biti sebstvo oziroma biti samost. Slovenska prevajalka se je odločila za prevod *zmožnost biti-sam-svoj* (61). Lahko bi, v duhu eksistencialistične tradicije, uporabili tudi izraze samolastnost, avtentičnost, pristnost.

Kakorkoli ga že poimenujemo, je ta ideal, drugače od vrlin in vrednot, ki jih zagovarjajo posamezni svetovni nazori, formalne narave, saj ga lahko apliciramo na vsak življenjski projekt, se pravi, tudi na projekte, ki so si vsebinsko popolnoma različni. (Junker-Kenny 2011, 124) Ta pojem povezuje raven etike z ravno morale. Etike se dotika, kolikor govori o tem, kaj je dobro, morale pa, ker ga naša morala predpostavlja in ker moralna družba mora, po modernem gledanju, vsakemu človeku omogočiti, da je to, kar je, oziroma da postane sam svoj v gornjem smislu. Habermas ukvarjanje s to vmesno oziroma povezovalno ravno imenuje etika vrste, tako da lahko rečemo: središčni pojem njegove etike vrste je pojem samolastnosti. Ker vrstna etika, temelječa na tem pojmu, ne spodkopava moderne razlike med dobrim in pravičnim in ker tesno zadeva moralno, se tudi filozofija v (post) moderni lahko ukvarja z njo in se hkrati tudi mora ukvarjati.

Kjer je pomembno vprašanje dobrega življenja za (konkretnega) posameznika, tam je veliko prostora za pristop veleblagovnice s široko ponudbo oblik dobrega življenja in posameznik ima zelo širok okvir svobode, da sam izbere to ali ono obliko (Malović 2015, 953). Pri vprašanju o sprejemljivosti liberalne evgenike pa v

³ »Moralna« imenujem tista vprašanja, ki zadevajo pravično skupno življenje. (Habermas 2005, 47) Ob tem lahko dodamo, da v sedanji, tehnološki dobi vse bolj v ospredje stopa pereč problem medgeneracijske pravičnosti, za katerega šele iščemo pravo rešitev. Tega se globoko zaveda tudi Cerkev: »Papež Frančišek obžaluje, da še nismo zadostno razvili kulture, ki bi pravično obravnavala vse rodove – pretekle, sedanje in prihodnje. Zato poziva k razvoju medgeneracijske pravičnosti.« (Petkovšek 2019, 25) Habermasov premislek o liberalni evgeniki tudi v tem pogledu pomeni pomemben prispevek.

primerjavi z običajnimi etičnimi izbirami načina življenja obstajata vsaj dve pomembni razliki: 1. Izbira tega ali onega načina ali oblike življenja, te ali one etične možnosti, ne ruši temeljev naše moralne jezikovne igre. 2. Posamezniku je v »veleblagovnici« ponujeno in on izbere, zato je vsaj formalno obravnavan kot avtonomna oseba. Pri predrojstvenem posegu v genetski material človeka pa ta človek ni nič vprašan za pristanek in torej ni obravnavan kot oseba. V tej točki bi lahko kdo pripomnil, da pred rojstvom človek dejansko niti ni oseba.⁴ Habermas opozarja, da ni treba človeka imeti za osebo, če hočemo zaščititi njegovo življenje. V tem smislu razločuje med človeškim dostojanstvom in dostojanstvom človeškega življenja. (Habermas 2005, 38–47) Ni treba, da ima človek (že) dostojanstvo osebe, to je: človeško dostojanstvo, da bi njegovo življenje imelo dostojanstvo.

Naj na tej točki dodamo nekaj pojasnil o Habermasovem pometafizičnem stališču. Po tem neobjektivističnem stališču ljudem ne pripadajo človekovo dostojanstvo in podobne stvari same po sebi, ampak so stvar pripoznavanja, natančneje, vzajemnega pripoznavanja med ljudmi. Pometafizično stališče ne govori več o stvareh »na sebi«, ampak stvari zanj »obstajajo« oziroma veljajo (kot takšne in takšne) toliko, kolikor se dejansko (kot takšne in takšne) pripoznavajo v odnosih med ljudmi. Imeti dostojanstvo in biti obravnavan v neki družbi oziroma skupnosti, kakor da ga imaš, je za to stališče dejansko isto. Zato morajo biti stvari, da obstajajo za pometafizično stališče, urejene z normami, zakoni, institucijami ipd. neke družbe. To je heglovski element Habermasovega stališča. Dejanska morala ne obstaja neodvisno od institucij in norm neke družbe, ampak je v njih utelešena. Dejanska morala je *Sittlichkeit*, nравnost v Heglovem smislu besede. Zato se je treba o moralnih zadevah odločati v javni družbeni razpravi. Samo takšne odločitve imajo moralno težo in legitimnost. Za takšno razpravo pa so potrebne avtonomne in odgovorne osebe, ki se vzajemno pripoznavajo kot takšne. Prav za obstoj takšnih oseb pa posegi v genetsko zasnovo ljudi pomenijo veliko grožnjo, če jih ne že kar onemogočajo. Zato so ti posegi velika nevarnost uničenja samih temeljev nравnosti naše družbe. Ob tem zgladu se spet potrjuje stara ugotovitev, da liberalna demokracija sama ne more zagotavljati pogojev svojega lastnega obstoja. Ti pogoji so predpolitične narave. (Böckenförde 1976, 60; Habermas & Ratzinger 2005; Habermas 2007, 2–3; 77; Reder & Schmidt 2010, 7; papež Janez Pavel II. 2005, 143–177; Žižek 2009, 76; Galston 2008, 315–353; Žalec 2008, 447–462; Žalec 2009, 340–341, op. 5; Žalec 2010, 195–196)

3. Biti sam svoj (avtentičnost)

Biti sam svoj v zgoraj orisanem smislu je eden središčnih pojmov eksistencialne misli. Dejansko Habermas svojo razpravo o prihodnosti človeške narave začne z razmislekom o Kierkegaardu. Označi ga za pometafizičnega misleca in prvega pometafizičnega etika. Da je bil Kierkegaard pometafizični etik, se lahko strinjamo, saj svojih pogledov ni več utemeljeval metafizično, ampak je bil slovničar krščanske vere (Roberts 1995, 151ff; Žalec 2018b, 195–198), ki se je zavedal, da vere ni mogoče doka-

⁴ Za predstavitev različnih stališč o statusu osebe gl. Globokar 2016, predvsem 325–328.

zati, še več, menil je, da je njeno dokazovanje v nasprotju z jezikovno igro vere. V tem pogledu njegovo stališče sovпада z Wittgensteinovim (Žalec 2018a, 51). Kljub temu da je bil Kierkegaard že pometafizični mislec, ni bil poreligiozni mislec. Vendar pa je mogoče Kierkegaarda ne glede na to uporabiti tudi pometafizično, saj je dovolj formalen in dovolj nemetafizičen. Kierkegaard svojega bralca ni več »pridobival« z metafizičnim dokazovanjem, ampak s fenomenološkimi in psihološkimi prijemi.

Kierkegaard je bil po Habermasovem mnenju prvi, ki je na temeljno etično vprašanje o uspehu in neuspehu svojega lastnega življenja odgovoril s pometafizičnim pojmom *biti samost*. (Habermas 2005, 13) Kljub temu da je na vprašanje o pravilnem življenju dal resda pometafizičen, toda hkrati globoko religiozen in teološki odgovor, so tudi filozofi, zavezani metodičnemu ateizmu, v njem prepoznali misleca, ki izvirno obnavlja temeljno etično vprašanje in nanj odgovarja po eni strani »substancionalno« oziroma vsebinsko, v nasprotju z več kakor problematično »praznostjo« Kantove etike, po drugi strani pa kljub temu vendarle tudi dovolj formalno, da je lahko v tem pogledu sprejemljiv za legitimni moderni svetovno-nazorski pluralizem, ki v izvorno etičnih vprašanjih prepoveduje kakršenkoli paternalizem oziroma »varuštvo«. (13)

Kierkegaard je soočenje etičnega in estetičnega življenjskega nazora predstavil kot izbiro na način *ali – ali*. (13) Kontrast hedonizmu predstavlja etični način življenja, ki od posameznika zahteva, da izbere samega sebe in se reši odvisnosti od premočnega okolja. (14) Posameznik se mora dokopati do zavesti o svoji individualnosti in svobodi. Tako se vrne iz razpršenosti in njegovo življenje (lahko) dobi transparentnost in kontinuiteto. Takšna oseba lahko prevzame odgovornost za svoja lastna dejanja in odgovornost do drugih. Človek, ki tako ozavešča samega sebe, postane sam cilj svojega ravnanja, toda ne samovoljno določen, ker ima sebe kot svojo zadolžitev, pred katero stoji, čeprav je postala njegova tako oziroma s tem, da jo je sam izbral. (Kierkegaard 2003, 509) Kierkegaardova pozornost je usmerjena na strukturo *biti samost*, ki je oblika etične samorefleksije in izbire samega sebe in ki jo določa »neskončni« interes za uspeh osebnega življenjskega načrta. »Posameznik samokritično osvoji preteklost svoje življenjske zgodovine, na katero je dejansko naletel in jo konkretno posedanjil glede na prihodnje možnosti delovanja.« (Habermas 2005, 14) Šele tako naredi iz sebe nenadomestljivo osebo in nezamenljivega posameznika. Z moralno strogim vrednotenjem in s kritično prisvojitvijo dejanske zgodbe se konstituira kot oseba, kakršna hkrati je in bi rad bil. (15) Vse, kar je postavljeno z njegovo svobodo, mu bistveno pripada, naj je videti še tako naključno. Čeprav je sam svoj »urednik«, to ni samovolja, saj se zaveda, da je osebno odgovoren za red stvari, v katerem živi, odgovoren pred Bogom. (Kierkegaard 2003, 507–508) Etično obliko, ki se poraja iz osebne sile, je mogoče stabilizirati samo v odnosu do Boga. (Habermas 2005, 15; Kondrla in Pavlíková 2016, 110; Valčo 2016, 101; Králik in Torok 2016, 72–73; Binetti in Pavlíková 2019; Máhrík 2018; Valčo in Peter Šturák. 2018; Tavilla, Králik, Webb, Jiang in Aguilar 2019; Tavilla, Králik in Roubalová 2019)⁵

⁵ Branko Klun je to Kierkegaardovo stališče prikazal takole: »Pomembna je »gradnja« samega sebe: nisem samozadostni in vase zaprti »jaz sam«, temveč sem utemeljen v odnosu do presežnosti, ki me omogoča, ki omogoča moj pristihi jaz.« (Klun 2013, 373)

Kierkegaard je menil: dokler moralo, ki daje merilo za raziskovanje samega sebe, utemeljujemo samo na človeškem spoznanju, manjka motivacija za prenos moralnih sodb v prakso.⁶ Boril se je proti intelektualističnemu razumevanju morale. Če bi morala lahko samo z dobrimi razlogi gibala voljo spoznavajočega subjekta, ne bi bilo mogoče pojasniti tistega stanja opustošenosti, ki ga je Kierkegaard, kritik svojega časa, vedno znova grajal – stanja krščansko poučene, »razsvetljene«, a globoko skvarjene družbe. (Habermas 2005, 15) Na jok in na smeh gre človeku, je zapisal Kierkegaard, ko vidi, da vse to znanje in razumevanje nimata nobenega vpliva na življenje ljudi. (Kierkegaard 1987, 80) Ali, če navedemo Habermasove besede, ko povzame Kierkegaarda:

»V normalnost strnjena potlačitev ali cinično priznanje nepravičnega stanja sveta ne govorita o pomanjkanju *znanja*, ampak o korupciji volje. Ljudje, ki bi lahko vedeli bolje, *nočejo* razumeti. Zato Kierkegaard ne govori o krivdi, temveč o grehu.« (Habermas 2005, 16)

Toda vrnimo se k zgoraj omenjenemu biti-sam-svoj. Neka določena mera te svojosti je potrebna, da se ima človek lahko za avtonomno osebo in potemtakem za obstoj moderne moralnosti. V tem je relevantnost eksistencialistične misli in njenega zagovarjanja pomena avtentičnosti oziroma samolastnosti za razprave v sodobnem kontekstu (bio)tehnološke družbe. V tem vidimo tudi nov pomen neskvarjene kulture in ideala avtentičnosti, katere nemara najbolj opazen zagovor je v zadnjih desetletjih predložil Charles Taylor (Taylor 2000; Žalec 2019).⁷ Vsekakor pa lahko vprašanje oziroma problem – ali vsaj del tega problema, ki ga je Habermas predstavil v zvezi s prenatalnimi posegi v genetiko človeka –, v eksistencialistični terminologiji izrazimo takole: ali človek še lahko pristno biva, ali je še lahko sam svoj, če smo pred njegovim rojstvom posegli v njegov genski segment, da bi ga naredili primernejšega za neke določene naloge. Sartre bi nedvomno moral odgovoriti z ne, kajti prav zaradi možnosti pristnega bivanja je zavrnil vsakršno vnaprejšnje določanje, oblikovanje ali »programiranje« človeka, saj je to nezdržljivo s pristnim bivanjem. (Sartre 1968, 186–189; 194; 212–213) Vsekakor pa je po Habermasu s takšnimi prenatalnimi posegi ta možnost za poseganca (»programirano« osebo) močno ogrožena, če ne že kar blokirana.

4. Glavni ugovori proti liberalni evgeniki

Habermas to svojo trditev oziroma zaskrbljenost pojasni oziroma utemelji z več razlogi. Izrazi in predloži tudi veliko domnev in svojih lastnih intuicij, ki jih drugače v večji ali manjši meri poskuša pojasniti in nekako utemeljiti. Nekatere od njih bi bilo možno vsaj delno ali dodatno tudi empirično podkrepiti, verificirati ali preveriti. Toda tudi če so samo intuicije, nam dajejo neko določeno razumevanje o tem,

⁶ Za podrobnejšo obravnavo Kierkegaardovega razumevanja motivacije z moralnega vidika prim. Martín, Ortiz-Cobo in Kondrla 2019.

⁷ O pomembnosti kulture za človekovo celostno življenje gl. Platovnjak 2017b.

zakaj se ljudje bojijo genetskih posegov, česa jih je strah. Odgovor je, da se (intuitivno) bojijo prav tega, o čemer govori Habermas: ukinitve človeka kot avtonomnega in odgovornega bitja, ukinitve te univerzalne enakosti med ljudmi in kot posledica tega sesutja solidarnosti, ki temelji na teh podlagah, in celotne naše moralne igre, na kratko, sesutja naše morale. In to bi tudi moralo biti naše vodilo pri postavljanju določnejših in konkretnjših meril in omejitev za genetske raziskave in posege: samo tisti posegi in raziskave, ki ne ogrožajo naše morale, temelječe na univerzalni enakosti ljudi kot avtonomnih in odgovornih subjektov in na tej enakosti zgrajene univerzalne solidarnosti med njimi, samo tisti posegi in raziskave so sprejemljivi. Pravzaprav sta Habermasova metoda in merilo zelo preprosta: prenatalne posege v genetiko človeka ocenjuje z vidika sprejemljivosti in posledic s stališča njegove kantovsko-heglovske pometafizične komunikativne etike oziroma morale, katere središčne vrednote so svoboda, enakost in solidarnost. To so njegove glavne vrednote. Išče načine za njihovo času primerno razumevanje, določitev, uresničevanje (implementacijo) in zaščito. Te vrednote so merilo njegovega presojanja in vrednotenja. To so vrednote moderne, ki še niso bile zadovoljivo uresničene (Habermas govori o nedokončani moderni (Habermas 2003)) in jih je treba zaščititi pred vsakršnimi verskimi fundamentalizmi ali scientističnimi oziroma evgeničnimi pobudami. Na njih temelji tudi njegova kritika liberalne evgenike. Sestavna dela svobode sta avtonomija in samoopredelitev, integralni moment enakosti pa je vzajemno, recipročno razmerje med subjekti. (Pagon 2005, 129)

Kakor smo že omenili, Habermas za svojo zaskrbljenost glede liberalne evgenike navaja več razlogov in pojasnil. Njegovo razpravljanje je zelo vseobsegajoče, bogato, večplastno, po drugi strani pa izredno zgoščeno in pomensko nabito in tudi večpomensko. Zato je njegovo misel težko povzemati. Kljub temu pa menimo, da lahko izluščimo štiri glavne razloge oziroma ugovore, zaradi katerih nasprotuje prenatalnim genetskim posegom (kot negativnim dejavnikom naše moralne oziroma politične (demokratske) slovnic), ki pa so med seboj tesno povezani in prepleteni:

1. Posegi mentalno načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu. (Habermas 2005, 84; 87; 97; 99)
2. Pravica in odgovornost za avtorsko oblikovanje svojega lastnega življenja pripadata samo osebi sami (tako imenovani argument tuje določitve). (91ff, 100)
3. Mi ne moremo vedeti vnaprej, kaj je dobro za osebo. (94; 95)
4. Poseganec mora imeti možnost reči: »Ne!« (95)

V svojem nasprotovanju tem posegom v genetiko nerojenih se Habermas naveže na dve ugotovitvi Hannah Arendt (66–67). Prva je, da človek biva kot človek šele skozi interakcijo z drugimi ljudmi in z vključenostjo v (politično) skupnost (Arendt 1996, 10; 2003, 387–384; Habermas 2005, op. 44; Žalec 2018c, 207–209; 211–218; 222–223). Drugo je njeno poudarjanje pomena novega začetka (Arendt 1996, 11; 2003, 562; 570; 576;⁸; Žalec 2018c, 216). Tudi Habermas opozarja na pomen tega,

⁸ »Začetek, še preden postane zgodovinski dogodek, je vrhovna sposobnost človeka; politično je identičen s človekovo svobodo. *Initium ut esset homo creatus est* – »da bi prišlo do začetka, je bil ustvarjen človek«, je rekel Avguštin (*De Civitate Dei*, 12. knjiga, 20. poglavje). Ta začetek zagotavlja vsako novo rojstvo; v resnici gre za vsakega človeka.« (Arendt 2003, 576)

da človek (lahko) začne nekaj povsem novega (Habermas 2005, 66–67). Da je njegov začetek lahko res pravi začetek, mora biti nerazpoložljiv in vanj ne sme posegati nobena druga oseba. Habermas je zapisal, da čutiti se svobodnega najprej pomeni, moči začeti nekaj novega. (2007, 142) Kjer govorimo o človeku kot človeku, tam mora biti možnost takšnega novega začetka zanj. Pri prenatalnih genetskih posegih bi težko govorili o človekovem rojstvu kot nerazpoložljivem začetku.

Objektiviranje naravnega okolja pospešuje v notranjosti subjekta samoobjektiviranje. Obstaja dialektična sovisnost med obvladovanjem narave in razpadom subjekta. (153) Zunanja narava, ki je bila narejena razpoložljivo, je po Habermasu embrionalno telo neke prihodnje osebe, razpadajoča subjektivna narava pa »organizem, razvit iz embria, ki ga naraščajna oseba izkusi kot svojo prenatalno obravnavano telesnost« (ibid.). Vendar si posameznik lahko pripiše svoja »dejanja« samo »tedaj, če se s telesom identificira kot s svojo lastno telesnostjo. Drugače manjka nanašalna baza za izvirno intimno seznanjenost s seboj kot odgovornim avtorjem lastnih ravnanj.« (ibid.) S prenatalnimi posegi v organizem, v telo nerojenega človeka »se v sfero vsakič lastne telesnosti usidra tuja volja in omaja nanašalno bazo za samopripisovanje iniciative in lastnega načina življenja« (154). S takšnimi posegi, ki bi jih lahko vodili najboljši nameni staršev, bi starši sami sebe naredili »za soavtorje življenjskih zgodb svojih otrok«. To pa bi poškodovalo otrokovo zavest osebnosti svobode, »ki je vezana na praktično nerazpoložljivost subjektivne narave« (154).

Če se »programirana« oseba pozneje ne bi strinjala s posegi svojih staršev, bi se zgodilo tole: ne samo da bi starše (lahko) klicala na odgovornost, ampak bi njihovo intervencijo čutila kot izredno veliko, temeljno in globinsko kršitev svoje lastne svobode: »Iz perspektive prizadetega se starši prikazujejo kot nenaprošeni soavtorji življenjske zgodbe, za katero pa mora vsakdo, da bi se v ravnanju čutil svobodnega, pretendirati, da je sam edini avtor.« (153–154)

Habermas pravi, da so predrojstveni genetski posegi staršev »nedopustna predrznost«. (154) Za to je več razlogov. Prvič, to so z vidika vrednot in delovanja moderne, svetovnonazorsko pluralistične liberalno demokratične družbe, po kateri etična vprašanja sodijo v izključno domeno oziroma pristojnost samega posameznika. Poleg tega ti posegi spodkopavajo delovanje te družbe, kajti uničujejo zavest o svoji lastni avtonomnosti, svobodnosti in (s tem) odgovornosti (za svoja ravnanja) pri »programiranih« osebah. Ta zavest je temeljnega pomena za delovanje moralne jezikovne igre sodobne družbe, ki se opira na to, da se njeni člani vzajemno pripoznavajo kot enaki, prav v pogledu, da so vsi avtonomni subjekti svobode. Programirane osebe brez te zavesti se ne bi mogle več imeti za enake neprogramiranim osebam s to zavestjo. (Habermas 2005, 84–85; Strahovnik 2018, 302–304) Ker pa je zavest o osebni avtonomnosti, svobodnosti in odgovornosti potreben pogoj za to, da smo avtonomni, svobodni in odgovorni, jih za takšne in potemtakem enake ne bi mogli več imeti niti drugi.⁹

Glede tretje točke Habermas opozarja na primernost države, ki jo je Hans Jonas imenoval »hevrstika strahu«. (Jonas 1984, 26–27; Morris 2013, 18) V nasprotju

⁹ Glede etičnih implikacij koncepta človeka kot (ne)svobodnega bitja prim. Ambrozij, Kralik in Martín 2017.

s to držo so prenatalne odločitve, ki imajo nepopravljive učinke, vedno »pametnjakarske« (Habermas 2005, 95), saj ne moremo zagotovo vedeti, ali bodo posegi res koristili posegancu, ali bodo res dobri zanj (90–91; 94–95). Pa tudi če kdaj morda vemo, kaj je potencialno dobro za drugega, mu lahko to posredujemo le v obliki kliničnih nasvetov za posege, na katere pa mora oseba pristati oziroma mora imeti možnost reči: »Ne!« (94–95). To pri predrojstvenih intervencijah ni mogoče. Vendar mora biti ta možnost človeku vsekakor dana. Za to sta dva razloga. Prvič, samo bitje, ki mu priznavamo pravico do tega, da reče: »Ne!«, dejansko obravnavamo kot osebo. Drugič pa zato, ker na področju etike ni možno objektivno spoznanje »in je v vse etično vedenje vpisana perspektiva prve osebe« (95).¹⁰ Zato končni človeški um ne more dati odgovora, katera genetska dota je za drugega, pa tudi če je ta drugi naš otrok, najboljša.

5. Terapija in negativna evgenika *versus* izboljšava (načrtovanje) in pozitivna evgenika

Na tem mestu je treba reči še nekaj besed o razliki med terapevtsko držo in držo načrtovalca in o ločnici oziroma pragu med negativno in pozitivno evgeniko. Pri negativni evgeniki govorimo o terapiji oziroma kliničnem pristopu, katerega namen je, na primer, preprečitev trpljenja. Toda Habermas opozarja na evgenične prakse, »ki niso upravičene s kliničnimi nameni in ki – to je moja teza – skupaj z zavestjo avtonomije okrnijo tudi moralni status obravnavane osebe« (Habermas 2005, 100). V teh primerih govorimo o pozitivni evgeniki, pri kateri je pomembna izboljšava kakovosti človeka. Terapevt se lahko do živega bitja (na podlagi njegovega utemeljeno vnaprej postavljenega, tudi neizogibno protidejstvenega soglasja) vede, kakor da je to bitje že druga oseba; to bo nekoč postalo (torej tudi če zarodka še nima za osebo). Terapevtski drži nasprotna pa je drža načrtovalca. Načrtovalec ima do zarodka tako optimirajočo kakor instrumentalizirajočo držo: genetska sestava zarodka naj bi bila izboljšana na podlagi subjektivno izbranih meril oziroma v skladu z njimi. Habermas držo do prihodnje osebe, ki pa je že v embrionalni fazi obravnavana kot oseba, ki lahko reče da ali ne, imenuje performativna drža (101). Na njeno mesto stopi pri pozitivni evgeniki drža, ki cilj klasičnega rejca – izboljšati dedne značilnosti vrste – poveže z operacijskim načinom inženirja, da instrumentalno posega v skladu s svojim lastnim načrtom in obdeluje embrionalne celice kot material (ibid.). Habermasovo stališče je, da lahko posegamo v dedni segment (prihodnje) osebe samo, če imamo dobre razloge, da (protidejstveno) predpostavljamo njeno soglasje (če oziroma ko bi bil zarodek oseba in bi lahko presojal (za nazaj), potem bi dal pristanek za poseg). Drugače pa posegi niso dopustni. V tej luči postavi osnovno merilo tudi za presojanje predimplementacijske diagnostike in raziskav človeških embrionalnih celic: ta kriterij nikakor ne utira poti držam, ki gredo vstric z »izboljševalnim« in postvarjevalnim odnosom do človeka in do njegovega življenja.

¹⁰ O pomenu upoštevanja osebne perspektive zarodka gl. Schockenhoff 2013, 444; Globokar 2016, 328.

6. Sklep

Z vidika (moralne) slovnice sodobne zahodne družbe liberalna evgenika nosi v sebi »protislovje«: po eni strani jo podpira načelo radikalne avtonomnosti/»svobode« človeka, po drugi strani pa prakticiranje liberalne evgenike pomeni grožnjo prav temeljnemu gradniku slovnice zahodne družbe: vzajemnemu pripoznavanju oziroma spoštovanju njenih članov kot enakopravnih in avtonomnih oblikovalcev in določevalcev svojega življenja. To pripoznavanje se opira (tudi) na vrednoto avtentičnosti (ki je množični ideal sodobne zahodne družbe (Taylor 2000; 2007, 473–504; Žalec 2019)).¹¹ Prakticiranje liberalne evgenike ogroža spoštovanje drugega ali samega sebe (če sem bil predmet liberalne evgenike) kot avtentičnega in kot avtonomnega oblikovalca in določevalca svojega življenja. Sestavni del tega, da je nekdo spoštovan kot avtonomni oblikovalec svojega življenja, je, da je vprašan za pristanek glede stvari, ki bistveno in nepovratno, nepopravljivo določajo njegovo življenje. Tega pri liberalnoevgeničnih prenatalnih posegih ni moč storiti. Poleg tega pa nimamo zadostne verjetnosti, kaj šele zanesljivosti, kaj nam bi ta nerojena oseba odgovorila, razen morda takrat, kadar bi se izognili zelo velikemu in nedvomnemu trpljenju, ki ga lahko z gotovostjo napovemo (Habermas 2003, 96). Bistveno poseganje v življenje osebe brez njenega pristanka pa je v nasprotju z moralno slovnico sodobne zahodne družbe. Vsekakor bi prakticiranje liberalne evgenike in podobnih reči vneslo v družbo velike razlike in (s tem) napetosti. Zato se morajo ta vprašanja reševati na ravni in po poti družbene razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi, in se morajo zakonsko urediti. Prenatalni genetski posegi nikakor ne smejo biti prepuščeni (samo)volji, moči in (z)možnostim posameznikov, ki bi si takšne posege lahko privoščili.

¹¹ Vključenost in sprejetost sta tesno povezani s človekovim polnim in avtentičnim bivanjem. Tomaž Erzar je v zvezi z mozaikom p. Marka Rupnika zapisal: »Na drugi strani je obraz brata, ki živi polno življenje in je v celoti lahko on sam, ker je v celoti sprejet tak, kot je.« (Erzar 2019, 12) Liberalna evgenika pomeni zavrnitev posameznika takšnega, kakor je. Zavest o tej zavrnitvi lahko resno načne njegovo duševno zdravje, njegovo samopodobo, psihološko trdnost, samozavest in samozaupanje in (s tem) njegov občutek osebne (enako)vrednosti in avtonomnosti. To ni v skladu z držo ljubezni, saj biti ljubljen pomeni prav to: biti sprejet takšen, kakor si. Ljubezen je veselje nad ljubljenim bitjem, takšnim, kakor je. Ljubezen vključuje sprejemanje drugega kot drugega, liberalna evgenika pa z drugim kot drugim ni zadovoljna, ampak ga »popravi« v skladu s predstavami drugih oseb (staršev) o tem, kaj je dobro (za poseganca). Poseganec lahko (kot posledica tega) privzame držo, da (tako ali tako) ni avtor svojega življenja, ali pa si (prav zaradi zavrnitve) goreče želi potrditve od drugih (da je (sedaj) vendarle sprejet). Tako postane negativno odvisen od mnenja, presoje in želja drugih glede sebe, svoje vrednosti in svojega ravnanja, od odziva in potrditve drugih itd. Podobne stvari veljajo glede splava. Tudi pri splavu govorimo o zavrnitvi, o odločitvi drugih, kako ni dobro ali prav, da bi zarodek (pre)živel. Zavest, da je bil nekdo zavrnjen (kot takšen, kakor je), z namenom splava ali liberalnoevgeničnimi posegi, lahko pomeni zelo težko breme za posameznika, za njegovo okolje in za odnose z drugimi.

Reference

- Ambrozij, Marian, Roman Králik and José García Martín.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, št. 4:48–57.
- Arendt, Hannah.** 1996. *Vita activa*. Prev. Vlasta Jalušič. Ljubljana: Krtina.
- . 2003. *Izvori totalitarizma*. Prev. Zdenka Erbežnik idr. Ljubljana: Študentska založba.
- Binetti, Maria in Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, št. 3:192–200.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** 1976. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. V: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 42–64. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/erzar>
- Galston, William A.** 2008. *Liberalni nameni: dobri, vrlini in raznolikost v liberalni državi*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Globokar, Roman.** 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name-ne. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Habermas, Jürgen.** 2003. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. V: *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays 1980–2001*, 7–48. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 2005. *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2007. *Med naturalizmom in religijo: Filozofski sestavki*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Sophia.
- Habermas, Jürgen, in Joseph Ratzinger.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Ibragimov, Ibragim D., Badma V. Sangadzhiev, Sergey N. Kashurnikov, Ivan A. Sharonov in Julia A. Krokhnina.** 2018. Machiavellianism and manipulation: from social philosophy to social psychology. *XLinguae* 11, št. 2:404–419.
- Janez Pavel II.** 2005. *Memory & Identity: Personal Reflections*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Jonas, Hans.** 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Junker-Kenny, Maureen.** 2011. *Habermas and Theology*. London: T&T Clark International.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2003. *Ali-ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367–376.
- Kondrla, Peter, in Martina Pavlíková.** 2016. From Formal Ethics to Existential Ethics. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 3:101–111.
- Králik, Roman, in Torok L'uboš.** 2016. Concept of Relationship God-Man in Kierkegaard's Writing: What We Learn from the Lilies in the Field and from the Birds in the Air. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 2:65–74.
- Máhrik, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, št. 1:40–48.
- Martín, José García, Monica Ortiz-Cobo in Peter Kondrla.** 2019. Ethics, motivation and education from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy. *XLinguae* 12, št. 4:183–191.
- Malović, Nenad.** 2015. Suvremeno poimanje slobode i njegove posljedice za kršćansku praksu. *Bogoslovna smotra* 85, št. 4:941–956.
- Morris, Theresa.** 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: SUNY.
- Pagon, Neda.** 2005. Habermasova kritika liberalne evgenike. V: Habermas 2005, 121–136.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis Philosophica* 63, št. 1:79–92. <https://doi.org/10.21464/sp32106>
- . 2017b. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- Reder, Michael, in Josef Schmidt.** 2010. Habermas and Religion. V: Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Roberts, Robert C.** 1995. Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of »Virtue Ethics«. V: *Kierkegaard in Post/Modernity*, 142–166. Ur. Martin J. Matušík in Merold Westphal. Bloomington, Indianapolis: Indiana University.

- Sartre, Jean-Paul.** 1968. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Mirko Hribar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja: temeljna načela in konkretna vprašanja*. Prev. Jože Urbanija in Gregor Lavrinec. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- . *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap of Harvard University Press.
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang in Juan Manuel Aguilar.** 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, št.1:139–150.
- Tavilla, Igor, Roman Králík in Marie Roubalová.** 2019. Abraham and the tortoise: eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, št. 4:219–228.
- Valčo, Michal.** 2016. Kierkegaard's Sickness Unto Death as a Resource in Our Search for Personal Authenticity. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 1:97–105.
- Valčo, Michal, in Peter Šturák.** 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.
- Žalec, Bojan.** 2008. Izvori pravega liberalizma: o moralnih in religioznih temeljih dobre družbe in države. V: Galston 2008, 425–462.
- . 2009. Gorečnost naših dni: na poti k svetovni kulturi in civiliziranosti. V: Peter Sloterdijk. *Politično-psihološki poskus*, 335–347. Prev. Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2011. Personalism, Truth and Human Rights. V: *Humanity after Selfish Prometheus: Chances of Dialogue and Ethics in a Technized World*, 29–41. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- . 2013. Genocide as social death: a comparative conceptual analysis. *Anthropological notebooks* 19, št. 2:57–74.
- . 2015. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. Zürich: Lit.
- . 2018a. Kierkegaard's Method: Edification and Moral Grammar of Christian Virtues. *European Journal of Science and Theology* 14, št. 6:47–54.
- . 2018b. Kierkegaardova duhovna edukacija i okrepljenje. V: *Religija između hermeneutike i fenomenologije: zbornik u čast prof. dr. sc. Josipu Osliću povodom 65. godine života*, 187–201. Ur. Ivan Dodlek, Nenad Malović in Željko Pavić. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet: Kršćanska sadašnjost.
- . 2018c. Arendt and refugees (at present): personalist anthropological foundations of the ethics of refugeeism. *Poligrafi* 23, št. 91/92:207–225; 232, 238.
- . 2019. Charles Taylor on Religion in a Modern Cultural Frame: Secularity and Authenticity. V: *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*, 39–48. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Žižek, Slavoj.** 2009. *First as Tragedy, Then as Farce*. London, New York: Verso.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,643—656

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 271.2-18:272-18

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Pohar>

Borut Pohar

Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva

Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation

Povzetek: Transhumanizem mnogi verniki zavračajo kot utopijo ali poskus zasesti mesto Boga. Vendar je že konec 19. stoletja pravoslavni teolog Nikolaj Fjodorovič Fjodorov gojil zamisel, da bi lahko človek s pomočjo znanosti postal uspešen sodelavec Boga pri odrešenju stvarstva. Njegova vizija transhumanizma oz. teologije, ki iz njega izhaja, je sicer skladna z vsemi viri katoliške teologije: Svetim pismom, tradicijo, razumom in verskim izkustvom. Tako Sveto pismo kot tudi sodobno cerkveno učiteljstvo namreč ljudem nalagata odgovornost do stvarstva, kar vključuje tudi njegovo obrambo pred uničenjem, hkrati pa je vizija človeka pri Fjodorovu v skladu z razumom in verskim izkustvom. Vendar je njegovo vizijo treba nujno prilagoditi katoliški zmerni srednji poti, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in zagovarja previdnost. Vizija Fjodorova je koristna tako za kolektivni optimizem kot tudi za gojenje mednarodnega sodelovanja, ki je ena od glavnih poti k miru.

Ključne besede: transhumanizem, Nikolaj Fjodorovič Fjodorov, odrešenje, stvarstvo, glavni viri katoliške teologije

Abstract: Transhumanism is rejected by many believers as utopian or as an attempt to occupy the place of God. However, as early as at the end of the 19th century, Orthodox theologian Nikolai Fyodorovich Fyodorov cultivated the idea that man could, through science, become collaborator of God in the salvation of the world. His vision of transhumanism or theology that comes from it, is consistent with all four main sources of Catholic theology: Scripture, tradition, reason in religious experience. Both the Bible and also modern Church teaching give humanity the task of responsibility for Creation, which also includes defense against its destruction. Fyodorov's vision of man is also in accordance with reason and religious experience. However, his vision needs to be adapted to the Catholic Moderate Middle Way, which avoids extreme positions and advocates caution. Fyodorov's vision is also useful for both collective optimism and international collaboration, which is one of the main paths to peace.

Keywords: transhumanism, Nikolai Fyodorovich Fyodorov, salvation, Creation, main sources of catholic's theology

Transhumanizem že kar nekaj časa buri duhove v javnih razpravah, še posebej, ko so vanje vključene tudi religije. Mnogi verniki ga zavračajo kot utopijo ali poskus zasesti mesto Boga. Vendar je že konec 19. stoletja pravoslavni teolog Nikolaj Fjodorovič Fjodorov gojil zamisel, da bi lahko človek s pomočjo znanosti postal uspešen sodelavec Boga pri odrešenju stvarstva. V tej razpravi smo kot izhodišče vzeli njegovo idejo, da bo človek nekoč s pomočjo znanosti in tehnologije postal upravljevalec veselja, ki bo nadzoroval njegov razvoj, in preverjamo, ali je njegova vizija transhumanizma oz. iz njega izhajajoče teologije skladna z vsemi viri katoliške teologije: Svetim pismom, tradicijo, razumom in verskim izkustvom. Ugotavljamo, da tako Sveto pismo kakor tudi sodobno cerkveno učiteljstvo nalagata ljudem odgovornost do stvarstva, kar vključuje tudi njegovo obrambo pred uničenjem, hkrati pa je vizija človeka pri Fjodorovu v skladu z razumom in verskim izkustvom. Pri tem pa opozarjamo, da moramo njegovo vizijo prilagoditi katoliški zmerni srednji poti, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in zagovarja previdnost. Vsekakor pa poskus takšne vizije pozdravljamo, saj je koristna tako za kolektivni optimizem kakor tudi za gojenje mednarodnega sodelovanja, ki je ena od glavnih poti k miru.

1. Uvod

Ena od definicij transhumanizma se glasi: »Transhumanizem je intelektualno in družbenopolitično gibanje, ki se ukvarja z množtvom vprašanj s področja bioetike, še posebej z vprašanji glede uporabe tehnologije za namen radikalne transformacije človeškega organizma. Glavni namen transhumanizma je spodbujanje uporabe biotransformativnih tehnologij, da bi izboljšali človeški organizem in ga s tem tako korenito spremenili, da bo presegel temeljne človeške omejitve in s tem človeka samega.« (Porter 2017, 237–238)

Pri tem se nam zastavlja vprašanje, ali je transhumanizem s katoliškega vidika sprejemljiv ali predstavlja grožnjo njegovim temeljnim naukom? Ni malo takšnih, ki dvomijo, da ima lahko transhumanizem kakšen pozitiven doprinos k razvoju človeštva ali krščanstva. Politični filozof Francis Fukuyama (2004) je transhumanizem označil celo kot »najbolj nevarno idejo tega sveta«.

Nezaupanje pa goji tudi druga stran. Že od samega začetka je namreč sodobno angloameriško transhumanistično gibanje tradicionalno krščanstvo v glavnem obravnavalo z velikim sumom in skepticizmom. Danes so mnogi izmed najbolj navdušenih transhumanistov prepričani ateisti, nekateri drugi pa prezirajo krščanske etične pomisleke npr. o raziskovanju matičnih celic. Vendar pa obstajajo tudi drugačni pogledi in pristopi. Rusko transhumanistično gibanje, ki je bilo ustanovljeno leta 2003, namreč v nasprotju z zahodnimi transhumanisti neskladja med krščanstvom in transhumanizmom ne vidi. To se med drugim kaže tudi v tem, da je za svojo inspiracijo vzelo delo predanega pravoslavnega kristjana Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova (1829–1903), ki je svoje transhumanistične ideje o usodi človeštva črpal iz pravoslavne teologije, predvsem iz dela Maksima Spoznavalca (580–662). Tu lahko torej vidimo, da transhumanizem in krščanstvo nista nujno nezdru-

žljiva. Za Maksima in Fjodorova je človek svobodno bitje, ki ga je Bog pri odrešenju stvarstva izbral za sodelavca. Končni cilj odrešenja je po njunem prepričanju po-boženje (gr. *theosis*) stvarstva, kar pomeni njegovo radikalno transfiguracijo (Clay 2005, 157–158). Ker je Fjodorov Maksimovo idejo o človekovem sodelovanju pri kozmični odkupitvi jemal resno, je trdil, da bi se moralo vse človeštvo združiti in poskusiti uresničiti skupen transhumanistični cilj, ki je sestavljen iz treh nalog: (1) povrnitev sveta v blaženo stanje neminljivosti, (2) obujanje mrtvih in (3) postati upravitelj vesolja (158). V tej njegovi zamisli lahko zaslutimo prisotnost krščanske ideje o odgovornosti ljudi do živih in mrtvih ter do stvarstva na splošno, ki jo ima Fjodorov za glavno motivacijo svojega transhumanističnega projekta. Transhumanizma ne vidi v službi političnih ciljev in človeških teženj po oblasti, moči in slavi, temveč v službi uresničevanja človekove odgovornosti do ljudi in do celotnega stvarstva, ki mu jo je naložil Bog. V tej razpravi se osredotočamo samo na eno od transhumanističnih idej Fjodorova – da bo človek v prihodnosti s pomočjo znanosti in tehnologije postal upravljevec vesolja.

Vizija teološkega transhumanizma pri Fjodorovu je pomembna z dveh vidikov. Kot prvo, napoved prihodnosti vesolja je temačna, saj ga po vseh možnih scenarijih čaka takšna ali drugačna smrt oz. uničenje. Pri tem se moramo nujno vprašati, ali nam ni morda Bog res dal poslanstva, da pomagamo to katastrofo preprečiti? Ali se zdi ta ideja preveč nora in utopična? Drugi problem, ki ga Fjodorov omenja implicitno, so tisočletja mednarodnih konfliktov, ki jim ni in ni videti konca. Fjodorov je prepričan, da bi bil skupen projekt reševanja stvarstva dobra priložnost za graditev sodelovanja med narodi, kar je nujen predpogoj za širitev miru.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je vizija transhumanizma pri Fjodorovu do določene mere skladna z glavnimi viri katoliške teologije, namreč s Svetim pismom, cerkvenim učiteljstvom, razumom in verskim izkustvom (prim. McGrath 2014, 191). Kot njeno glavno pomanjkljivost pa bomo izpostavili pretiran optimizem in predlagali, da jo postavimo v okvir tradicije katoliškega zmernega optimizma, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in išče srednjo pot.

Dolžnost odgovornega upravljanja s stvarstvom je eden od ključnih elementov cerkvenega družbenega nauka. Ta ideja je prisotna tako v Svetem pismu kakor tudi v sodobnem cerkvenem učiteljstvu.

2. Sveto pismo priča o človekovi odgovornosti do stvarstva

Sveto pismo na več mestih jasno pravi, da je Bog ljudem zaupal stvarstvo v skrb, zato morajo z njim ravnati odgovorno. V poročilu o stvarjenju tako zasledimo naslednje besede: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji!« (1 Mz 1,26). Tudi v drugih delih Svetega pisma najdemo misel o pravici gospodovanja človeka nad stvarstvom (prim. Ps 8; Ps 19,1-6). Vendar nas Sveto

pismo opozarja, da to gospodovanje ni samovoljno, ampak mora biti do svojega Stvarnika odgovorno. Prerok poroča: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2,15). Zanimiva sta oba glavna poudarka tega stavka, namreč, da je naloga človeka, da edenski vrt obdeluje in varuje. Tudi na svetu, ki ni bil zaznamovan s posledicami izvirnega greha, je bila naloga človeka tako delo kot varovanje, kar je nekoliko v nasprotju s pričakovanji. Zakaj bi bilo namreč v popolnem svetu brez greha sploh treba delati in varovati vrt? Kakorkoli, Adam je dobil nalogo, da svoj novi dom nadzoruje in skrbi za to, da ostaja Gospodov vrt, kar pomeni, da odganja sovražnike (kačo) in skrbi, da bodo žena in bodoči otroci svojega Stvarnika ubogali. Človek ima torej že od samega začetka odgovornost, in sicer da soustvarja skupaj s Stvarnikom in mu pomaga pri obrambi tega, kar skupaj ustvarjata. Gre za podobno razmerje kot starši : otroci, ko začnejo starši delo postopoma prepuščati otrokom in jim ga na koncu tudi prepustijo. Vendar pa sta se Adam in Eva tej odgovornosti izneverila. Pustila sta, da je v vrt vdrl sovražnik; nista ga izgnala, temveč sta mu podlegla. Človekova neodgovornost je torej omogočila, da je v svet vdrl greh, s katerim je človek postal ranjen; preprečena mu je bila pot do brezgrešnega življenja in posedovanja resnice.

Druga zgodba iz Prve Mojzesove knjige, ki govori o človekovi odgovornosti do stvarstva, je Noetova zgodba (prim. 1 Mz 6,5–9,17). Bog je zaradi greha ljudi sklenil svet uničiti. Vendar ne vsega, kar je na njem. Prerok poroča: »Noe pa je našel milost v Gospodovih očeh« (1 Mz 6,8). Ker je svetu grozilo popolno uničenje, je Bog dal Noetu nalogo, da živa bitja pred njim obvaruje. Naročil mu je: »Pojdi torej v ladjo ti in s teboj tvoji sinovi, tvoja žena in žene tvojih sinov! In od vseh živali, od vsega mesa, spravi po dvoje v ladjo, da bodo skupaj s teboj ostale pri življenju!« (1 Mz 6,18–19). Bog bi lahko sam živa bitja ponovno ustvaril iz nič in tako stvarstvo obnovil. Vendar se je odločil, da bo v reševanje življenja na svetu vključil tudi Noeta, in sicer konkretno tako, da mu je živa bitja pomagal rešiti.

Svetu vedno znova grozijo katastrofe. Ne moremo sicer vedeti, ali je njihov vzrok greh ljudi ali ne. Jezus nas je opozoril, da ne smemo delati prehitrih zaključkov. Pokaral je na primer ljudi, ki so za vsako trpljenje človeka videli kot vzrok greh nje samega ali njegovih staršev: »Ali pa onih osemnajst, na katere se je podrl stolp v Síloi in jih ubil, mar mislite, da so bili večji dolžniki kakor vsi drugi prebivalci Jeruzalema?« (Lk 13,4). Ne glede na to, kaj je vzrok katastrofe, imamo ljudje odgovornost, da pomagamo svet reševati.

Tudi iz Jezusovih besed je mogoče razbrati, da smo dolžni za stvarstvo skrbeti. Jezus je nenehno opozarjal na posledice človekove navezanosti na bogastvo ali moč. Nagibi, ki na stotine milijonov ljudi tretjega sveta pehajo v revščino in hkrati uničujejo naš planet, pogosto izhajajo iz pohlepa. Jezus pravi: »Kako težko bodo tisti, ki imajo premoženje, prišli v Božje kraljestvo!« (Mr 10,23; Lk 16,19–31). Življenjska drža, ki izhaja iz evangelija, omogoča obvarovanje pred nasiljem ne le ljudem, ampak varuje pred uničenjem tudi stvarstvo.

Če se Sveto pismo začenja z opisom stvarjenja neba in zemlje, ki ju Bog zaupa človeku v varstvo in skrb, se v Knjigi razodetja končuje z njunim odrešenjem

(Raz 21,1–22,5). Krščanski nauk zagovarja misel, da smo ljudje enota telesa, duše in duha, in da bo skupaj z dušo in duhom poveljučano tudi telo. O tem nam lepo priča dogodek Jezusovega prikazanja učencem po vstajenju od mrtvih (Lk 24,36–49). Ker niso verjeli, da je to res on, jim je rekel: »Poglejte moje roke in moje noge, da sem jaz sam. Potipljite me in pogledajte, kajti duh nima mesa in kosti, kakor vidite, da jih imam jaz« (Lk 24,39). In ker kljub temu niso verjeli, je šel še korak dlje in je vpričo njih pojedel kos pečene ribe. Ta odlomek govori o tem, da v nebesih ne bomo prisotni samo v obliki duše in duha, ampak bomo imeli tudi svoje snovno telo, za katerega pa bodo veljale drugačne zakonitosti kot sedaj na zemlji. Apostol Janez tako pričuje: »Nato sem videl novo nebo in novo zemljo« (Raz 21,1). To pa ne velja samo za naša telesa, ampak tudi za stvarstvo kot takšno. Knjiga razodetja nam podaja vizijo novega neba in nove zemlje.

Pri tem se nam takoj zastavi vprašanje: Kakšna je vloga človeka pri tem odrešenju? V kolikšnem deležu lahko kot človeštvo k odrešenju prispevamo (sami)? Vsekakor se teologija o tem premalo sprašuje, saj odrešenje sveta postavlja skoraj izključno v domeno Jezusovega drugega prihoda in njegove zmage nad zlom.

3. Sodobno cerkveno učiteljstvo pritrjuje Svetemu pismu

Zadnjih nekaj deset let, ko se vedno več govori o prihodnji ekološki katastrofi, je cerkveno učiteljstvo glede človekovega odnosa do stvarstva podalo več izjav.

Papež Pavel VI. je v okrožnici *Populorum Progressio* leta 1967 zapisal, da je bilo stvarstvo ustvarjeno zaradi človeka in zanj z namenom, da ga odgovorno razvija naprej: »Sveto pismo nas od prve strani naprej uči, da je Bog celotno stvarstvo ustvaril za človeštvo in da je odgovornost vseh nas, da ga, v naše dobro, razvijamo in izpopolnujemo s pomočjo našega razuma in fizičnega dela« (PP, tč. 22).

K odgovornosti do stvarstva poziva tudi Kompendij družbenega nauka Cerkve:

»Skrb za okolje predstavlja izziv za vse človeštvo. Naša skupna in univerzalna dolžnost je, da spoštujemo skupno dobro, ki je namenjeno vsem nam. To dolžnost izvršujemo tako, da preprečujemo, da bi kdorkoli brez kazni enostavno po svoji volji uporabljal bitja vseh vrst, tako živa kot neživa – živali, rastline in naravne elemente – in sicer za svoje ekonomske potrebe. V tem primeru gre za odgovornost, ki mora zoreti na podlagi globalne razsežnosti sedanje ekološke krize, pri čemer je nujno, da jo prebujamo po vsem svetu, kajti v vesoljnem redu, ki ga je postavil Stvarnik, so vsa bitja med seboj tesno povezana.« (2005, tč. 466)

Enakega mnenja so tudi ameriški katoliški škofje, ki so v svoji izjavi zapisali: »Temeljna vez med človeštvom in naravo je človekova skrb za stvarstvo« (Renewing the Earth 1991, tč. 2).

Pri tem ima pomembno vlogo predvsem država. Papež Janez Pavel II. je dejal, da ima država nalogo, da »zagotavlja obrambo in ohranjanje skupnega dobrega,

kakor je naravno ali človeško okolje, ki jih ne moremo zaščiti le z silami trga» (CA, tč. 40). Papež Benedikt XVI. je dodal, da ta odgovornost pritiče tudi Cerkvi: »Cerkve ima do stvarstva odgovornost, ki jo mora uveljavljati na javnem področju« (CV, tč. 51.).

Kaj naj bi bila motivacija za takšno odgovornost? Cerkveno učiteljstvo poudarja, da mora biti motivacija zavest, da smo pri stvarjenju sveta Božji sodelavci. Janez Pavel II. je v tem duhu zapisal: »Najgloblji motiv za naše delo je zavest o tem, da imamo delež v stvarstvu« (LE, tč. 25). Podobno trdijo tudi ameriški katoliški škofje: »Moramo biti pristni oskrbniki narave in torej sostvaritelji novega človeškega sveta. To pa od nas zahteva, da vzpostavimo nove odnose in se lotimo novih dejanj« (Renewing the Earth 1991, tč. 5). Ameriški katoliški škofje so v mednarodnem pastoralnem pismu (2001, tč. 9) k temu dodali tudi misel, da smo ljudje pri soustvarjanju sveta udeleženi tudi pri Božji ustvarjalnosti:

»Bog, ki ima edini moč stvarjenja, nas vabi, da sodelujemo pri tem ustvarjanju. Ljudje imamo torej edinstveno vlogo. V fizičnem veselju imamo edino ljudje možnost, da zavestno skrbimo za stvarstvo /.../ Ustvarjeni smo po Božji podobi in sličnosti in imamo poslanstvo, da smo oskrbniki Božjega ustvarjenega in čudovitega veselja.«

K čemu nas zavezuje odgovornost, ki jo imamo do stvarstva? Papež Frančišek (2013) trdi, da je ena od nalog vsakega človeka tudi varovanje stvarstva: »Cerkve se zaveda odgovornosti, ki jo ima vsak od nas do tega sveta in do vsega stvarstva, ki ga moramo ljubiti in ščititi.« Enako trdijo ameriški katoliški škofje: »Naša tradicija nas poziva, da zaščitimo življenje in dostojanstvo človekove osebe, pri čemer vedno bolj postaja jasno, da te naloge ne moremo ločiti od skrbi in obrambe celotnega stvarstva« (1991, št. 2). Po njihovem prepričanju je torej ljubezen do sočloveka neizogibno povezana z ljubeznijo do stvarstva, ki vključuje tudi njegovo zaščito. Enakega mnenja je tudi zaslužni papež Benedikt XVI.: »Izkušnja nam pravi, da zanemarjanje okolja vedno škodi človekovemu sobivanju, pri čemer velja tudi obratno. Vedno bolj in bolj postaja očitno, da med mirom s stvarstvom in mirom med ljudmi obstaja neločljiva vez« (2007, tč. 8). In dalje: »S tem, da človek pokaže svoj čut za odgovornost do stvarstva, pokaže tudi to, da spoštuje samega sebe /.../ Ne smemo pozabiti, da je boj za dostop do naravnih virov eden od vzrokov za številne konflikte v Afriki, drugod po svetu pa nenehna grožnja za njihov nastanek. Zaradi tega vedno znova ponavljam, da je zaščita okolja predpogoj za gojenje miru.« (2010)

Ameriški katoliški škofje (15. junij 2001) poudarjajo, da naša dolžnost ščitenja stvarstva izhaja iz dejstva, da smo oskrbniki Božjega stvarstva, in tega, da imajo naša dejanja posledice za naše potomstvo:

»V svojem bistvu svetovne podnebne spremembe ne zadevajo ekonomskih teorij ali političnih razprav, niti napredka ali pritiska interesnih skupin. Zadevajo prihodnost Božjega stvarstva in ene človeške družine. Zadevajo našo dolžnost, da zaščitimo tako človeško kakor tudi naravno okolje, zadevajo

pa tudi našo vlogo, da smo oskrbniki Božjega stvarstva in našo odgovornost do teh, ki bodo prišli za nami.«

Vsi ti različni dokumenti, ki jih je cerkveno učiteljstvo izdalo v sodobnem času – in bi jim lahko pridružili še številne druge dokumente –, torej pričajo, da človekova odgovornost do stvarstva izhaja iz dejstva, da ga je Bog postavil za oskrbnika oz. soustvarjalca, pa tudi iz tega, da imajo naša dejanja posledice za prihodnje rodove. Eden od njihovih sklepov je tudi ta, da odgovornost do stvarstva vključuje dolžnost, da ga ščitimo pred uničenjem. To pa je popolnoma v skladu z vizijo človeka kot upravitelja veselja pri Fjodorovu.

4. Ali je vizija človeka pri Fjodorovu sploh razumna?

Razum je bil znotraj katoliške tradicije ves čas cenjen, saj je teologijo vedno imela za racionalno disciplino. To stališče je še posebej zagovarjal Tomaž Akvinski. Da je vera racionalna, pomeni, »da je razum zmožen podpreti ideje vere« (McGrath 2014, 226). Najbolj očiten primer je iskanje razumskih razlogov za vero v Boga, ki jih je Tomaž predstavil v svojih petih poteh. Pri tem se moramo seveda zavedati, da »vera presega razum, saj ima dostop do resnic in uvidov razodetja, o katerih razum ne more upati, da bi jih lahko dognal ali odkril brez pomoči« (226). Na podlagi filozofije religije lahko rečemo, da je krščanska vera v resonanci z dognanji razuma. Dokazi za obstoj Boga tega sicer ne dokazujejo, ampak sporočajo le to, da je vera skladna z razumom.

Kaj pomeni, da je nekaj razumno? V prvi vrsti to, da je v skladu z razumskimi predpostavkami. Med njimi je tudi princip zadostnega razloga, ki pravi, da mora biti vsako naše prepričanje podprto z razlogi. Sicer pa razumske predpostavke niso univerzalne. Predpostavke nam vzbujajo pričakovanja o tem, kako se bo vedel svet okoli nas. Vsekakor je danes (bolj ali manj sprejeto) dejstvo, da kanon predpostavk o tem, kaj je razumno, v veliki meri kreira sodobna znanost. Če je nekaj v nasprotju s tem, kar trdijo ali odkrijejo znanstveniki, potem to v (strokovni) javnosti ne velja za razumno oz. sprejemljivo, saj ni v skladu s pričakovanji.

Torej se lahko vprašamo tudi, ali so ideje, ki so rezultat razmišljanj Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova, z današnjega pojmovanja racionalnosti sploh razumne ali gre morda za pretiravanja, ki mejijo celo na patološkost? Oglejmo si še enkrat njegove tri velike naloge, ki naj bi jih Bog zaupal človeštvu: (1) ponovna povrnitev sveta v blaženo stanje neminljivosti, (2) obujanje mrtvih in (3) postati upravitelj veselja. Za prvi dve nalogi bi težko rekli, da sta z današnjega vidika razumni, saj zanju nimamo niti teološke niti znanstvene podlage, ki bi vsaj nakazovala, kako bi se ju dejansko dalo izvesti. Še več, za to imamo celo protiargumente. Stvarstvo se nam npr. kaže kot prigodno, vse, kar je živega, pa kot umrljivo oz. minljivo in hkrati tudi zaznamovano z velikim trpljenjem. Nič v znanosti nam ne daje slutiti, da bi lahko upali, da bomo nekoč prigodnost, ki je podvrženo vse, premagali in obujali mrtve. Tudi teološko bi bil takšen podvig sporen, saj sta po tradicionalni teologiji

oz. filozofiji ravno prigradnost oz. nenujnost celotnega stvarstva ter umrljivost vsega živega tista, ki ločita stvarstvo od svojega Stvarnika. Če bi človek z napredkom znanosti in tehnologije dobil sposobnost vzpostavljanja neminljivosti in nujnosti veselja ter sposobnost obujanja mrtvih – potem sploh ne bi bil več človek, ampak Bog, kar pa je teološko popolnoma nezamisljivo. V Svetem pismu sicer imamo primere, ko je prerok obudil koga od mrtvih, vendar je to storil v moči Boga in ne samostojno s pomočjo napredne znanosti in tehnologije. Vsekakor sta v luči sodobne znanosti in teologije prvi dve nalogi – vsaj zaenkrat – videti nedosegljivi in bi ju bilo torej nerazumno zagovarjati.

Po našem mnenju pa to ne velja za tretje človekovo poslanstvo, namreč da postane upravitelj veselja. Teološko v tem ni nič spornega, kar smo ravnokar pokazali z navajanjem Svetega pisma in izjav cerkvenega učiteljstva, ki človeku dolžnost odgovornega ravnanja z Božjim stvarstvom, kar vključuje tudi obrambo pred uničenjem, celo nalagajo. Seveda je vprašanje, do katere mere človek upravljaavec veselja lahko sploh postane, saj kot pravi Jezus: »Učenec ni nad učiteljem in služabnik ne nad svojim gospodarjem« (Mt 10,24). Res pa je tudi, da je Jezus rekel: »Resnično, resnično, povem vam: Kdor veruje vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi sam opravljal, in še večja kot ta bo opravljal, ker grem jaz k Očetu« (Jn 14,12). Ta izjava je za Fjodorova pri upravičevanju njegovih idej ključna. Toda – kot prvo, Jezus nikakor ni rekel, da bo človek lahko delal vse, kar bo hotel. Vprašanje je, ali je Jezus s tem mislil na tako radikalne ideje, kot je človekova ukinitve naravnih zakonov – na primer darvinističnega boja za preživetje ali drugega zakona termodinamike. Človek nikoli ne bo postal Bog, ampak bo vedno ostal njegov učenec in služabnik. Nekatere stvari so pridržane za Boga. Kot drugo – pozorni moramo biti, da Jezus kot pogoj opravljanja velikih del zahteva vero, čeprav res ne prav veliko. Učencem je dejal: »Če bi imeli vero kakor gorčično zrno, bi rekli tej murvi: ›Izrui se s koreninami vred in se presadi v morje,‹ in bi vam bila pokorna« (Lk 17,6). Jezus ni rekel, da je za izruvanje murve potrebno kakšno posebno znanje ali tehnologija – že vera vanj naj bi zadoščala. Zato tudi veliko znanja in najboljša tehnologija brez vere nikoli ne bosta mogla opraviti večjih del, kot jih je storil on sam.

To pa ne pomeni, da ideja o človeštvu kot upravitelju veselja sama po sebi ni razumna, seveda če jo vzamemo v manj radikalni obliki. Ljudje smo v kratkem času v marsičem postali upravitelji stvarstva, pri čemer nas to seveda še vedno ogroža. Glede na današnje stanje znanosti bi bila lahko na primer čisto sprejemljiva naslednja misel Fjodorova: »S svojim razumom bodo človeški sinovi usmerili slepo gibanje planetov in celotnih sončnih sistemov« (Fjodorov 1995–2000). Za ta optimizem podajamo naslednja dva razloga:

Kot prvo, človeštvo je v zelo kratkem času v znanosti in tehnologiji izjemno napredovalo. Kar je bilo včasih za ljudi nemogoče, je postala vsakodnevna stvarnost. Ameriški znanstvenik in izumitelj Benjamin Franklin (1706–1790) je napovedal hitrost napredka z naslednjimi besedami: »Glede na to, s kolikimi akademijami znanosti je sedaj posejana Evropa, z vsemi inštrumenti in duhom preizkusa, ki jih te akademije imajo, bo napredek človeškega znanja zagotovo hiter in sledila bodo velika odkritja, o katerih se nam danes niti ne sanja. Postaja mi skorajda žal, da

sem se rodil tako kmalu, saj nimam te sreče, da bi vedel, kar bodo ljudje vedeli čez sto let» (Founders Online, 2019). Več kot očitno je, da se je njegova napoved uresničila. Jerry A. Coyne, velik navdušenec nad znanostjo in velik nasprotnik religije – v slovenščino imamo prevedeno njegovo knjigo *Faith vs. Fact (Verjeti ali vedeti)* –, se čudi, kaj vse je znanost odkrila za časa njegovega življenja: »V svojem življenju sem dočakal iztrebljenje črnih koz in otroške paralize, odkritje velikega poka, razvozlanje strukture DNK, sposobnost transplantacije organov, rekonstrukcijo velike dela evolucijske zgodovine življenja, osebne računalnike, pristanek človeka na Luni, potovanje z vesoljskim čolničkom, raziskovanje površine Marsa z robotskim vozilom, oploditev v epruveti, mobilno telefonijo, cepivo proti virusu HIV in identificiranje Higgsovega bozona – in to so samo stvari, ki so se zgodile po letu 1949« (Coyne 2018, 131). Glede na tako bliskovit napredek si res težko predstavljamo, kakšno bo stanje znanosti čez več 10^n let, če se je že v tako kratkem času zgodilo toliko. In koliko časa imamo?

Dejansko zelo veliko – v kozmološkem merilu je kratek čas napredka od začetka moderne dobe pa do danes zanemarljivo majhen, poleg tega je pred nami neznanska količina časa za nadaljnji razvoj. Mnogo ljudi si je v zgodovini že zastavilo vprašanje: Zakaj ni Bog Jezusa poslal na zemljo že prej? Zakaj šele tako pozno? Z vidika človeškega življenja se mogoče 13,7 milijarde let, kolikor je minilo od velikega poka, ter 300.000 let, ki so minila od nastanka modernega človeka (*Homo Sapiens*), zdi veliko. A vesolje je praktično šele v povojih in do njegovega konca je še zelo daleč. O usodi vesolja obstajajo različne teorije, vendar nobena ne napoveduje nič dobrega. Obstajajo trije glavni možni scenariji, pri čemer ključno vlogo igra t. i. temna snov. Prvi scenarij pravi, da se bo vesolje širilo vedno počasneje, vse dokler se ne bo ustavilo, čemur bo sledilo krčenje in ponovna zgostitev v eni neskončno majhni točki izjemne gostote. Potem bo nastal nov veliki pok. Po drugem scenariju se bo vesolje širilo v neskončnost in se pri tem ohlajalo, zaradi česar ga bo doletela toplotna smrt. Vesolje se bo namreč tako ohladilo, da bo vse obstalo. Za zdaj meritve kažejo, da je ta scenarij najbolj verjeten. Zadnji scenarij, ki ga podpirajo nedavna opazovanja, da se vesolje pospešeno širi, pa napoveduje, da bo vedno večja količina temne snovi, ki nastaja s prostorom, na koncu vesolje raztrgala oz. uničila. Vsi trije scenariji konec vesolja postavljajo v desetine, stotine ali celo tisočine milijard let, kar je za človeške razmere nepredstavljivo veliko časa (Glanz 2009).

Glede na osupljiv napredek znanosti in tehnologije v zadnjih desetletjih in neznansko količino časa, ki ga ima vesolje še pred seboj, je razumljivo sklepati, da bo človeštvo v bližnji in daljni prihodnosti zaradi hitrega razvoja znanosti in tehnologije lahko imelo na vesolje zelo velik vpliv, zaradi česar bo vedno lažje branilo stvarstvo pred uničenjem. S tehnologijo, ki jo imamo danes, bi morda že lahko celo obvarovali naš planet pred katastrofo, ki bi jo povzročil padec velikega meteorita na zemljo. To, kar je bila včasih znanstvena fantastika, je danes v marsikaterem primeru že realnost. Ideja Fjodorova o vlogi človeštva kot upravitelja vesolja se torej zdi precej realna, čeprav ne vemo, kje so meje znanstvenega in tehnološkega napredka. Ali bo človeštvo nekoč imelo na voljo znanje in tehnologijo, da bi

lahko preprečilo smrt veselja? Glede na to, da potencialno lahko že danes preprečimo uničenje našega planeta z asteroidom, zakaj bi torej vprašanje, nanašajoče se na čas, ki je neznansko oddaljen od današnjega, imeli za nerazumno ali morda celo nesmiselno?

5. Ali je transhumanizem Fjodorova v skladu z verskim izkustvom?

Vsekakor mora biti transhumanistična teologija, ki govori o človekovi vlogi kot o soodrešitelju sveta, skladna z verskim izkustvom. Navajamo dvojje v fenomenologiji dobro poznanih verskih izkustev, ki sta v skladu s teološko idejo Fjodorova, da je človek v Božjem načrtu upravljavec veselja. To sta izkustvo zavedanja lastnega obstoja in izkustvo odrešene eksistence.

Eksistencialisti pravijo, da je ena od najpomembnejših stvari, ki človeška bitja loči od drugih živih bitij, to, da se zavedamo svojega lastnega obstoja in se o njem celo sprašujemo. Tega izkustva živali nimajo. Eksistencialna filozofija tako podaja odgovor na vprašanje, kaj pomeni obstajati.

Kot prvo, obstajati za človeka pomeni zavedati se svojega obstoja. Eksistencialisti so ugotovili naslednje: »Ne le, da obstajamo, *razumemo, zavedamo se*, da obstajamo, zavedamo pa se tudi, da bo naš obstoj nekega dne končala smrt. Golo dejstvo našega obstoja je za nas pomembno; težko, morda celo nemogoče je, da bi do njega privzeli povsem nepristranski odnos« (McGrath 2014, 235). Ne le, da se zavedamo obstoja, zavedamo se tudi minljivosti (obstoja) prihodnjih rodov in minljivosti veselja kot takšnega, do česar smo ljudje prišli z znanstvenim raziskovanjem. Brez zavedanja nenehne grožnje smrti človek ne bi imel pravega motiva za izpopolnjevanje načinov, kako ji ubežati. Grožnja minljivosti in smrti je eno od gonil napredka. Versko izkustvo zavedanja lastne minljivosti lahko osmislimo – in se torej sklada – s teološko razlago, da je ena od nalog človeka, da brani sebe, druga bitja in veselje pred uničenjem oz. smrtjo. Če tega izkustva ne bi bilo, potem si ne moremo predstavljati, da bi Bog človeku to nalogo dal, saj je ne bi mogel izpolniti. Vizija človeka kot upravljavca veselja pri Fjodorovu je torej v skladu s človekovim izkustvom lastne minljivosti, ki nas žene v odkrivanje načinov, kako se je rešiti.

Kot drugo, za človeka obstajati pomeni izkušati svojo eksistenco kot odrešeno ali kot neodrešeno. Po Rudolfu Bultmannu Nova zaveza loči med neverujočo, neodrešeno eksistenco, ko človek ne priznava odvisnosti od Boga in misli, da je samozadosten, in verujočo, odrešeno eksistenco, ko se človek odreče varnosti, ki bi si jo ustvaril sam, in zaupa v Boga ter njegovo milost. Čeprav je cilj prizadevanj neodrešene eksistence dober, pa je sredstvo, torej zanašanje samo na lastne moči, neprimerno in zato vodi v vedno večjo ujetost v svet smrti in obupa. Znanstveniki ob raziskovanju sveta odkrivajo vseprisotno prigradnost stvarstva, ki ji ni videti konca kljub nenehnem znanstvenem napredku. Ne poznati konca oz. dna pa dejansko pomeni neobvladovanje stvarstva. Če skrivnostim narave ne moremo priti

do dna, je tudi ne moremo obvladovati, saj je cilj raziskovanja tudi obvladovanje. Brez teorije vsega smo nemočni. In nemoč vodi v obup. Če bi človek svojo eksistenco lahko izkušal samo kot neodrešeno, potem bi bila ideja človeka kot odgovornega upravljavca vesolja nesmiselna, saj bi bila že vnaprej propadel projekt, brez upanja na končni uspeh. Vendar lahko človek svojo eksistenco izkuša tudi kot odrešeno, to je utemeljeno na Božji milosti. Čeprav odrešeni človek še naprej živi v svetu, ni več od tega sveta (Jn 17,15-16; McGrath 2003, 188). Obstoj izkustva odrešene eksistence je v skladu s teološko idejo človeka kot odgovornega upravljavca Božjega stvarstva, saj si je težko predstavljati, da bi Bog takšno nalogo zaupal nekomu, ki se je sposoben zanašati samo na svoje moči in tako neprestano živi v dvomu in strahu. Bilo bi nesmiselno, da bi Bog zaupal to veliko, pomembno in odgovorno nalogo nekomu, ki ni človek upanja, saj svoje gotovosti ni zmožen utemeljiti na nečem, kar ni prigodno, minljivo, smrtno. Človek je lahko odgovoren upravljevec vesolja le, če zaupa v Božjo milost in v končno zmago dobrega. Transhumanizem Fjodorova je torej skladen tudi z verskim izkustvom odrešene eksistence, saj je to izkustvo v njegovi luči pričakovano.

Vidimo torej, da sta obe pomembni fenomenološki izkustvi, tako izkustvo lastne minljivosti kakor tudi izkustvo odrešene eksistence, v skladu z idejo človeka kot odgovornega upravljavca vesolja pri Fjodorovu, saj sta z njenega vidika pričakovana. S tem, ko sta pričakovana, pa sta za katoliško teologijo tudi sprejemljiva.

6. Sklep

Na podlagi analize skladnosti transhumanistične teologije pri Fjodorovu lahko trdimo, da je ta vsaj v tretji točki skladna z vsemi temeljnimi viri katoliške teologije. Vendar to ne pomeni, da je za katoliško občinstvo avtomatsko sprejemljiva. Narediti je treba zadnji korak, to je postaviti jo v okvir katoliške zmerne srednje poti.

Ena od temeljnih lastnosti krščanstva je njegova sposobnost, da zna udomačiti tuje filozofije, nauke in prakse, ki na prvi pogled z njim nimajo nič. O tem, kako se kristjanom ni treba bati ničesar, pričajo Jezusove besede, s katerimi je svojim učencem obljubljal imunost na vsakršno zlo: »Tiste pa, ki bodo sprejeli vero, bodo spremljala ta znamenja: v mojem imenu bodo izganjali demone, govorili nove jezike, z rokami dvigali kače, in če bodo kaj strupenega izpili, jim ne bo škodovalo« (Mr 16,17-18). Če Jezusovemu učencu ne morejo škodovati niti kače niti strupi, zakaj bi mu škodoval nauk, kot je transhumanizem Fjodorova? Ni razloga, da ne bi katoliška teologija posvojila tudi tega, seveda pod pogojem, da ga prej prilagodi svojim standardom. Najprej ga mora spremeniti v zmernejšo obliko.

Eden od elementov transhumanizma Fjodorova, ki je za katoliško teologijo nesprejemljiv, je idealizirana podoba človeka oz. pretiran optimizem glede človekovih zmožnosti. To je tudi njegov skupni imenovalec s komunizmom, ki je gojil – oz. ponekod po svetu še vedno goji – naivno idejo, da smo ljudje zmožni ustvariti popolno družbo brez nasilja in s popolnimi medsebojnimi odnosi, ki temeljijo na

nesebični solidarnosti, enakovrednosti in medsebojnem sodelovanju. Seveda za nastanek takšne popolne družbe potrebujemo popolnega človeka, ki je zmožen takšne popolne odnose ustvariti. Vendar se je v 20. stoletju ta idealizem v praksi izkazal za utopičnega, še več, za zelo nevarnega, saj je pahnil v smrt na milijone nedolžnih ljudi. Izkazalo se je, da je krščanski nauk o izvirnem grehu, to je nauk o človekovi ranjenosti oz. nepopolnosti, še kako resničen. Ta nauk nas uči, da popolna družba ni mogoča, ker človek ni moralno popolno bitje. Na sploh si katoliška teologija vedno prizadeva brzdati ekstreme in ubira zmerno srednjo pot med njimi. Kot je dejal pisatelj in teolog C. S. Lewis: »Ljudje, ki imajo preveč optimističen pogled na ta svet, bodo slej ko prej postali pesimisti; ljudje, ki so do sveta vedno do neke mere zadržani oz. kritični, imajo pogoje, da sčasoma postanejo optimisti« (1970, 52). Da je to res, nam je pokazala zgodovina sama.

Vendar pa krščanski nauk o izvirnem grehu ne svari samo pred utopično idejo moralno popolne družbe, ampak tudi pred utopično idejo, da bomo nekoč imeli v posesti vso resnico o sebi in tem svetu. Posledice izvirnega greha namreč niso prizadele zgolj moralne dimenzije človeka, ampak tudi noetične. Vendar se katoliški nauk tudi v tem primeru ekstremnim stališčem izogne. Katekizem katoliške Cerkve v nasprotju z nekaterimi protestantskimi nauki pravi, da »človeška narava ni povsem pokvarjena: ranjena je v svojih lastnih naravnih močeh; podvržena nevednosti, trpljenju in gospostvu smrti; in nagnjena h grehu« (tč. 405). Nevednost pomeni nepopolno posedovanje resnice. Janez Pavel II. je v tem duhu v svoji okrožnici Vera in razum opozoril, da nam resnica ni dana neposredno, ampak preko njenih izrazov, ki »nosijo pečat zgodovine in so, še več, delo človeškega razuma, katerega je ranil in oslabil greh« (FR, tč. 51). Ne samo torej, da je vse naše vedenje zgodovinsko in kulturno pogojeno, ampak je nepopolno tudi zato, ker ima razum zaradi svoje ranjenosti svoje omejitve.

Katoliški nauk nas torej opozarja, naj bomo v vsem zmerni optimisti, ne samo v zadevah morale narave, ampak tudi v noetičnih sposobnostih našega razuma, da doseže resnico. V tem duhu lahko tudi vizijo Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova označimo za pretirano optimistično.

S tem, ko smo jo označili za pretirano optimistično, je nikakor nismo razglasili za utopično. Vsekakor lahko rečemo, da je optimizem Fjodorova glede človekove vloge Božjega sodelavca do neke mere upravičen, kar smo se trudili v tej razpravi tudi pokazati. Izkazalo se je, da ne le, da nam Sveto pismo in katoliško cerkveno učiteljstvo nalagata dolžnost oz. odgovornost do stvarstva, da zanj skrbimo in ga branimo pred uničenjem, temveč, da je teološka ideja človeka kot oskrbnika Božjega stvarstva z razumskega in izkustvenega vidika popolnoma sprejemljiva. Še več – celo koristna. Človeštvo namreč potrebuje sanje, ki ga ženejo naprej. Ideja napredka je v človeško družbo vnesla velik optimizem. Če človeštvo ob odkritju temačne usode vesolja noče zapasti v eksistencialno krizo, mora gojiti upanje, da bomo ljudje nekoč morda lahko katastrofo uničenja preprečili.

Seveda se je pri tem treba zavedati, da je najbolj pomembna izjava, ki jo je treba gojiti tako v znanosti kakor tudi v veri: »Ne vem!« Ta preprost kratek stavek nas

pomaga obvarovati pred utopičnim idealizmom, ki je lahko zelo nevaren. V tej razpravi zagovarjamo srednjo pot med obupom in utopičnim idealizmom, kajti oba imata uničujoče posledice, kar številni zgodovinski dogodki tudi dokazujejo. Človeštvu je treba po eni strani pustiti, da sanja o svetli prihodnosti, po drugi strani pa je treba tudi brzdati pretiran optimizem, v katerega lahko hitro zapade. Najbolj nazoren primer za to je zagotovo komunizem. Katoliška Cerkev zavrača tako komunizem kot tudi njegovo antitezo v obliki liberalnega kapitalizma, ki se vse premalo ozira na dobrobit posameznika, in zagovarja srednjo pot – to je socialno državo.

Enak pristop predlagamo tudi za transhumanizem, ki predstavlja rdečo nit te razprave. Vizija transhumanizma pri Fjodorovu, v kateri napredek človeku omogoča neslutene zmožnosti upravljanja vesolja, nam sicer daje upanje na srečno prihodnost. Vendar moramo to idejo prizemljiti, saj bomo sicer prej ko slej razočarani. Komunizem je s svojo teorijo idealne družbe razočaral mnoge. Prepričani smo, da je glavna naloga katoliške teologije, da prepreči, da bi nas razočaral še transhumanizem. Ta torej nikakor ne sme postati ideologija, ampak mora ostati v mejah zmernega optimizma. To pa je še vedno dovolj, da ohranimo njegov eksistencialni pomen za človeštvo. Ne samo, da nas motivira pri prizadevanju za boljši svet, ampak nas med seboj tudi povezuje. Fjodorov je bil prepričan, da se mora človeštvo združiti v skupni stvari obujanja mrtvih in upravljanja vesolja, ki naj bi ju omogočila znanost. Čeprav so njegovi trashumanistični cilji do neke mere utopični, pa nam sodobna mednarodna prizadevanja za preprečitev ekoloških katastrof – na primer vse bolj očitnih posledic globalnega segrevanja –, ki so skupen projekt sicer razdrobljenih in sprtih držav, kažejo, da je imel Fjodorov v nečem prav: ljudje potrebujemo vsaj kakšen skupni projekt – in iskanje načina za odgovorno upravljanje s stvarstvom (ki vključuje tudi zaščito pred katastrofami), ki ga spodbuja sodobni transhumanizem, danes postaja nekaj konkretnega, kar lahko vsak dan zasledimo tudi v medijih.

Smisel transhumanizma je torej v tem, da ostane v službi odgovornega ravnanja s stvarstvom. Paziti moramo le, da bo ostal v duhu zmernega optimizma. In če nas je strah, da bo človek pri tej odgovorni in zahtevni nalogi naredil kakšno veliko neumnost, si priključimo v spomin, da se nič na tem svetu ne zgodi brez Božje previdnosti.

Kratice

- CA** – Janez Pavel II. 1991. Ob stoletnici [Centesimus Annus].
- CV** – Benedikt XVI. 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate].
- FR** – Janez Pavel II. 1999. Vera in razum [Fides et ratio].
- LE** – Janez Pavel II. 1981. O človeškem delu [Laborem exercens].
- PP** – Pavel VI. 1967. O delu za razvoj narodov [Populorum progressio].

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. World Day of Peace. 1. januar. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- —. 2010. Address to Diplomatic Corps. 11. januar. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Clay, Eugene.** 2005. Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition. V: Hava Tirosch-Samuelson in Kenneth L. Mossman, ur. *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*, 15–180. Oxford: Peter Lang.
- Coyne, Jerry A.** 2018. Verjeti ali vedeti: Zakaj sta znanost in religija nezdržljivi. Prev. Sandi Kodrič. Ljubljana: UMco.
- Founders Online.** 2019. From Benjamin Franklin to Joseph Banks. National Archives. <https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-40-02-0236> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Frančiček.** 2013. Audience with Representatives of the Churches and Ecclesial Communities and of the Different Religions. 20. marec. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Fukuyama, Francis.** 2004. Transhumanism: Symposium on the World's Most Dangerous Ideas. *Foreign Policy*, Sept./Oct. <https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Glanz, James.** 2009. Astronomy and Cosmology: Big Bang Theory and Modern Cosmology. Encyclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/science/science-magazines/astronomy-and-cosmology-big-bang-theory-and-modern-cosmology> (pridobljeno 5.9.2019).
- Lewis, C. S.** 1970. Answers to Questions on Christianity. V: *God in the Dock*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- McGrath, Alister.** 2003. *A Scientific Theology*. Zv. 3, *Theory*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- —. 2014. *Vodnik po krščanski teologiji*. Zv. 1. Prev. Aleš Maver. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Porter, Allen.** 2017. Bioethics and Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy* 42, št. 3:237–260.
- The Columbia River Watershed: Caring for Creation and the Common Good.** 2001. An International Pastoral Letter by the Catholic Bishops of the Region. https://wacatholics.org/_ui/img/files/colrvr-e.pdf (pridobljeno 5. 9. 2019).
- The United States Catholic Conference.** 1991. Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on Environment in Light of Catholic Social Teaching. A Pastoral Statement. 14. november. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/renewing-the-earth.cfm> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- The United States Conference of Catholic Bishops.** 2001. Global Climate Change: A Plea for Dialogue Prudence and the Common Good. A Statement. 15. junij. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm> (pridobljeno 5. 9. 2019).

*Mari Jože Osredkar***Religija kot izziv za transhumanizem***Religion as a Challenge for Transhumanism*

Povzetek: V razpravi najprej pokažemo, da sprejetje omejenosti in odpoved samemu sebi vodi k polnosti življenja. Religije najprej vernikom zapovedujejo naj sprejmejo naravne omejenosti. Potem pa jih vzpodbujajo k dodatnim odpovedovanjem. S tem nam kažejo, da odpoved človeku koristi za kvaliteto njegovega življenja. Religije se kažejo v odnosu do transhumanizma kot popolno nasprotje. Verstva namreč učijo, da omejitve ne zmanjšujejo kvalitete človekovega življenja kot uči transhumanizem, prav nasprotno, sprejetje omejenosti omogoča preseganje biološkega življenja.

Ključne besede: transhumanizem, religija, evangelij, odpoved, življenje v obilju

Abstract: In our discussion, we show first that accepting limitations and being in self-denial is the path to the fullness of life. Religions initially inform members to accept their natural limitations. In addition, they later encourage them to self-impose additional limitations. The goal here is that resignation is beneficial for the person, for his quality of life. In relation to Transhumanism, religions thus show the paradox. Religious doctrines reveal that there are not limitations that diminish the quality of life, as Transhumanism teaches, but on the contrary, the acceptance of limitations makes it possible to overcome natural life.

Keywords: Transhumanism, religion, Gospel, resignation, life in its fullness

1. Uvod

Transhumanizem je filozofsko, kulturno in znanstveno gibanje, ki temelji na prepričanju, da bo v prihodnosti mogoče z uporabo znanosti in tehnologije preseči naravne omejitve človeka (Haukeller). Fereidoun M. Esfandiary je v Belgiji rojen profesor iranskih korenin, ki je leta 1989 opozoril nase s knjigo *Are you a Transhuman?* (Esfandiary) Kot futurist je v 60-ih letih prejšnjega stoletja učil »new concepts of the human«. Njegovo učenje je postavilo intelektualno podlago za britanskega filozofa Maxa Morea, da je leta 1990 začel artikulirati načela transhumanizma kot futuristične filozofije in v Kaliforniji organizirati izobražence, ki so kasneje ustanovili svetovno transhumanistično gibanje (More 2013).

Res je, da znanost in medicina napredujeta ter omogočata človeku daljše in bolj zdravo življenje. Prav je tako! Vendar dolžina življenja in zdravje sama po sebi še nista zagotovilo za srečno življenje. Samomori se dogajajo v družbah izobilja. Zato moramo pri ovrednotenju omenjenega filozofskega gibanja upoštevati, da človekov cilj še zdaleč ni le dolgo bivanje brez težav v zemeljskem življenju. Ideje transhumanizma namreč izpostavljajo preseganje človekovih »naravnih omejitev« kot končni cilj človekovega bivanja. Ravno v tej točki pa se s tem gibanjem ne strinjamo.

Transhumanizem spominja na neko propadlo ideologijo, ki se je v vzhodni Evropi in Jugoslaviji v letih po drugi svetovni vojni v šolah začela poučevati sistematično in je napovedovala, da bo z napredkom znanosti religija s sveta popolnoma izginila. Ker religija poudarja človekovo omejenost in človeku odpovedovanje celo zapoveduje, je komunistična ideologija v znamenje nasprotovanja veri obljubljala, da naj bi znanost človeku omogočila praktično vse, česar si bo zaželel – in da ne bo več potrebno Boga prositi za »drobtinice«. Komunisti so izhajali iz predpostavke, da ljudje verujejo v nadnaravo, ker si ne znajo razložiti pojavov v naravi. »Ko bo znanost razložila vse, kar se dogaja v naravi, verovanje in religija ne bosta več potrebna«, so trdili. Njihovih »futurabilij« danes nihče več ne zagovarja, ker je čas pokazal dvoje. Najprej – znanost vsega nikoli ne bo mogla razložiti. Drugič pa, da čim bolj poznamo naravne zakone, tem bolj je ljudem jasno, da verjetno mora obstajati Stvarnik narave oz. da nad naravo obstaja nadnarava. Tudi sociologi so priznali, da so se sredi prejšnjega stoletja zmotili, ko so religiji napovedovali zaton. Vse kaže, da se danes človeštvo zaveda, kako je sodobna družba prepletena z religijo. Nikoli se v civilni javnosti namreč ni toliko razpravljalo in razmišljalo o religiji in verovanju, kot se danes.

Transhumanizem sicer obstoja nadnaravnega sveta ne zanika in ga ne moremo enačiti s komunistično ideologijo, napoveduje pa, da človek ne bo več neozdravljivo bolan in ne bo več trepetal pred smrtjo. To naj bi mu uspelo s pomočjo razuma in znanosti. Bog tu ne bo imel vloge. Ob razmisleku o teh napovedih vse bolj postaja jasno, da se tudi transhumanizem naslanja zgolj na človekove sposobnosti in tako stoji na enako vprašljivih temeljih kot komunizem. Po mnenju transhumanizma sodobni razvoj znanosti in tehnologij širi in celo ruši meje tradicionalnega razumevanja, ki je človeka omejevalo na področje »človeške narave«, za katero so med drugim značilni tudi negativni pojavi staranja, trpljenja, različnih kognitivnih pomanjkljivosti in omejenosti na planet Zemlja. Predvsem pa se zaustavljamo ob napovedi transhumanizma, da se bo človek osvobodil svoje omejenosti. Mi smo nasprotno prepričani, da če bi človek uspel preseči svoje naravne omejitve, potem ne bi bil več človek. Človeka namreč opredeljujejo naravne omejitve. Še več, omejitve ga tudi rešujejo oz. mu kot človeku omogočajo preživeti. Teza, ki jo postavljamo, je torej ta, da človek za ohranjanje svoje človeške eksistence omejitve nujno potrebuje. Utemeljili jo bomo na različnih religijskih naukih o odrešenju, predvsem na evangeliju.

Prispevek smo najprej želeli nasloviti Transhumanizem kot izziv za krščanstvo. Ko pa smo začeli misel razvijati, nam je vse bolj postajalo jasno, da transhumanizem za krščanstvo nikakor ne more biti izziv, ker se kristjani z njim sploh ne ukvar-

jajo, vsaj resno ne, ker za to niti ni povoda. Zato je bolj primerno reči, da je religija izziv za transhumanizem. Če želijo pripadniki transhumanizma nadaljevati s svojim načinom razmišljanja oz. razvijati nov koncept človeka, bodo trčili na resne protiarumente v religijah, predvsem v krščanskem evangelijskem nauku. Evangelijska antropologija namreč predpostavlja omejenost, predvsem naravno omejenost, kot temeljni element človeške narave. Zato religije in evangelij človeka na poseben način vabijo, da omejenosti, ki so mu dane »po naravi«, sprejme in da si poleg tega še sam prostovoljno nalaga dodatne. To v religijskih jezikih imenujemo odpoved oz. post. Prav to pa je v nasprotju s transhumanistično napovedjo, da bo človek s pomočjo znanosti nekoč svoje naravne omejitve povsem presegel. V predstavah pomena odpovedi v posameznih religijah bomo izpostavljali namen in smisel odpovedovanja in posta.

2. Sprejemanje naravne omejenosti v religijskih tradicijah na indijski podcelini

V indijskih religijah imata odpoved in post zelo pomembno mesto. Asketi se odločajo za radikalne odpovedi. Izvor askeze moramo iskati v davni preteklosti. *Rigveda* (XV. stoletje pred Kristusom) že omenja različne kategorije asketov: *kešin* (»zaraščeni«), *yati* (»urejeni«), *vratya* (»ki so naredili zaobljubo«), *muni* (»tisti, ki so tiho«) itd. Vsem tem je skupno, da prakticirajo celo vrsto spokornih vaj, kot so na primer dolg post, odrekanje spanju, pokončno stanje na eni nogi, navajanje na neznosno vročino ali na leden mraz, ohranjanje tišine, obvladovanje dihanja itd. V filozofskih in religijskih naukih klasične dobe prepoznamo dvojni namen askeze: podaljšati blaženo stanje mističnega ali gnostičnega spoznanja, za katero se predpostavlja, da je sposobno asketa odtegniti iz kroga ponovnih rojevanj (*samsara*); drugi namen je pridobitev magičnih moči, ki v tem življenju omogočijo neskončni užitek. Vsekakor je to, kar je v indijskih religijah pojmovano kot polnost življenja, dosegljivo z askezo (Renou 1951).

Prvi namen, »intelektualni«, predstavljajo šole kot npr. samkhya in vedanta. Ta pot predpostavlja začetno ločitev od sveta: »tisti, ki se odpove« (*sannyasin*), zapusti svoje imetje, družino, kasto in celo svoje ime, da se popolnoma posveti iskanju absolutnega odrešenja (*mokša*). Pripadniki teh šol so izbrani iz visokih kast, predvsem iz vrst brahmanov. Njihova družbena ureditev je različna. Obstajajo samotarji, ki vedno ostajajo na istem kraju, ali popotni samotarji. Asketi lahko živijo tudi v skupinah, ki prebivajo v velikih samostanih. Najpogostejši način ureditve je gozdno ali primestno prebivališče majhnega števila učencev, ki živijo, delajo in se učijo ob učitelju. Čeprav je njihov način življenja praviloma zelo strog (nobenega osebnega premoženja, vegetarijansko prehranjevanje, načeloma prosjačenje), ti brahmanski odpovedniki ne težijo k uporabi fizičnih strogosti. Njihova prva naloga je študij filozofskih besedil njihove ločine in predvsem stalno premišljevanje Upanišade, Bhagavadgite itd. Klasična joga (*yoga-sutra*) zahteva odpoved in disciplino: ne kradi, govori vedno resnico, bodi spolno vzdržan itd. Te zapovedi

niso nič drugega kot predpogoji, ki jih je potrebno izpolniti, fizična askeza (ustrezna drža in kontrola dihanja) pa služi le pripravi na napore meditacije in obvladovanje duha (Zaehner 1961).

Drugi namen je mogoče prepoznati pri pojavu *sadhu* (svetih mož). Ti so običajno slabše izobraženi, bolj kot za meditacijo se navdušujejo nad praktičnimi sporskornimi vajami. Večinoma so pripadniki *shivites*, so pa razdeljeni v več ločin. Za pripadnike *hatha-yoga* ali »joge nasilnega napora« je pomembna »akrobatska« drža s psihološkimi efekti. Veliko vlogo igrajo slikovite vaje zadrževanja diha. To je zanimiva oblika askeze, ki je v okolju *shivaites* prisotna od antike –od ljudstva *Paśupata* do sedanjega ljudstva *Aghorapanthi*. Njeno bistvo je sistematično iskanje asketovega ponižanja z »rokovanjem« z odvratnostjo, npr. z iztrebki ali mrtvimi trupli (Zaehner 1961).

Vzporedno s tem bogatim razvojem tehnik obvladovanja telesa in duha v hinduizmu sta dve »krivoverski« gibanji, džainizem¹ in budizem, razvili lastno zamisel o askezi. Razlikujeta se po praksi menihov, ki so se zaobljubili (načeloma se obljube lahko prekinejo) in so podvrženi samostanskemu redu. V obeh religijah laiki menihe materialno podpirajo, menihi pa jih duhovno vodijo. Džainizem je poznan po nauku nenasilja. Ta religija ima začetke v šestem stoletju pred Kristusom, ko je Mahavira, Budov sodobnik, zavrnil verovanje brahmanov in se odločil za ateizem² učiteljev brez imetja. Džainizem vstopa v stik s svetim preko pravila: »Živi, pusti živeti in imej rad vse ter vsem služi.« Z besedo »vse« razumejo vso naravo, človeka, živali, rastline in tudi zemljo, vodo, zrak. Bistvo vsakega bitja je duša (*jiva*), ki je tesno povezana z materialnim telesom. Duša pripada Absolutnemu in predstavlja večnost v materialnem svetu. Zato se trudi za osvoboditev od materialnega telesa, da bi se združila z Absolutnim. Človek lahko doseže odrešenje s tem, da osvobodi svojo dušo, da prekine njeno navezanost na snovni svet; kakor se prereže novorojenčkova popkovina, da lahko otrok zaživi samostojno. Vse to se skuša doseči s strogim spoštovanjem pravila nenasilja (*ahimsa*) in z osebno nalogo, ki ima za cilj zaznavo resničnosti večnega vesolja. Le z osebnim naporom je možno doseči karmo in se rešiti večnega kroga, v katerem je duša ujeta v materijo. Človek se bo rešil kroga ponovnega rojevanja in se zlił z Absolutnim, ko se bo osvobodil vsake navezanosti in bo popolnoma izpolnjeval zapoved *ahimsa*, to je nenasilje do vseh stvari. Taka je pot osvoboditve (Herbert 1975).

Džainizem se je vedno kazal strožji od budizma. Strogost prihaja do izraza predvsem pri menihih *digambara*,³ ki petim klasičnim zaobljubam (nenasilje, resnico-

¹ Džainisti so po velikosti šesta verska skupnost v Indiji; po hinduistih, muslimanih, katoličanih, sikih in budistih. Za njimi so parsi in judje. Podatki o številu džainistov so zelo različni: od 3 do 10 milijonov vernikov, ki večinoma živijo v Indiji.

² Ne obstaja en Bog ali več bogov stvarnikov vesolja. Namesto tega prepričanja je predlagana znanstvena razlaga začetka vesolja, ki je večno in ni ustvarjeno. Bog ni osebni, temveč je življenjsko bistvo, ki oblikuje vsako posamezno bitje neskončnega vesolja.

³ Leta 79 pred Kr. se je džainizem razdelil na dve veliki šoli: Digambara in Svetambara. Med leti 100 in 800 po Kr. so bili v obeh skupnostih napisani številni sveti teksti. Nekaj skupnih tekstov so uskladili šele v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja.

ljubnost, poštenost, čistost in ubožstvo) in obveznosti beračenja za hrano dodajajo še obveznost golote. Še vrsto neprijetnosti (piki insektov, osorna zavrnitev ipd.) morajo ti menihi potrpežljivo prenašati brez godrnjanja. Prišteti moramo še občasno odrekanje hrani in pijači. Za digambare je najpopolnejši dokaz spoštovanja vsake oblike življenja darovanje svojega lastnega življenja. Laiki, menihi in asketi so strogi vegetarijanci. Zaradi industrializacije in izkoriščanja živali so džainisti še bolj poostрили nauk in odsvetujejo vso hrano, ki je živalskega izvora (mleko, jajca), ker da izvira iz mučenja živali. Kdor jé hrano, ki je rezultat nasilja in umorov, je sodeloval pri njih. To pa moti dušni napredek in ovira nematerialno telo, da bi se očistilo in okrepiło. Naravna dieta, preprosta in nenasilna, je nujno potrebna za uspeh tehnik meditiranja in koncentracije. Najpogumnejši se odločijo za popolno odpoved hrani in pijači, dokler zaradi izčrpanosti ne umrejo (*samlekhana*). Gladovne stavke, za katere se v sodobnem svetu nekateri odločajo iz političnih ali drugih interesov, so samo druga oblika te prakse. Svetambara pa so v belo oblečeni menihi, ki imajo le lonček za miloščino – ter hrano in vodo, metlo, palico iz zelo starega lesa (da ne bi slučajno vseboval kakšnega živega bitja) in robček, s katerim si prekrivajo usta. Svetambara so moški ali ženske, te so celo številčnejše do moških (Herbert 1975).

Budizem je medtem zmernejši – tako kot ustanovitelj, ki je svojo religiozno pot začel z izjemno strogostjo, pozneje pa spoznal, da je to ulica brez izhoda, in izbral »srednjo pot« med laksizmom in samotrpinčenjem, ki lahko pripelje do prebujenja in do nirvane. Zato v budističnih samostanih, kjer je najpomembnejša kultura prebuditvenih tehnik, nasilne askeze ne najdemo (razen morda v Tibetu).

3. Pomen odpovedi v islamu

Koran muslimanom prepoveduje uživanje naslednje hrane in pijače: alkohola, svinjine, mesa mesojedih živali, mesa živali, ki jim niso prerezali vratu, mesa dvoživk ali plazilcev, kot sta žaba ali krokodil, priporočeno pa se je izogibati tudi uživanju koristnih živali, kot sta npr. osel ali konj. Sicer pa morajo biti živali, katerih meso bo musliman zaužil, ubite tako, da so obrnjene proti Mekki, kri pa jim mora odteči. Meso je tako *halal*. Poleg tega muslimani obhajajo še poseben »postni čas«. Eden izmed petih stebrov islama je post (*siyam*), ki ga muslimani prakticirajo v mesecu ramadanu⁴. Post v mesecu ramadanu predpisuje Koran. V 2. suri, 183. vrstici piše: »O verniki! Predpisali smo vam post (Al-Siyam)...«

Cilj vsakega muslimana je, da bi ugajal Bogu in dosegel nebesa. Ugajati Bogu pomeni ljubiti ga, se ga bati in ga ubogati. Zgoraj napisana vrstica iz Korana kaže, da je post obveznost za vsakega muslimana, ko doseže določeno starost in se je sposoben postiti. Zato oseba, ki ve, da se mora postiti, in bi se lahko, pa tega ne stori, prostovoljno greši. To lahko sklepamo iz 182. vrstice 2. sure, kjer beremo: »Torej, kdorkoli izmed vas je prisoten v tem mesecu, naj se posti.« Tako je prvi razlog muslimanovega posta pokorščina Bogu (Nasr 1989).

⁴ Ramadan (ali ramazan) je deveti mesec v muslimanskem letu.

Post je v islamu zelo strog in veže vernike od pubertete naprej. Med svetim postnim mesecem muslimani med sončnim vzhodom (ko se lahko razloči belo nit od črne) in sončnim zahodom ne smejo jesti, piti in kaditi. Podnevi je prepovedano tudi spolno občevanje. Vsak vernik se mora v svojem srcu odločiti, da se bo postil, in poiskati mora namen, ki ga potrdi z besedami in s svojimi deli. Poleg tega se mora vernik truditi, da bi bil boljši, kot je običajno, predvsem na moralnem področju. V državah, kjer so muslimani večinsko prebivalstvo (npr. Savdska Arabija, Egipt ali Turčija), življenje čez dan kar zamre in zares oživi šele po sončnem zahodu. Od posta so izvzeti mladoletni, nosečnice, bolniki, popotniki, vojaki in težki fizični delavci, ki lahko post prestavijo na kakšen drug čas v letu. Post je lahko prekinjen tudi zaradi sprejema infuzije s hranljivimi snovmi (ta dan se verniku ne šteje kot postni dan, zato ga mora v primernem času nadomestiti) ali transfuzije, zaradi slabosti ali bolezni (Pašič).

4. Post v judovstvu

Judje se postijo za praznik dneva sprave (*Yom Kipur*), ki velja za najsvetejši dan v judovskem verskem koledarju. Je zaključek spokornega obdobja, ki se začne na praznik novega leta. Na ta dan molijo, javno priznavajo grehe in se postijo. Pobožen Jud se posti od sončnega zahoda na predvečer praznika do sončnega zahoda praznika. Ob sklepu dneva se počuti duhovno prerojenega. Najbolj pobožni Judje se postijo tudi ob ponedeljkih in četrtnih. Mojzes se je namreč v četrtek povzpел na goro Sinaj, čez 40 dni pa se je v ponedeljek z gore vrnil in prinesel s seboj tablo postave. Prav z Mojzesom v judovstvo vstopijo predpisi. Za Jude je post verska vaja, pri kateri se človek ob določenem času vzdrži hrane in pijače. Jud se posti, da bi npr. od Boga prejel odpuščanje za težak greh: »Ko je Aháb slišal te besede, si je pretrgal oblačila, si nadel raševino na golo telo in se postil, spal v raševini in hodil potr« (1 Kr 21,27). Ali da bi se pripravil na prejem Božjega razodetja: »Bil je tam pri Gospodu štirideset dni in štirideset noči; ni jedel kruha in ni pil vode. Napisal je na plošči besede zaveze, deset besed« (2 Mz 34,28). Ali iz žalosti nad kakšno nesrečo v družini ali ljudstvu – kralj David se je denimo postil, da bi pomagal svojemu sinu, ki je umiral: »David je zaradi dečka prosil Boga; strogo se je postil« (2 Sam 12,16). Ko so ga služabniki vprašali, zakaj to dela, je pojasnil: »Dokler je bil otrok živ, sem se postil in jokal, kajti rekel sem: kdo ve, ali se me Gospod ne usmili in otrok ostane pri življenju?« (12, 22). S postom je želel pokazati svojo vdanost Bogu in se mu prikupiti, da bi ga uslišal. Vernik se posti tudi, da bi pri Bogu dosegel konec kakšne katastrofe:

»Tudi zdaj, govori Gospod, se obrnite k meni z vsem svojim srcem, s postom, z jokom in žalovanjem; pretrgajte svoja srca, ne svojih oblačil. Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu, kajti milostljiv je in usmiljen, počasen v jezi in bogat v dobroti in se kesa hudega. Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blagoslov, jedilno in pitno daritev za Gospoda, vašega Boga. Zatrobite v rog na Sionu, posvetite post, oznanite slovesen shod,

zberite ljudstvo! Posvetite shod, pridružite starčke, zberite otročiče in dojenčke na prsih, naj pride ženin iz svoje sobe in nevesta iz svoje spalnice. Med lopo in oltarjem naj jokajo duhovniki, Gospodovi služabniki. Rekó naj: »Prizanesi, Gospod, svojemu ljudstvu, ne daj svoje dediščine v zasramovanje, da bi jim vladali narodi. Zakaj bi rekli med narodi: »Kje je njihov Bog?« (Jl 2, 12-17)

Ali pred prevzemom kakšne težke naloge in da bi dosegel milost, ki je potrebna za izvršitev določenega poslanstva: »Takrat so se napotili vsi Izraelovi sinovi in vse ljudstvo in prišli v Betel. Jokali so in ostali tam pred Gospodom. Ta dan so se postili do večera in darovali Gospodu žgalne in mirovne daritve« (Sod 20,26). S svojim postom človek po eni strani izraža, da mora biti zase hvaležen Stvarniku; da ima njegovo usodo pravzaprav v rokah Bog. Po drugi strani hoče verni človek s svojo molitvijo in postom vplivati na Boga, hoče ga k nečemu pripraviti in od nje ga nekaj doseči. To predstavo bi lahko imenovali magična, ker starozavezno postno prakso obvladuje v veliki meri: Jahveja je treba pomiriti ali potolažiti, nevarnosti in katastrofe je treba odvrniti. Proti takemu razumevanju posta pa ostro nastopa preroška kritika bogoslužja: »Pobožni mislijo, da mora Bog upoštevati njihov post« (Iz 58,3). Toda Bog ne gleda na to, ali kdo upogiba svojo glavo in leži na raševniku in pepelu. To ni post. Post pomeni raztrgati krivične sponе, osvoboditi tlačene, sprejeti trpinčene, lačnim dajati kruha in brezdomcem streho (58,6-8). Post pomeni spopasti se s tisko brata in mu biti na voljo. Vernik se v judovstvu skratka posti zato, da bi Boga prepričal v kaj ali da bi od Njega kaj dobil v zamenjavo. Lahko bi dejali, da je post sredstvo ali pot za doseg določenega cilja (Green 1989).

5. Evangeljski nauk o odpovedi

V evangeliju beremo, da se je Jezus 40 dni in noči postil v puščavi. Čeprav ni točno zapisano, kakšen je njegov post bil, si lahko predstavljamo, da se je postil kakor Janez Krstnik, ki je »jedel kobilice in divji med« (Mr 1,6). Če je torej tudi Jezus štirideset dni jedel le kobilice in divji med (predpostavljamo seveda, da je pil vodo), je bil lahko po tem obdobju zares lačen, kakor pravi evangelist (Mt 4,2). Prvi kristjani so posnemali Kristusov 40-dnevni post v puščavi, zato je bil postni čas posvečen odrekanju in spokornosti. Katoliška cerkev obhaja post od pepelnice srede do velike noči. V postnem času je na pepelnico in na veliki petek strogi post, ko se mora odrasel vernik vzdržati mesa in se lahko do siteda naje samo enkrat na dan. Druge petke v postnem času se mora vzdržati mesa. Vendar zdržek od mesa in druge hrane ni bistvo krščanskega posta. Bistvo je v odpovedi. To je Jezus sam povedal svojim učencem: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (Mt 16, 24). Z odpovedovanjem postajamo duhovno močnejši, bolj sposobni urediti medčloveške odnose, odpuščati, prizanašati in premagovati najrazličnejše slabosti. Vsi vemo, kako težko je premagati zagledanost vase, kako težko se je odpovedati slabemu. Kristus pravi: »Beditе in molіte, da ne pridete v skušnjavo! Duh je sicer voljan, a meso je slabotno« (26,41). In »meso«

lahko okrepimo ravno s postno vajo. Izkušnja nas uči, da ima slepi pogosto boljši spomin od videčega in da so pri slepih bolj razvita druga čutila. Povejmo drugače: če se nekatere sposobnosti ne uporabljajo, lahko pripomorejo k ojačanju drugih. Popolnoma enako se dogaja pri odnosu med človekovim telesom in duhom. Drevo, ki ga obrežemo, obrodi več cvetov in sadov. Ko se torej postimo, postaja naša vest bolj občutljiva za zlo in zato lažje premagujemo slabo. Nekaj pa je pojmovanju posta v krščanstvu lastno: post je izraz vernikove osebne povezanosti z Bogom. To misel lahko izpeljemo iz naslednjih citatov: »Kadar se postite, se ne držite čemer-no kakor hinavci; kazijo namreč svoje obraze, da pokažejo ljudem, kako se postijo. Resnično, povem vam: Dobili so svoje plačilo. Kadar pa se ti postiš, si pomazili glavo in umij obraz. Tako ne boš pokazal ljudem, da se postiš, ampak svojemu Očetu, ki je na skritem. In tvoj Oče, ki vidi na skritem, ti bo povrnil« (Mt 6,16). Za kristjane namreč post pomeni veliko več kot terapija za telesno zdravje, za boljše počutje in duhovno okrepitev. Za kristjana je post je tudi »odsotnost ženina« – Kristusa in zato je post tesno povezan s hrepenenjem po Kristusu. Postimo se zato, ker je bil Kristus od nas vzet, mi pa z Njim tako ohranjamo povezanost. Post torej postane izraz vernikovega odnosa do Kristusa. Če je prava ljubezen tista, ki ne »pozna računice«, ki je zastojna, potem tudi kristjanov odnos do Boga ne more biti preprosti »daj-dam« (postim se zato, da bom zdrav, da bom duhovno močnejši in da me bo Bog sprejel v nebesa). Kdor sprejme Kristusovo odsotnost (»ko bo ženin od njih vzet, takrat se bodo postili«) in po njem hrepeni, ta ve, da postiti se pomeni hrepeneti po Odrešeniku.⁵ To je »novo vino, ki se daje v nove mehove«. To ni post za zdravje ali za duhovno okrepitev. To je post izničenja: »Kdor bo skušal življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa ga zaradi mene izgubi, ga bo rešil« (Mt 16, 25), pravi Jezus. Vernik bo šel prostovoljno »v puščavo« in se bo postil brez raču-nice, brez čakanja na rezultate. Preprosto zato, ker je post izraz njegove poveza-nosti z Bogom. In ta povezanost zadostuje.

6. Človekova omejenost kot blagoslov

Ogledali smo si, kako indijske religije, islam, judovstvo in krščanstvo vernikom po-stavljajo omejitve oz. z zapovedjo posta »naravnim omejitvam«, kot so bolezni, nepopolnost in smrt, dodajajo še »prostovoljne odpovedi«. Čemu? Namen religij je s priporočanjem odpovedi vernikom omogočati »polnost življenja«. Če se osre-dotočimo samo na krščanstvo, vidimo, da Kristus pravi, da je prišel, da bi ljudje imeli življenje v obilju. Pot do življenja v obilju pa je odpoved samemu sebi in križ, ki ga mora vsak njegov učenec vzeti na rame. Njegov nauk je jasen: kdor želi najti življenje v polnosti, se mora življenju odpovedati. V smislu teze, ki smo jo postavili na začetku tega prispevka: človek za ohranjanje svojega bivanja potrebuje omejitve. Ob sprejemanju te logike torej transhumanizem v želji po preseganju naravnih ome-jitev človeku kvaliteto življenja manjša. Na videz sicer prizadevanje za odpravo tr-

⁵ Ob odhodu (smrti) drage osebe se oblečemo v črno in žalujemo. Tudi to je neke vrste post, ki izraža hrepenenje po ljubljeni osebi in pomeni hkrati ohranitev povezanosti z njo.

pljenja in pomanjkljivosti želi človeku življenje olepšati, religijski nauki pa trdijo, da bi človekova popolnost človeško življenje uničila. Zato Jezus zahteva odpoved vsemu, celo samemu sebi – svoji samozadostnosti. Le nepopolnost človeku omogoča preživetje. Ustavimo se ob izrazu »človekova nepopolnost«.

Na prvi pogled omejenost izraža človekov manko. Zdi se, da izraža to, kar naj bi posameznikov razvoj zaviralo. Mnogi si predstavljajo, da mora človek stremeti k popolnosti v tem smislu, da bo samostojen in samozadosten. Popoln človek ne potrebuje drugega. Toda po tej logiki človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, sploh ne potrebuje nikogar več in ničesar več, torej tudi ne Božjega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da odrešen človek sploh ne bi več potreboval Boga – kar pa je popoln nesmisel. Biti odrešen dejansko pomeni živeti z Bogom. Imeti življenje v polnosti pomeni živeti z D/drugim. To izraža Jezusov stavek: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mr 8, 35). Ko govorimo o življenju v polnosti, ne mislimo na število preživetih dni, temveč na to, kako smo svoj čas preživeli v povezavi z drugim. Ker pa odnos do drugega ohranja človekova nepopolnost, je prav ona »humus« za kvalitetno življenje. Največja človekova pomanjkljivost bi bila njegova popolnost. Če za »transhumanistične mislece« glagol »manjkati« izraža nekaj slabega, ker da manko človeku prepričuje samouresničitev, »evangeljski človek« prepozna svoje stanje »pomanjkljivosti« kot nekaj dobrega, ker se prav zahvaljujoč svoji nepopolnosti lahko čuti povezan s slehernim drugim. Odpoved je koristna zato, ker v človeku pogloblja željo po presežnem, to je po odnosu do D/drugega.

Tudi Tomaž Akvinski je prepričan, da je človek nepopolno bitje. Iz njegovega razmišljanja pa lahko razberemo še več. Bog je človeka ustvaril grešnega, slabotnega in nepopolnega. Bog je načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi, oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem (Thomas d'Aquin 1984, 848). Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je predvidel človekovo slabost in greh. Bog je tudi želel greh za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega (Tanouarn (de) 2013, 26).

V tomističnem kontekstu razmišljanja greh torej ne more biti nekaj obrobnegega, kar bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog dal človeku svobodno voljo, vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu dopustil (tudi) greh oz. predvidel zlo. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu, nepopolnosti in celo trpljenju smisel oz. nekaj dobrega in koristnega. Tomaž se v tretji knjigi *Contra gentiles* (X.–XVI. poglavje), posveča odnosu med dobrim in slabim in prihaja do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog (Thomas d'Aquin 1993, 416–425).

Marsikdo razmišlja, da bi Bog v svoji vseomogočnosti in dobroti lahko odrešil ljudi tudi na »manj krvav način«, brez Kristusovega trpljenja in križanja. Ampak Božja beseda nam pravi, da je to bilo nujno potrebno. Ne pove, zakaj, temveč zgolj to, da je trpljenje nujno potrebno. Kristus je sam dejal na poti v Emavs: »O nespametna in

počasna v srcu za verovanje vsega, kar so povedali preroki! Mar ni bilo potrebno, da je Mesija to pretrpel in šel v svojo slavo?» (Lk 24, 25-26). Iz Jezusove drže izhaja tudi evangelijski nauk o krščanskem življenju, ki vsebuje imperativ sprejetja trpljenja in nepopolnosti. Tudi v velikonočni hvalnici pojemo »felix culpa«. V bogoslužju se torej zahvaljujemo za »srečno krivdo«. Zahvaljujemo se, da smo grešni in kot taki vredni Odrešenika. Podobno misel najdemo pri apostolu Pavlu: »Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. Vesel sem torej slabosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12, 9b-10). Zakaj je Pavel vesel slabosti? Zato, ker »moč se dopolnjuje v slabotnosti« (12, 9a). Spreobrnjenje, h kateremu nas vabi evangelijski, pomeni prehod iz stanja namišljene samozadostnosti, iz ošabnosti v stanje priznanja nepopolnosti.

7. Sklep

Ideja transhumanizma ni nič bistveno novega. V zgodovini človeštva je vedno obstajalo prizadevanje, da bi življenje naredili lažje in udobnejše. Človek je izumil kolo, orodja, ki mu pomagajo pri delu, ki delajo namesto njega ... Tako bo uporabljal tudi umetno inteligenco. Pomembno pa je, da se pri vseh teh iznajdbah človek zaveda svoje omejenosti, zmotljivosti, skratka nepopolnosti. Pomembno je, da se zaveda, da ga ravno nepopolnost dela človeka. Cilj našega razmišljanja je pokazati, da je bil človek ustvarjen nepopoln in da je prav to v življenju njegova največja prednost. Zdi se, da ideja transhumanizma v človekovem življenju ne razume pravih vrednot, ki omogočajo življenje v polnosti, ki je možno le s pomočjo odpovedi. Zato lahko rečemo, da življenje temelji na odpovedi. Videli smo, da vse duhovne tradicije in njihove prakse človeku, ki želi doseči polnost življenja in duhovno rasti, torej preseči svojo naravo, predpisujejo dodatne omejitve: menih se npr. zapre v samostansko celico za dlje časa, si omeji fizično gibanje, omeji komunikacijo z drugimi; s postom se odreka hrani, pijači, spolnemu in družinskemu življenju – same omejitve, ki v končni fazi služijo edinemu možnemu preseganju naravnega življenja, ki je sprejemanje D/drugega. Človek se s pomočjo odpovedi samemu sebi bliža drugemu.

Po prepričanju transhumanizma razvoj znanosti in tehnologije daje človeku možnosti, da preseže meje svoje »narave« in se začne uresničevati na povsem nove načine: poudarja, da razvoj znanj in tehnologij za ohranitev življenja in zdravja omogoča zmanjšanje tveganj za bolezni, trpljenje in umiranje. O tej skušnjavi beremo že na prvih straneh Svetega pisma. Prva človeka sta želela postati kakor Bog: brez naravnih omejenosti, vseмогоčna in večna. Bila sta prepričana, da jima bo to omogočilo polnost življenja – vendar jima ni uspelo. Tudi transhumanistični ideji človeka ne bo uspelo osvoboditi naravnih omejenosti. Da, znanost in medicina premagujeta bolezni in višata starost življenja. A pojavljajo se nove bolezni, nove naravne omejenosti. Povedano drugače: čim bolj znanost spoznava naravo, tem bolj se človek lahko zaveda svoje majhnosti in omejenosti. Krščanski nauk to

resnico izraža z Božjim učlovečenjem: Bog je človeku pokazal pot do polnosti življenja tako, da je sam postal človek in sprejel človeško omejeno naravo: nepopolnost, bolezen, trpljenje, odvisnost od drugih in smrt. Povedal je in svojim življenjem pokazal, da človek lahko doseže polnost življenja le s sprejetjem omejenosti, le z odpovedjo vsemu, celo samemu sebi. Skratka, religijski nauki vsi po vrsti učijo, da življenje temelji na odpovedi.

V indijskem verovanju, islamu, judovstvu in krščanstvu pri spokornih vajah in postu ugotavljamo skupno točko. Post je vernikom sredstvo za doseganje življenja na višjem nivoju: bodisi v zemeljskem bodisi v posmrtnem življenju. To prizadevanje lahko enačimo z izrazom iskanje odrešenja; pojem odrešenja je namreč tesno povezan z življenjem samim. Zato odpoved človeku omogoča preživetje. Odpoved je za sodobnega vernika izziv. Da se ne bodo »novodobni terapevtski spokorniki« norčevali iz vernikov, češ saj ne znate uporabljati vrednot očakov, lahko verniki razmišljamo o odpovedi tudi danes. Za kaj se bomo odločili? Za post, ki nam bo omogočil zdravo telesno počutje, ali za post, ki nam bo omogočil, da se bomo bolje razumeli z ljudmi, s katerimi živimo, in se s tem približali Bogu? Ali pa za oboje?

V razpravi smo pokazali, da vsi religijski nauki vernike spodbujajo k odpovedi. Odpoved je pot do svetosti, do polnosti življenja. Odpoved je v bistvu človekovo svobodno sprejemanje omejenosti – še več, odpoved je človekovo svobodno nalaganje dodatnih naravnih omejenosti. Religije najprej vabijo svoje pripadnike, da sprejmejo svoje naravne omejenosti. Poleg tega jih spodbujajo da si nalagajo še dodatne omejenosti. S tem kažejo, da je omejitev za človeka, za njegovo kvaliteto življenja koristna. V odnosu do transhumanizma se v religijah torej kaže paradoks. Religijski nauki razodevajo, da niso omejitve tiste, ki manjšajo kvaliteto življenja (kot uči transhumanizem), temveč nasprotno, sprejemanje omejitev omogoča preseganje naravnega življenja. Preseganje samega sebe je v bistvu dajanje prednosti drugemu. Za to pa se je treba samemu sebi odpovedati. Danes mnogi ljudje hrepenijo po zmagah in uspehih; starši vzgajajo otroke za zmagovalce. A pogosto smo v življenju poraženi. Zato so religijski nauki zelo življenjski, ko nas vzgajajo za sprejemanje porazov.

Reference

- Cole-Turner, Ronald**, ur. 2011. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- Dumont, Louis**. 1996. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Pariz: Gallimard.
- Esfandiary, Fereidoun M.** 1989. *Are You a Trans-human?* New York: Warner Books.
- Fuller, Steve**. 2011. *Humanity 2.0: What it Means to Be Human Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan.
- Green, Arthur**, ur. 1989. *Jewish spirituality*, London: SCM Press LTD.
- Hauskeller, Michael**. 2016. *Mythologies of Transhumanism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Herbert Jean**. 1975. *L'Hindouisme vivant*. Laffont: Pariz.
- More, Max**. 2013. *The Philosophy of Transhumanism*. Oxford: John Wiley&Sons.
- Mercer, Calvin, in Derek F. Maher**. 2014. *Transhumanism and the Body: the World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan.

- Mitcham, Carl, in Adam Briggie.** 2009. The Interaction of Ethics and Technology in Historical Perspective. V: *Philosophy of technology and engineering sciences*, 1147–1191. Ur. Anthonie Meijers. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/b978-0-444-51667-1.50045-8>
- Nasr, Seyyed Hossein, ur.** 1989. *Islamic spirituality*. London: SCM Press LTD.
- Pašić, Ahmed.** 2002. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- Renou Louis.** 1951. *L'Hinduisme*. Pariz: P.U.F.
- Thomas d'Aquin.** 1984. *Somme Theologiqu: Tome 1, question 103, article 8*. Pariz: CERF.
- — —. 1993. *Somme contre les gentils*. Pariz: CERF.
- Tanoüarn, Guillaume De.** 2013. *Une histoire du mal*. Versailles: Via Romana.
- Zaehner, Robert Charles.** 1961. *Hinduisme*. Oxford: Oxford University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,669—682

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-18-31:165.74

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Platovnjak>

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life

Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje

Abstract: The rise of transhumanism reopens the perennial question about the essence of being human, this time exposed to the intentional transformation of human nature through the advancement of modern technology. This transformation includes options from how to overcome certain biological limitations to the creation and expansion of a new global mind and deepening of human consciousness. The authors believe that living a life in Christ's way is the true answer to a truncated view of transhumanism on human life. First, they briefly present two basic ways of understanding transhumanism and its tenuous view of man and his life. Then they show how transhumanistic ideas can be a challenge to Christianity. In the final chapter, they offer a holistic understanding of Jesus Christ as the true human being and the true God. They also posit that Jesus Christ and the life of Christians in His way can be found as the answer to an abbreviated view of transhumanism on human life.

Keywords: Transhumanism, Transformation, Jesus Christ, Christianity, Body, Incarnation, Christ's death and resurrection

Povzetek: Vzpon transhumanizma ponovno odpira večno vprašanje o bistvu človeka. Z njim je izpostavljeno namerni transformaciji zaradi napredka modernih tehnologij. Ta transformacija vključuje možnosti od tega, kako presegati določene bioloških danosti, pa vse do širitve novega globalnega uma in poglobljene človeškega zavesti. Avtorja menita, da je živeti življenje na Kristusov način pravi odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje. Najprej na kratko predstavita dve temeljni smeri razumevanja transhumanizma in njegov okrnjen pogled na človeka in njegovo življenje. Nato prikažeta, kako so lahko transhumanistične ideje izziv za krščanstvo. V zadnjem poglavju pa pokažeta, kako lahko prav v celostnem razumevanju Jezusa Kristusa kot pravega človeka in pravega Boga ter življenja kristjanov na njegov način najdemo odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje.

Ključne besede: transhumanizem, transformacija, Jezus Kristus, krščanstvo, telo, učlovečenje, Kristusovo življenje, smrt in vstajenje

1. Introduction

The first and perhaps the greatest challenge that transhumanism places in front of us is our understanding of the essence of being human that makes all humans equal despite differences in skin color, beauty, or intelligence. The second challenge is the question of what constitutes a good human being despite their mortality and other natural limits? (Fukuyama 2004, 43) Biologically humans are a complex result of a very long evolutionary process and a synthesis or union of good and bad characteristics. Thanks to our rational nature, humans are able and called to transform/improve their incomplete humanness. As spiritual beings we are able to transcend our own limited nature and be in touch with the limitless and the transcendent.

Modifying any one of the key human characteristics will inevitably entail modifying a complex, interlinked package of traits, which will go beyond our anticipation of the ultimate outcome. Through the exploration of nature the environmental movement teaches us humility and respect for the integrity of nonhuman nature. Similarly, we should remain humble and careful in the application of the latest technology to any modification of human nature. Rather than transforming biological aspects of human essence, we need a new all-encompassing spiritual understanding of human nature, which will allow us anew, with help of modern technology, to accept, integrate and transform fallen human nature on the universal level, leaving nobody behind.

We offer the thesis that living a life in Christ's way is the answer to a truncated view of transhumanism on human life. First, we will briefly present two fundamental ways of understanding transhumanism and its tenuous view of man and his life. We will then show how transhumanist ideas can be a challenge to Christianity, especially Christian and ecclesiastical teaching. In the final chapter, we will try to see how a holistic understanding of Jesus Christ as the true human being and the true God as well as the life of Christians in Christ's way can give a response to an abbreviated view of transhumanism on human life.

2. Different understandings of transhumanism and its view on human life

The word transhumanism was first used in 1920 by Julian Huxley in his essay *Religion Without Revelation*. "The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature." (Huxley 1979, 195) Transhumanism as an organized movement of technologists, philosophers, and scientists began to emerge in the 1970s with the transhumanist philosopher and futurist FM-2030, born as Fereidom M. Esfandiary. This pervasive movement and an

important actant seek to hack the human biocomputer to extend life, increase welfare, and enhance the human condition in search of immortality.

This idea of bringing a golden age to humanity with the aid of technology can be traced back at least five hundred years to Francis Bacon (1561–1626), called also the father of contemporary science. In his main writing *Instauratio Magna*, his term *instauratio* can be translated as establishment and restoration of human faculties that were lost in the Fall. To bridge the rift between God and humanity is within the power of humanity. With discoveries of the boundaries of man's nature, and with religion, science and technology working together, humans should become able to transform their fallen nature, regain the central position in the entire cosmos and enjoy a more complete life in relation to God.

The meaning of transhumanism has gained new nuances and interpretations, especially in the past decades of accelerated advancement in technology. These interpretations can be divided into two groups. The first group includes interpretations whose common denominator is the belief that humans must embrace science and technology, such as artificial intelligence and genetic engineering, to overcome certain biological limitations. Within this group some scholars have claimed that transhumanism will bring us closer to salvation and immortality, i.e. the promises of Judeo-Christian religions. Consequently, cyberspace will become the disembodied space of salvation with unheard of possibilities of new fantasies and practices that will overstep the boundaries of organic nature. Through the merger of biology and machine, we will reach a seamless continuity when machines will start thinking for humans. The postbiological world with its silicon-based life and ability of mind transplant will create intelligent machines that will provide humanity with personal immortality (see Hans Moravec). Referring to More, transhumanists seek to advance over the legacy of humanist thought with a philosophy of life that rejects deities, faith, and worship. Their view of values and meaningfulness is based on the nature and potentials of humans within a rational and scientific framework, which will bring radical changes by planetary communications technologies and technologies of the body. (Pilsch 2017, 1)

The second group of transhumanists disagrees with the first group in the belief that human perfection of human beings through artificial means is not possible. Technology, especially new ways of transportation and easy access and exchange of information, will create a new global mind and a deepening of human consciousness. This, however, will not lead automatically toward alteration of the human person, but to creation and greater expansion of human community and toward more being. Greater socialization, unification, and advancement of technology will increase the freedom of individuals. The main representative of this group might be Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).

Especially in academic circles, the second group of transhumanists, with its thought-provoking and more transient ideas does not trigger the same level of academic curiosity, skepticism and uncertainty as the first group does. Since development of technology is continuously opening new unheard of opportunities

and challenges, it is almost impossible, and even unnecessary, to take a definite position either in favor or against transhumanism. Nonetheless, transhumanists' promises need to be critically examined in terms of idealism and realism, in order to avoid unrealistic illusions. What interests us are not so much new solutions and opportunities promised by the latest technology, but motivations, hope, and hidden energy behind transhumanists' promises and plans.

Pilsch delineates transhumanism as utopian thought, as a retrogressive assertion of Cartesian humanism, a techno-secular reimagining of Christian fundamentalist salvation history, and a celebration of the most brutal forms of capitalist excess in the present. This utopia merges together the post-Marxist theories and neoliberal capitalist expansions using the human body and the human soul as the material for imagining a radical future as radically alien as communism's idea of a classless society. This utopian rhetoric of transhumanism however flawed must be taken seriously. (Pilsch 2017, 3–4)

Transhumanism might be in many respects connected to Christian theories of eschatology. Christians' awaiting of the second return of God is, in the minds of transhumanist, replaced with a host of posthuman-making technologies. This phenomenon as such is nothing new and can be dated back to the Middle Age or to every time when most material and mundane activities become invested with spiritual and transcendent meaning. Technological progress has been gradually replacing divine contemplation and associated with the return of lost human perfection. (Noble 1997, 6–12)

Based on the accelerated development of technology, advocates of transhumanism believed in the replacement of religion with another system of meaning, this time based on posthuman technologies promising us a new perfection of fallen human nature. In addition, these technologies (e.g., neuroscience, neuropharmacology, nanotechnology, artificial intelligence) will create not only a new system of meaning, but a much more intimate relationship with our bodies as well. New technology will become so internalized and *integrated with* the human body that it will expand human potential to the point of transforming the innermost part of human nature.

When talking about new technology, Maxwell J. Mehlman talks about enhancement that "raises a person up by improving performance, appearance or capability." Enhancement in this case is not meant as a therapy, aimed "at preventing, treating, or mitigating the effect of a disease or disorder", but to modification of human beings quite apart from any disease. (Mehlman 2009, 6–8) The therapy/enhancement distinction remains blurred and will not go away. One cannot draw a simple line that separates the positive and negative use of technology. Consequently, even the definition and evaluation of enhancement remains blurred and challenging. (Oleksowicz 2018, 235) An invasive transformation of a certain dimension of the human body opens the question about what we value most and what it takes to improve what we value most, states Ronald Cole-Turner. If we believe that the highest value of each individual is expressed in their search for the meaning of life, then the enhancement has to be left to individuals. This,

however, opens another question: are individuals really free to choose their view of life and their way of achieving and enhancing the good? (Cole-Turner 2011, 2) The same definition of *good* calls for a new ethical discussion, which by definition cannot be left to random decisions of individuals. (Marinčič and Čović 2012, 112)

3. Transhumanistic ideas summarize a truncated view of human body and life in the history of Christianity

In short, we can say that in transhumanism, as such, man, with all his limitations, especially at the physical, biological level, has no place: he must not exist. In no way can he accept human aging and dying. He “sees” these two as a disease that must be overcome in any way so that man can live his life in fullness. (Petkovšek 2018, 237) Nor can he accept the human body as it is. He sees it as a prison from which he needs to free himself. He also sees history, society, culture and religion as things that restrict him and not as opportunities for a blossoming of human life.

Such an understanding of man was already present in the view of many Gnostic groups that existed before Christianity and also at its inception. It has remained, particularly in some apocryphal gospels: eg. Judah's Gospel, Thomas' Gnostic Gospel¹, Pilate's work etc. Such reflections on human beings have been excluded by Christianity from the outset. Despite this the idea of Greek neoplatonism, which sees the human body as a major obstacle on the path to divine unity, has been interwoven with it. The view of dualism, which sees the body as the fruit of an evil principle, has also been inserted. Thus, among the first Christians, there were certain groups of believers who saw the body associated with evil and as a prison of the soul. Human salvation was understood as an escape from the body.

After the decline of Gnostic dualism, its remnants reappeared at the threshold of the second millennium with the Bogomils, and later with the Patarens and Katars. Against this background, the Catholic Church fought back with the Inquisition and Evangelization, which was entrusted to the religious mendicant orders. On one hand, they mortified the body, but on the other, they highly valued creation as the creation of God. This is particularly expressed by St. Francis' “The Canticle of Creation”. Thus, St. Francis asks his own body for forgiveness because he did not care enough for it. In the Renaissance, however, the body took on a new centrality; this prompted Christianity to focus on an ascetic, which characterized the body primarily from the perspective of temptation and sin. The slogan also appeared: »Save your soul!«, which is reminiscent of a neoplatonic thinking that sees the body as a prison of the soul. (Špelič 2019, 10–11)

The Second Vatican Council made it clear that the human body is very valuable and important for man's full life, function and the establishment of a personal

¹ Transhumanism cannot accept a human body as it is. This is, for example, explicitly expressed in the Saying 114 of the Gospel of Thomas, which calls for transformation (e.g. of a woman into a man), see Jensterle 2011, 77–88.

relationship with the Triune God. Man, by his bodily nature, takes on the physical elements of the physical world, so that they reach their peak in man, and raise the voice for the free glorification of the Creator. (*Gaudium et Spes* 14.1) The Second Vatican Council's teachings, which also refer to the 2nd century teaching of St. Irenaeus of Lyon, has supplanted centuries of captive Catholic theology and spirituality in the dualistic concept of man. This captive concept often led to a negative view of the human body and its involvement in everyday personal, community, social and political life. (Zyzak 2013, 222)

Despite the fact that it has been a long time since the Second Vatican Council and its clear doctrine on the body, we agree with Špelič (2019, 10), saying: "The Christian view on the body is still 'unchristianized', as many elements foreign to Christianity entered the view. These elements have deprived the body of the goodness bestowed through the Creator's hands." Our stand is that the phenomenon of transhumanism and its views on the body are challenging Christianity to further evangelize its vision of the body and allow seeing as Christ does.

The phenomenon of transhumanism, therefore, calls religious scholars and leaders to take a more active part in this discussion, which is apparently religious on its surface. The Catholic Church's official stance on issues related to modern technology was stated in 2004 in the "Compendium of the Social Doctrine of the Church", published by the Pontifical Council for Justice and Peace. In general, the document supports scientific progress and technological advancement; at the same time, the ever-expanding power of technology must always be subordinated to moral principles that respect human dignity and the integrity of other living creatures. Molecular biology, biotechnology, and genetics must bear in mind the ecological impact and long-term effects of one's actions, which should be guided by the order, beauty, and usefulness of individual living beings and their function in the ecosystem. (473) These general guidelines are based on a belief that human beings have a privileged position throughout the universe. Nature should nevertheless be seen as a gift, compelling humans not to dominate but to develop the natural world responsibly and in the light of its inherent harmony.

Transhumanists' promises require a more detailed theological debate, keeping in mind that modern technologies of enhancement, and the idea of human transformation, yearn for transcendence just as theology does. The question of death, human finitude and mortality are calling for a new salvific response and hope through human effort and history. (Huzarek 2017, 217) Following this aspiration, B. Waters claims that transhumanism is a late modern religious response to the finite and mortal constraints of human existence. Transhumanism is not a religion in the formal sense, but a new place of hope and confidence. (Waters 2011, 164)

Christian theology grounds this transformation in a distinctive view of God, who became a human in order to transform the human condition. This transformation takes place through redemption and glorification. At this point one might claim that bioethics' distinction between therapy and enhancement, in many ways, overlaps with the theological principles of redemption and glorification. Both re-

demption and therapy try to restore what was the original or normal human state, and glorification and enhancement take us far beyond our present imperfect condition toward something completely new. Underlying this apparent similarity between redemption/therapy, and glorification/enhancement, lies the crucial dissimilarity as well. Human transformation as it is understood in Christianity would not be possible without God entering into the human condition. God becomes like us so that we might be made like God. So human transformation in terms of redemption and sanctification does not happen without grace and divine intervention, which does not find a place in a general definition of transhumanism.²

4. The significance of Christ's incarnation, death and resurrection for a holistic understanding of the human body and life

The Old Testament description of Human Creation clearly shows that man, as such, is created according to God's image and likeness, and that both man and woman are fully God's image. (Gen 1:26-27) Thus, his biological and physical limitations do not prevent man from being an image of God. (Szamocki 2012, 56–64) And man, with all his qualities and limitations, together with all creation, was proclaimed to be very good (Gen 1:31). This must always be kept in mind when we look at a person in the light of the Holy Scriptures. (Roszak 2013, 519–525) Everything that is created is in itself good, because everything is desired, wanted and originated by God. (Gen 1:1-24; Wisd 11:24-25) But the quality of everything rises to the level of »very good« (Gen 1:28-31), when it enters into a relationship with man. This is also true of man in relationship with creation as well as with a woman and a woman with a man. (Globokar 2018, 356–360)

This view of man was embraced by the Jewish people during their great crisis, when they lost their land and temple and were exiled to Babylonia; however, it has been often lost. In various ways, the prophets have repeatedly revealed God's view on man and his basic mission to become more and more an image of God. In the midst of this world, man is called to represent God and to make Him present as well as to make visible God's relationship with people and the whole creation. For man is called to be God's interlocutor and collaborator on earth.

The goodness of all, including of man in his limitations, was finally confirmed in the fullness of the incarnation of Jesus Christ, the second Person of God, the Son of God. (Jn 1:1-17) Because of the incarnation, the Word of God is not expressed and revealed only through human reason and spirit, but also through the human body (bones, blood, muscles, hair, etc.)³ (McIntosh 2005, 182–185) God's

² For the consequences of man's failure to accept God's intervention, see also Žalec 2015, 222–223; 2017, 257–258; 2016a, 285–286; 2016b, 468; 2019, 415.

³ Faith in the Bible appears when one actually sees the »physical« divine activity in the history of salvation, and not vice versa (Palmisano 2013, 513). Both ancient and biblical thoughts attach to the logos

Word has become a true and real man – not a virtual one - with all his limitations as well as with his biological and physical weaknesses. His body was subjected to disease, aging, pain and death. With the incarnation of God's Word, even all creation in it again revives its original language: the language of God, his Creator, his goodness, beauty and truth. (183–185; Petkovšek 2019, 19–21)

If we mistakenly understand the ancient hymn to Jesus Christ, which speaks of His incarnation as His humiliation and kenosis, His fundamental message may be obscured: "Who, being in the very nature of God, did not consider equality with God something to be used to his own advantage; rather, he made Himself nothing by taking the very nature of a servant, being made in human likeness." (Phil 2,6) His kenosis does not in any way mean that human life is something unworthy of God or that it is not something good. Rather, that *life* God lives in Himself in his infinite, absolute and differently different way than we can imagine. Therefore, the incarnation is the expression of God's immense love and mercy for man, his creation. God does not want to be close to man only in the sense that man is his image and his creation, but also wants to share with him his way of life, with all his limitations and vulnerabilities. That is why God's love for man is infinite. In incarnation, God accepts man's limitations and wants to make it quite tangible and clear to show this life is infinitely valuable to Him, and that he wants every human being to fully live his human life in the way that Jesus Christ lived as both a true man and true God. In Him, God revealed that it is possible for man to freely and responsibly accept the Christ's way of life, which is the life of self-giving love and righteousness as well as being in relationship with God the Father, Son and the Holy Spirit (Celarc 2019, 445–448). Thus, it is not necessary for man to refuse his physical limitations or to overcome them in any way, but just to accept them in freedom and to live them in a way that Jesus Christ lived in the power of the Holy Spirit given to Him through the Father.

Of course, this is not so easy; man always tries to reject his human boundaries and sees them as obstacles which he must overcome if he wants to be happy and eternal. This is what the Biblical passages about the temptations of Adam and Eve in Paradise (Gen 3,1-7)⁴ and those of Jesus in the desert (Mt 4,1-11; Mt 1,12-13; Lk 4,1-13) are telling us. Most often, the explanations of Jesus' temptations conclude with the message that Jesus was tempted by our most fundamental human temptations: wealth, fame and power. It turns out, however, that Jesus' fundamental temptation was not to accept that He was always and everywhere a true man living in harmony with human limitations. Satan did everything to turn Him away from living a true human life and make Him take advantage from being also a true God, so that He wouldn't need to be subject to human boundaries (neither in the desert nor on the cross).

(embodied God) two basic characteristics: the word (narrative, thought) and reality (phenomenon) at the same time (Matjaž 2007, 393).

⁴ For a precise semantic analysis of the dynamics of the temptation in the Garden of Eden, see Skralovnik 2017, 273–284; 2016, 89–99.

Jesus Christ, full of the Holy Spirit who led Him into the wilderness, to whom he completely surrendered Himself and allowed to Holy Spirit to guide Him, enabled Him to fully comprehend and accept, in all the pores of his human being, his true identity as God's Son, Father's beloved one. Because he was so convinced about his identity and because He trusted that God the Father loves Him unconditionally, He could endure temptations. He did not question what he was going through, even though he felt the weight of human limitations and suffering because of all the evil and sin of mankind he accepted. Being one with the Father in the Holy Spirit, he persevered until death on the cross in the self-giving love toward the Father and in Him (the Father) to all mankind. With His resurrection from the dead, He revealed the victories of love over hatred, of forgiveness over vengeance and of life over death. Through faith and rebirth in Him through the sacrament of baptism, each person can participate in this victory (Rom 6). Of course, this victory does not mean that man no longer remains man. Even the Resurrected Christ's body and life are still human, though completely transformed and exalted. This reality is revealed to us by several events when the resurrected Christ showed Himself to those whom he chose.

Crucified and risen, Jesus Christ appeared in the image of a wounded man (Lk 24:39; Jn 20:20); a worker who wants to help (Jn 20:15); a passing man who greets others kindly (Mt 28: 9); a traveler who approaches people (Lk 24:15); a stranger who listens and pays attention to a man in his distress (24:17-24); an unknown person who interprets the Bible (24:25-27); a stranger who asks for food (Jn 21: 5); a person who brings peace (Jn 20:19; Lk 24:36); an unknown who counsels with good intention (Jn 21:6); a man who offers food (21:12); a person who takes bread, blesses it, breaks it and gives it to others (Lk 24:30) and a man who invites us to sit by a fire, rest and refresh. (Jn 21:9) Jesus has revealed Himself in all that is genuinely human: in greetings, encounters, gatherings, listening, teaching, reading and interpreting the Bible, in preparing food, eating, drinking, working, walking, rushing, grieving, in joy, doubts, search, flight, failure and acceptance of guests and strangers.

When we read the passages about the Resurrection, we can ask ourselves: Why didn't those to whom the resurrected Christ appeared immediately recognize Him as their Lord and Teacher? He came in the image of a stranger, an unknown person. He was recognized only by those who recognized his voice (Mt 28: 9; Jn 20:16); who truly loved him (Jn 21:7); the one who sincerely searched for Him, even though doubts (Jn 20:11-18; 24-29); the ones who were gathered with their brothers and sisters who believed in Him. (Jn 20:26) Anyone looking for Him in the outward appearance the resurrected Christ had before could not find him. With this He revealed to them and to all future generations that He is present in every human being and that He reveals Himself through every human being. Therefore, he tells the apostles to go to Galilee, where they will meet him. (Mr 16:7) For this reason, as he said earlier about the last judgment: whatever you do to one of the least, you will do it to me. (Mt 25:31-46)

From all these passages about the resurrected Christ, we can see that Christ's resurrection is revealed through all and in everything that is human. Christ wants

to become and remain one with people; he wants to share His joy, His victory over evil and death, His relationship with the Father, the purpose of life in glorifying and serving the Father in every human being and caring for all creation. The resurrected Christ proves that all that is human is both good and a means of meeting with and through Him and, through Him, with the Father.

The Biblical passages about the resurrection of Christ also show that Christ is revealing Himself to man, regardless of the situation in which man finds himself. No human condition, even the most negative, can prevent Him from being able to reveal Himself to man and meet him. It is also remarkable that the resurrected Jesus Christ allows the wounds to remain on his exalted body. (Jn 20:24-29) Thus, He demonstrates in a clear way that man doesn't have to avoid, at all costs, every potential wound or injury to which life subjects him. Even with all its wounds, the human body will be exalted.

The passage on Jesus' ascension also speaks about the preciousness of the human body. (Mk 16:19, Lk 24:50; Acts 1:6-11) It reveals that Christ's human body was transformed through the resurrection and was irrevocably accepted into union with the Father and the Holy Spirit; that is, into the very life of the Triune God. All obstacles that separated man from God after original sin were overcome. Human nature, as represented by its body, now has a real place in the Holy Trinity. (Jn 14: 3) Through the resurrected and glorified Jesus Christ man is now included in the life of Triune God. No one – no human – is excluded from self-giving love in God.

Jesus' incarnation, death, and resurrection reveal that life in its fullness is not life without the body or external to the body, its limitations and vulnerabilities. The union with God begins with the human transformation in the sacrament of baptism, when a man, through his faith in Jesus Christ, dies to his old self and starts a new life in Christ. This allows him to become a son of God and a part of the glorious life in the Triune God. Yet, there still remains a man with all the same limitations that Jesus Christ also accepted and lived. Of course, man is always tempted, as was Jesus Christ. But with Jesus, he can always overcome temptation and accept the plan of redemption and exaltation already realized in Jesus Christ through the power of the Holy Spirit, leading man to the fullness of life and eternal happiness.

For this reason, one does not need to fear one's own weaknesses and limitations or strive to eliminate them. When the Apostle Paul was working hard in this direction, that he might be delivered from that "thorn" and even begged the Lord three times that He might take it away from him (2 Cor 12:8), the Lord revealed to him that this effort was unnecessary: »My grace is enough for you; for my power is made complete in what is weak.« (12:9) Paul therefore begins to rejoice in his weaknesses in order to receive the power of Christ. He came to realize that he can rejoice not only in his weaknesses but also in reproaches, needs, persecutions and distress for Christ: »For when I am weak, then I am strong.« (12:10)

Some people see in the promise of the second coming of Christ and the ultimate fulfillment of God's Kingdom, an incentive for the ideas of transhumanism and the

necessity to transcend human limitations, especially the imperfection of human body, with technology. In this truncated understanding of the Kingdom of God, Christians can see the encouragement to rethink their understanding of the Kingdom of God, which Jesus Christ came to proclaim and which has begun to be realized in the midst of this world: »The time has come and the kingdom of God is near. Let your hearts be turned from sin and have faith in the good news!« (Mr 1:15)

Today the message about the Kingdom of God has been lost. It is forgotten that Jesus Christ came not to announce Himself but the Father and his Kingdom. He who sees Him, sees the Father and how the kingdom of God is being realized. This kingdom is not something that will only be in eternity, after the death of man and the coming of Christ. Of course, at that time, it will be fully realized; however, it has already begun to be realized with Christ, by means of His living and doing. The laws of this Kingdom are presented in a special way in the teaching on the mountain. (Mt 5–7) God's Kingdom is a life of communion, a life that brings people together, connects and unites them. When a person tries to live so, he does something that gets him deeper and deeper into this new life tissue. Into the Kingdom, everybody brings what has been gradually transformed from individuality to the person, into the limb of the Church, into the limb of the communion-body, into the limb of the Kingdom (Rupnik 2018, 14–27). For this Kingdom there are no human biological and physiological limitations, such as aging and death; all this represents the »blessing« of the Kingdom of God. Those who believe in Jesus Christ and with the baptism to put Him on, can, with Him, in the midst of this world, build the Kingdom of God despite their limitations and experience the reality of the blessings. (Pagola 2017, 445–451)

5. Conclusion

The phenomenon of transhumanism, its truncated view of human life and its physical limitations constitute a challenge for Christianity, its theologians and thinkers as well as for the teaching of the Catholic Church. Last but not least, it presents a challenge to all Christians to truly turn toward and contemplate Jesus Christ. They are called to show, even more clearly, with their lives in Christ, how the human body and, indeed, the entirety of human life are where man is fully realized as the image of God.

With a deeper understanding of Christ's incarnation, suffering, death and resurrection, that is, His entire life, Christianity could more deeply see man in his totality, accept it and enable him to discover his preciousness even in his limitations. It is precisely in man's limitations on the biological level that that God reveals His grace and power that enable man to attain the fullness of life and eternal life in the gift of the self-giving love of the Holy Trinity. We come to human fulfillment with synergy, with divine-human collaboration in which man's wounded nature, his fragility and the destiny to death open themselves to God, who descends and works in His Spirit by instilling him to the body of Christ. Fulfillment

therefore means that God's action is accepted by human reality. (Rupnik 2018, 80–82; 113–123)

It is human vulnerability that liberates man from the traps and deceptions of various forms of gnosticism and pelagianism, both of which match the transhumanistic view of man. Because of his vulnerability, man can become ever more compassionate and empathetic with other people and with all creation and thus in solidarity with all humanity and creation. It is only in this way that he can respond more fully to the ethical needs of today's world by virtues, especially solidarity. (Fleming 2019)

Transhumanism wants to free man of his historical, social, cultural and religious boundaries. In this, it sees an obstacle and not an opportunity for a flourishing of human life. Christianity, however, emphasizes that man cannot be fully human without being integrated into all of his dimensions. All this allows him to go out of himself and become free for what he is in his essence: the image of God, the son/daughter of God, the brother/sister of every human being. In union with Christ, in Him and through him, in fact, he is increasingly the interlocutor and collaborator of God the Father in the Holy Spirit. In the midst of this world, he takes part in building the Kingdom of God, which has come to the world through Jesus Christ. The Kingdom can be present through anyone who believes in Him and accepts through baptism being in a father-son relationship in the midst of this world. All human life is equally important and as sacred as prayer, reading of the Bible and celebrating sacraments. The more one is trying to be more human and benevolent, the more he is holy and divine.

For this reason, Pope Francis encourages all Catholics to be aware that they cannot fully live their spirituality if they do not accept the irreplaceable role of the body. Contemplating Jesus Christ in His incarnation and real humanity illuminates and guides every Christian individual and community to become similar to Him (Francis 2013, 89; 2018, 25; 28) and to grow into a deeper relationship with others – both in difficult and joyous moments of life. This enables him/her to share the fruits of His suffering, death and resurrection. (2016, 317) Catholic spirituality embraces the entire human being in all its dimensions. »It is not separated from the body, nor from the nature or reality of this world, but lives with it and in it, in communion with all« (2015, 216) that surround him. Such spirituality makes man more human and at the same time »worships God« (2013, 69), as he is portrayed by Jesus Christ, the true human being and the true God.

In this way, living Christianity and its vision of man will become a real challenge for transhumanism to rethink its view on human life. Thus transhumanism will be able to start looking for »transformations«, which will enable man to live fully within his limitations and be more and more human, responsible, free and capable of both giving love and practicing solidarity. Certainly, this is only possible if transhumanism has in front of it a true human being, if it cares for the common good and a common home for all mankind and if it accepts the valuable gift of religions for all mankind and creation.

References

- Celarc, Matjaž.** Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:441–456. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Celarc>
- Cole-Turner, Ronald.** 2011. *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Marinčič, Mile, and Berislav Čović.** 2012. Mogući doprinos integrativne bioetike u premošćivanju jaza u odnosu vjera – znanost [Possible Contributions of Integrative Bioethics in Bridging the Gap Between Faith and Science]. *Obnovljeni život* 67, no. 1:107–122.
- Fleming, Daniel J.** 2019. *Attentiveness to Vulnerability: a Dialogue Between Emmanuel Levinas, Jean Porter, and the Virtue of Solidarity*. Eugene: Pickwick Publications.
- Francis.** 2013. Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium. November 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii_gaudium.html (accessed April 20, 2019).
- — —. 2015. *Laudato si*. Encyclical Letter. May 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed April 23, 2019).
- — —. 2016. *Amoris laetitia*. Apostolic Exhortation. March 19th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (accessed April 21, 2019).
- — —. 2018. *Gaudete et exsultate*. Apostolic Exhortation. March 19th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (accessed April 21, 2019).
- Fukuyama, Francis.** 2004. Transhumanism. *Foreign Policy*, Sept./Oct.: 42–43.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja [Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:349–364.
- Huxley, Julian.** 1979 [1927]. *Religion without Revelation*. Westport, CT: Greenwood.
- Huzarek, Tomasz.** 2017. Knowledge Argument versus Bundle Theory according to Derek Parfit. *Scientia et Fides* 5, no. 2:237–250. <https://doi.org/10.12775/setf.2017.027>
- Jensterle, Lea.** 2011. Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114 [Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114]. *Bogoslovni vestnik* 71, no. 1:77–88.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2007. Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije [From the Word to the Person: The Relational Aspect of John's Christology]. *Bogoslovni vestnik* 67, no. 3:393–405.
- McIntosh, Mark A.** 2005. Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality. In: Arthur Holder, ed. *The Blackwell companion to Christian spirituality*, 177–189. Oxford: Blackwell Pub. <https://doi.org/10.1002/9780470996713.ch11>
- Mehlman, Maxwell J.** 2009. *The Price of Perfection: Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Moravec, Hans.** 2000. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Noble, David F.** 1979. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Knopf.
- Oleksowicz, Michał.** 2018. In search of the person: Towards a real revolution. *Scientia et Fides* 6, no. 1:229–262. <https://doi.org/10.12775/setf.2016.008>
- Pagola, José Antonio.** 2017. 7th ed. *Jesus: An Historical Approximation*. Miami: Convivium Press.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2013. Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; «... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu» (Jn 20,31) [Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)]. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 4:507–515.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in sveto-pisemski monoteizem [The Joy of Truth and Biblical Monotheism]. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- — —. 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium* [Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium*]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31. <http://www.doi.org/10.34291/BV2019/01/Petkovsek>
- Pilsch, Andrew.** 2017. *Transhumanism: evolutionary futurism and the human technologies of utopia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517901028.001.0001>

Pontifical Council for Justice and Peace. 2004.

Compendium of the Social Doctrine of the Church. The Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#Need%20for%20more%20educational%20and%20cultural%20formation (accessed April 20, 2019).

Roszak, Piotr. 2013. Between Dialectics and Metaphor: Dynamics of Exegetical Practice of Thomas Aquinas. *Angelicum* 90, no. 3: 507–534.

Rupnik, Marko Ivan. 2018. *Pot Duhu: duhovna teologija, pot Cerkve papeža Frančiška [Path of Spirit: Spiritual Theology, the Path of the Church of Pope Francis]*. Ljubljana: Družina.

Second Vatican Council. 1965. *Gaudium et spes*. Pastoral constitution on the Church in the modern world. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed April 15, 2019).

Skralsovnik, Samo. 2016. The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1: 89–99.

—. 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2: 273–284.

Szamocki, Gzregorz. 2012. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka [“Male and Female He Created Them” (Gen 1:27b): The First Words of the Bible on Human Sexual Difference]. *Pedagogika Katolicka* 11, no. 2: 56–65.

Špelič, Miran. 2019. Telo – ječa? [Body – Prison?]. *Božje okolje* 44, no. 2: 10–11.

Waters, Brent. 2001. Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In: Roland Cole-Turner, ed. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.

Zyzak, Wojciech. 2013. Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 2: 215–232.

Žalec, Bojan. 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti [Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2: 221–231.

—. 2016a. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje [Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 2: 277–292.

—. 2016b. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice [Wittgenstein and Faith: From Showing of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4: 457–470.

—. 2017. Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije [Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2: 247–259.

—. 2019. Between secularity and post-secularity: critical appraisal of Charles Taylor's account. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2: 411–423.

*Tadej Stegu***Transhumanizem in krščanska antropologija***Transhumanism and Christian Anthropology*

Povzetek: Transhumanizem se v svojih skrajnih oblikah predstavlja kot nadomestek vsega, kar človek išče v različnih oblikah religioznosti. Po mnenju transhumanistov naj bi se zaradi bliskovitega razvoja in napredka znanosti že kmalu sam dokopal do dokončnih odgovorov na svoja temeljna vprašanja in omejenosti: postal naj bi nesmrten, brez omejitev in brez vsega, kar ga danes še omejuje in uničuje. Takšne obljube transhumanizma so za krščansko antropologijo izziv, ki ji lahko pomaga prečistiti razumevanje svojih temeljnih elementov in jih še jasneje opredeliti v odnosu do cenjenih elementov naravne religioznosti, ki človeku obljublja tolažbo in ga sili v hlapčevski odnos do transcendentnega. Pristna krščanska antropologija človeku pomaga prepoznati prazno obljubo transhumanizma – da bo »kakor Bog« –, ki jo kot stalno skušnjava prepoznamo že v prvih poglavjih Geneze. Kristjan, ki se jasno zaveda svoje identitete – da je že »kakor Bog« –, lahko mirno zavrne utopični privid nesmrtnosti in božanstva, kakor mu jo obljublja transhumanistična ideologija.

Ključne besede: transhumanizem, singularnost, religioznost, antropologija, transcendenca, krščanstvo

Abstract: In its most extreme form, transhumanism presents itself as a substitute for everything that one seeks in various forms of religiosity. According to transhumanists, the rapidly developing science will soon find final answers to our fundamental questions and remove all limitations: we will become immortal and free of restrictions and of everything else that still hinders and destroys us today. Although such promises present a challenge to Christian anthropology, they can help it to understand better and define its fundamental positions, including the hollow expectations of natural religiosity, which promises us earthly consolation and compels us into a servile attitude towards the Transcendent. Genuine Christian anthropology helps us to recognize the fake promise of transhumanism – »you will be like God« – which is a constant temptation in the first chapters of Genesis. Christians who are aware of their true identity – i.e. that we are already »like God« – can firmly reject the utopian illusion of immortality and divinity proposed by transhumanist ideology.

Keywords: transhumanism, singularity, religiosity, anthropology, transcendence, Christianity

1. Uvod

V članku bomo raziskali in soočili temeljne poglede na človeka, ki jih zagovarja transhumanizem, in osnovne poudarke krščanske antropologije. V času, ko se v nekaterih okoljih krščanska duhovnost in oznanilo človeku o Bogu in človeku (Platovnjak 2017, 338–342) ne obrača primarno na temeljna prizadevanja človekovega srca in duha, ampak se zaustavi na prikazu moralnih in etičnih dolžnosti ter žrtev, ki jim je zavezan verni človek (Platovnjak 2016), je neposrednost transhumanistične ideologije lahko dobrodošla spodbuda, da bi tudi krščanska antropologija danes še jasneje in bolj neposredno spregovorila o človeku in o njegovem temeljnem stanju (Klun 2017); tako bi prišla naproti človeku, ki kakor vedno tudi danes hrepeni po nesmrtnosti (O'Callaghan 2013, 5). Zdi se, da si transhumanisti danes skoraj edini upajo jasno in na glas povedati, kaj je od nekdaj najgloblja želja človeka: biti nesmrten, biti kakor bog. Raziskali bomo nekaj osnovnih pojmov, ki opredeljujejo transhumanizem, in nakazali podobnosti med nekaterimi transhumanističnimi idejami in krščanstvom ter poiskali glavne razlike med njima. Drznost in neposrednost transhumanističnega govora o človekovi smrti in o nuji, da jo preseže, se zdi spodbuda krščanski teologiji, da bi kar najbolj jasno izrazila bistvene elemente krščanske antropologije

2. Izziv transhumanizma

Kaj je transhumanizem? Najpreprosteje bi rekli, da je to gibanje, ki zagovarja razvoj in uporabo novih tehnologij za izboljšanje človeških zmogljivosti in za krepitev človeških življenj. Imena, ki jih v novejšem času povezujemo s transhumanističnim gibanjem, so Max More, Ray Kurzweil, Anders Sandberg in Nick Bostrom. Bostrom opredeli transhumanizem takole: »Transhumanizem je ohlapno opredeljeno gibanje, ki se je postopno razvijalo zadnji dve desetletji in ga je moč razumeti kot rast sekularnega humanizma in razsvetljenstva. Resnica je, da je trenutna človeška narava popravljiva z uporabo aplikativnih znanosti in drugih racionalnih metod, ki lahko podaljšajo človekovo zdravo dobo, povečajo naše intelektualne in fizične sposobnosti in nam omogočijo večji nadzor nad lastnimi duševnimi stanji in razpoloženji.« (Bostrom 2007, 202)

Zdi se, da že Huxley, ki je leta 1957 začel uporabljati izraz transhumanizem, nakazuje: tehnologija bo ustvarila novo vrsto hominida, naprednejšega od njegovega Stvarnika (Huxley 1957, 13–17). Pred Huxleyem bi po mnenju nekaterih avtorjev lahko za transhumanista imeli že Teilharda de Chardina, ki je v eseju, objavljenem leta 1951, uporabil podobno terminologijo: v sklepnem stavku se je sklicevala na nekakšno transhumanost v bistvu stvari. Chardin je verjetno vplival na terminologijo Juliana Huxleyja, saj sta bila tesna prijatelja in sta sodelovala tudi v obdobju, ko je Huxley razvijal svojo evolucijsko sintezo, kljub nestrinjanju o tem, ali ima evolucija smer in kam je usmerjena (Grumett 2011, 38). Drugače od Huxleya Teilhard de Chardin spodbuja uporabo tehnologije za krepitev človeštva, saj

verjame, da vsak korak biološkega razvoja pomeni napredovanje proti kozmičnemu Kristusu (Burdett 2011).

Čeprav transhumanizma ne moremo ozko opredeliti in obsega različne usmeritve in nianse, pa lahko pri vseh sodobni tokovih v veliki meri zaznamo največji odpor do staranja in umiranja. Transhumaniste družijo upor proti človeškemu obstoju, kakršen mu je bil dan. Prepričani so, da je mogoče s tehnologijo usmerjati razvoj človeške vrste in da bi to morali storiti. Menijo, da je mogoče odpraviti smrt zaradi staranja, da si lahko s tehnologijo povečamo tako telesne kakor umske sposobnosti, da se lahko zlijemo s stroji in tako dosežemo nesmrtnost. Po njihovem mnenju bo kmalu človek lahko svoj um naložil v računalnik, da bo večno obstajal v obliki kode (O'Connell 2018, 12).

Nekatere veje transhumanizma zagovarjajo popolno osvoboditev od bioloških osnov, to pa lahko z druge strani prepoznavamo tudi kot popolno tehnološko zasužnjenost, ki jo v obrisih zaznamo, na primer, že v nezmožnosti marsikaterega sodobnega človeka, da bi se odlepil od svojega mobilnega telefona. Hkrati pa smo ob tem priča tehnološkim izboljšavam življenja, obkroženi smo z aplikacijami in napravami ter platformami, zaradi katerih je svet boljši. Sodobni človek išče odgovor o samem sebi v času radikalnih antropoloških sprememb in v okolju, ki človeka razlaga v luči individualizma in materializma. (Petkovšek 2019, 22).

Ko razmišljamo o prihodnosti, jo praviloma povezujemo z napredkom, ki ga omogočajo stroji in druge naprave. V tem smislu lahko transhumanizem razumemo tudi le kot stopnjevanje pogledov, ki so že tako in tako del naše civilizacije (O'Connell 2018, 16).

Pismo materi naravi, ki ga je napisal filozof Max More, ena osrednjih figur transhumanističnega gibanja, je v svoji neposrednosti eden najbolj provokativnih izrazov transhumanističnih načel. Iz zapisa veje pohujšanje avtorja nad človekovo ranljivostjo in umrljivostjo, nad omejenim spominom in nad slabim nadzorom impulzov. Delo narave je globoko pomanjkljivo, zato je čas, da človek odraste in vzame stvari v svoje roke s spremembo zakonov, ki za človeka veljajo. K tem zakonom – človekovi ustavi pismo razglašajo spremembe v obliki amandmajev: »Amandma št. 1: Ne bomo več prenašali tiranije staranja in umiranja. Z genskimi spremembami, celičnimi manipulacijami, sintetičnimi organi in kakršnimikoli potrebnimi sredstvi se bomo obdaruili s trajno vitalnostjo in odstranili lasten rok trajanja. Vsakdo se bo sam odločil, kako dolgo bo živel.« (More 1999)

Obljube amandmajev so čudovite in revolucionarne: razširili bomo svoj zaznavni razpon in razvili svoje razumevanje sveta okoli sebe. Izboljšali bomo svojo nevronske organizacije in zmogljivosti, razširili bomo delovni spomin in izboljšali svojo inteligenco. Neokorteks bomo dopolnili z »metamožgani«. Ta porazdeljena mreža senzorjev, informacijskih procesorjev in inteligence bo povečala našo stopnjo samozavedanja in nam omogočila modulacijo čustev. Ne bomo več sužnji svojih genov. Prevzeli bomo svoje genetsko programiranje in dosegli obvladovanje svojih lastnih bioloških in nevroloških procesov. Odpravili bomo vse posamezne in vrstne pomanjkljivosti, ki so ostale po evoluciji z naravno selekcijo. Ne bomo

zadovoljni s tem, iskali bomo popolno izbiro oblike in funkcije, izpopolnjevali in povečali svoje fizične in intelektualne sposobnosti. Presegale bodo tiste, ki jih je imel katerikoli človek v zgodovini. Transhumanizacija bo prinesla novo kulturo, odnose, bogastvo in svobodo, v skladu z osebnimi vrednotami in kakor bo tehnologija omogočala (More 1999). Vse različice transhumanističnega gibanja povezuje mehanicistični pogled na človeško življenje, po katerem je človek zgolj naprava, dolžnost človeštva pa je, da te naprave naredi še bolj učinkovite, močne in uporabne (O'Connell 2018, 15).

3. Kiborgi

Kot o koraku v smeri mehanicističnega pogleda na človekovo življenje lahko razmišljamo o kiborgih. Izraz kiborg je nastal kot opis poskusa, kako z uporabo tehnologije izboljšati prilagodljivost (npr. astronautov) za preživetje v težkih okoljih. Biološki kiborg opisuje organizem, izvirno človeški, ki je svojemu fizičnemu bitju dodal tehnološke artefakte, sestavljen je torej iz umetnih in naravnih delov oziroma je organizem, ki ima, zahvaljujoč tehnologiji, izboljšane sposobnosti. Nekateri tehnološki vsadki – na primer umetni nadomestki kolkov, srčni spodbujevalniki in srčne zaklopke – so danes že skorajda samoumevni, tudi različne reproduktivne tehnologije. Tehnologije, kakor je protetika, hitro napredujejo, skupaj z medicinskimi in z biotehnologijami, kakor so genska terapija, digitalni vsadki, kloniranje, transgenika, ksenotransplantacija in farmacevtski razvoj (Garner 2011, 88). Kiborgi so najpogostejše nastali kot spajanje človeka in strojev v vojaške namene. Projekt biohibridov je imel sprva namen ustvariti biološko-strojne križance, ki ne bi bili le človek kot stroj, temveč človek kot vojaški stroj (O'Connell 2018, 153–170).

Čeprav se vsi ne ukvarjajo izrecno s področjem kiborgov, lahko ugotovimo, da odmevni transhumanisti, kakor so Nick Bostrom, James Hughes in Ray Kurzweil (ali še zgodnejši, na primer Julian Huxley in Pierre Teilhard de Chardin), po besedah organizacije Humanity+ (prej znane kot World Transhumanist Association), trdijo, da človeška vrsta v njeni sedanji obliki ne pomeni konca našega razvoja, temveč razmeroma zgodnjo fazo (Hughes 2004). Kiborge z izboljšanimi človeškimi lastnostmi lahko razumemo tudi kot zgolj še ne povsem uspešno obliko transhumanizacije, ki resda človeku prinaša številne izboljšave življenja, v svoji radikalni obliki, kakor jo v bolečinah utelešajo nekateri transhumanisti, pa opozarja na tragično usodnost prevelike želje, da bi se s tehnološkimi pripomočki izmaknili trpljenju, staranju in umiranju.

4. Krionika

Z Maxom Morom je tesno povezana dejavost, ki jo tudi podpira transhumanistična ideologija in jo sami imenujejo krionika. More namreč vodi Alcor – Life Extension Foundation v Scottsdale v Arizoni (ZDA), kamor želijo mnogi transhumanisti

po smrti, da njihova smrt ne bi bila nepreklicna. Alcor je ustanova, ki shranjuje trupla za morebitno vrnitev v življenje (t. i. krioprezervacija). Obljubljajo, da zamrznjena trupla niso mrtva, temveč so se jim življenjske funkcije le začasno ustavile – do takrat, ko bo znanost toliko napredovala, da bo človeka mogoče popraviti ali pa prestaviti v nekakšno umetno telo. Pri Alcorju ponujajo možnost zamrznitve celotnega trupla do trenutka, ko bi lahko spet šlo v uporabo, ali pa le glave oziroma možganov; to ponujajo, na primer, že za 80.000 USD. (O'Connell 2018, 30–79) Ob tem nekateri poudarjajo, da znanstvenih temeljev krionike ni. Obe, da bo zaradi napredka znanosti nekoč mogoče odtajati ta trupla in glave ter jih nekako oživiti ali napraviti digitalni dvojniki njihovega uma, so zgolj teoretični. Vse je tako teoretično in oddaljeno od tega, za kar znanost meni, da je realno mogoče doseči, da v znanstvenih krogih ne vidijo niti potrebe, da bi te trditve izpodbijali. Tisti, ki so vendarle kaj pripomnili glede krionike, menijo, da je reanimacija ali simulacija zgolj prazno upanje, ki ga tehnologija ne more izpolniti. Nevroznanstvenik in biolog na McGill University, Michael Hendricks, je prepričan, da »sta reanimacija ali simulacija zgolj prazno upanje, ki ga tehnologija zamrzovanja odmrlega tkiva, ki ga ponuja industrija krionikov, ne more izpolniti. Tisti, ki kujejo dobiček iz tega upanja, zaslužijo le našo jezo in prezir.« (Hendricks 2015) V tem smislu bi zlahka pritrdili Francisu Fukuyamu, ki vztraja, da je transhumanizem resda lahko videti kot kak bedast kult, a ni zato nič manj nevarna ideja, saj pomeni v bistvu malikovanje religije s ponarejenim odrešenjem (Fukujama 2004, 42–43).

Krionika s svojo željo po le začasni ohranitvi telesa ali vsaj dela telesa pravzaprav na nenavaden način poudarja transhumanistično idejo, da je človekova telesnost v bistvu glavni problem njegovega stanja. Telo vsiljuje človeku hude in nevzdržne omejitve. Telo na primer omejuje voljo. Človek ne more storiti vsega, kar bi si lahko želel; ne more biti vsakdo profesionalni športnik ali uspešen znanstvenik. Še bolj moteče je dejstvo, da je telo vir bolečine in trpljenja. Kot utelešena bitja so ljudje krhki in ranljivi. Lahko se poškodujejo ali zbolijo. Še bolj tragično je, da se človek z dovolj sreče morda izogne resnim poškodbam ali boleznim, pa vendar mu je namenjen le omejen čas. Utelešena bitja se starajo in umirajo. Skratka, človeška bitja se morajo po mnenju transhumanistov rešiti pred svojimi končnimi in smrtnimi telesi. Odrešilni odgovor na to strašno stanje je po njihovem mnenju, voditi medicinsko in tehnološko vojno proti staranju in smrti. Vsi ljudje so žrtve staranja in smrti, ki se po mnenju transhumanistov brezobzirno vsiljujeta človeški rasi. Staranje in smrt je torej treba obravnavati kot bolezni, ki ju je treba zdraviti in ju sčasoma odpraviti. S kombinacijo pričakovanega napredka na področjih biotehnologije, regenerativne medicine, genetske manipulacije, nanotehnologije, bionike in računalništva bomo lahko staranje verjetno izkoreninili, medtem ko bo človek hkrati ohranjal ali izboljševal svojo fizično in kognitivno sposobnost. Posameznikom bo tako omogočeno, da živijo zdravo, srečno, produktivno in dolgo življenje – morda zelo dolgo ali celo neskončno. Tehnološki razvoj in iznajdljivost lahko uporabimo za zanikanje in sčasoma za beg od končne omejitve smrti, ki nam jo je nalagala narava (Waters 2011, 165–166).

5. Singularnost

V procesu transhumanizacije in transhumanističnega razmišljanja zavzema eno ključnih vlog trenutek tehnološke singularnosti, čeprav tudi na tehnološko singularnost med transhumanisti ni enotnega pogleda. V širokem pomenu izraz tehnološka singularnost opisuje stanje v prihodnosti, ko bo strojni razum močno presegel človeškega, biološko življenje pa bo pogoltnila tehnologija. To je skrajni izraz tehnoprogresivizma – prepričanja, da bomo z intenzivno rabo sodobnih tehnologij rešili tudi najbolj trdovratne težave človeka in sveta (O'Conell 2018, 80).

Izraz in idejo o tehnološki singularnosti pogosto pripisujejo matematiku in znanstvenofantastičnemu pisatelju Vernorju Vingeu, ki je leta 1993 zatrdil, da »bomo v roku tridesetih let imeli tehnološke možnosti, da ustvarimo nadčloveško inteligenco. Kmalu zatem bo človeške dobe konec.« (Vinge 1993) Zdi se, da se najbolj splošen pogled na singularnost kaže v poljudnem pisanju Raya Kurzweila, izumitelja, ki se loteva različnih področij, nekaj let je bil tudi direktor inženiringa pri Googlu in vodilni mislec pri razvoju strojnega učenja. Leta 2005 se je v knjigi *Singularnost je blizu: Ko ljudje presežejo biologijo* pri napovedovanju tehnološke prihodnosti zanašal predvsem na »zakon pospešenih odnosov«, kakor temu pravi. Tehnologija naj bi napredovala enako kakor finančna sredstva, pri katerih velja obrestnoobrestni račun: eksponentno. Današnja tehnologija je temelj, na katerem raste tehnologija prihodnosti. Kolikor bolj popolna postaja, tem hitreje se izboljšuje. Tehnologija se manjša in postaja vse bolj zmogljiva, dokler njen vse hitrejši razvoj ne postane razvoj vrste. Ljudje ne bomo več nosili s seboj računalnikov, ampak jih bomo imeli v sebi: v možganih, v krvi, in tako si bomo lahko povsem spremenili življenje. Naše biološko telo je krhko in odvisno od številnih napak in odpovedi. Ko pa bi nastopila singularnost (po Kurzweilovem prepričanju okoli leta 2045), ne bo več tako: singularnost nam bo omogočila preseganje teh omejitev biološkega telesa in možganov. Svojo usodo bomo vzeli v svoje roke. Živeli bomo lahko, kolikor dolgo bomo hoteli. Razumeli bomo človeško razmišljanje in močno povečali njegov domet. Singularnost bo pomenila vrhunec zlitja biološkega razmišljanja in obstoja s tehnologijo, nastal bo še vedno človeški svet, ki pa bo presegal naše človeške korenine. Po singularnosti ne bo nobene razlike med človekom in strojem, med fizično in virtualno stvarnostjo. (Kurzweil 2005)

O'Conell analizi Kurzweilove ideje singularnosti postavlja ob bok stanje »splošnega znanja«, ki ga v delu *O Božjem mestu* pričara sv. Avgustin. Telo bo tedaj povsem podložno duhu, duh ga bo tudi vzdrževal pri življenju, tako da ne bo potrebovalo nobene druge hrane. V Kurzweilovi viziji inteligenca igra vlogo odrešenika. V njegovi mesijanski viziji bo inteligenca popravila neizmerno neumnost vesolja (O'Conell 2018, 84).

6. Transhumanizem in krščanstvo

Nekateri avtorji opozarjajo na presenetljive podobnosti med transhumanizmom in religijami (Pevce Rozman 2017). Wesley Smith ugotavlja, da govorimo pri tran-

shumanizmu v bistvu o religiji: po napovedih transhumanistov bomo nekega dne podobni bogovom. Smith izpostavlja vzporednice med transhumanizmom in krščanstvom, predvsem podobnost med sodnim dnem v krščanski eshatologiji in pojmom singularnosti. Oboje naj bi se zgodilo v nekem določenem trenutku, oboje naj bi pomenilo poraz smrti, oboje naj bi vodilo v nebeško harmonijo; kristjani in transhumanisti so prepričani, da bodo prejeli novo, poveljano telo. Zdi se, da je bilo globoko človekovo hrepenenje po preseganju telesa in minljivosti nekoč v domeni religije, zdaj pa vse bolj prehaja na področje tehnologije (Smith 2013). Znanost tako za transhumaniste postaja novi bog (O'Connell 2018, 219).

Zdi se, da med transhumanizmom in krščanstvom res najdemo velike podobnosti predvsem v smislu soteriologije in eshatologije. Transhumanizem in krščanstvo se, na primer, strinjata v tem, da je končno in smrtno stanje človeka daleč od idealnega. Za transhumaniste ljudje še niso dosegli svojega resničnega potenciala, pa tudi kristjani še niso povsem dosegli stanja, kakršno jim je Bog namenil. Zato se oboji strinjajo, da človek potrebuje osvoboditev iz svojega trenutnega stanja. Za transhumaniste človek osvoboditev iz svoje omejenosti doseže s tehnološko preobrazbo, medtem ko je za kristjane človek preobražen z življenjem v Kristusu. Tako transhumanisti kakor kristjani se strinjajo, da je smrt končni človekov sovražnik (Waters 2011, 164). Zdi pa se, da se tu njihovo strinjanje tudi konča. Transhumanisti namreč težijo k večnemu begu pred smrtjo: ko bo napredek znanosti hitrejši, kakor je naše staranje, bo človek sam lahko ubežal smrti. Krščanski pogled na večno življenje in na odrešenje je docela drugačen.

7. Človek v krščanstvu: neumrljivost in vstajenje telesa

Ko Joseph Ratzinger po poglobljeni analizi zgodovinskih in stvarnih vidikov krščanske vere povzema določujoče poteze krščanskega verovanja v večno življenje, poudari, da krščansko umevanje umrljivosti izhaja odločilno iz pojma o Bogu in ima zato dialoško naravo. Dejanje, s katerim sprejme Bog človeka v svoje lastno življenje, je v Jezusu Kristusu postalo tako rekoč meso: od Kristusa prejema človek neumrljivost. Večnega življenja ne moremo razlagati iz izolirane posamične eksistence in njene lastne moči, temveč iz naravnosti, ki odkriva jedro krščanskega umevanja stvarnosti sploh: Bog je nesmrtnost kot dogajanje odnosov trinitarične ljubezni. »Bog sam ni »atom«, marveč odnos, ker je ljubezen; in zato je Bog življenje.« (Ratzinger 2018, 157) Odnos in odprtost napravljata človeka neumrljivega: odprtost – in ne zaprtost.

Iz vere v stvarjenje sledi celostna narava krščanskega upanja. Tisto, kar je odrešeno, je ustvarjeni človek, celota in enota osebe, ki se poraja v našem telesnem življenju. »Vam pa so tudi lasje na glavi vsi preštet« (Mt 10,30) ne pomeni, da na človeku ni nič minljivega, ampak pove, da tisto, kar je stalno, prav s tem, da prešinja minljivo, dobiva svojo podobo. Tvar kot takšna ne more biti dejavnik stalnosti v človeku, saj se tvar v trajanju zemeljskega življenja nenehno spreminja. Zato je dualnost, v kateri se trajno razlikuje od spremenljivega, nujno potrebna in jo

zahteva že logika stvari same, zato se razlikovanju med dušo in telesom ni mogoče odpovedati. To dvojstvo nima v sebi nikakršnega dualizma, ampak šele zares pokaže človekovo dostojanstvo in enoto. »Tudi pri stalnem telesnem »trošenju« je vendar celotni človek tisti, ki gre naproti večnosti in kot božja stvar ravno v telesnem življenju zori za gledanje Boga.« (Ratzinger 2018, 158) Ob tem pa Ratzinger poudarja, da se z vpraševanjem o smrti in vstajenju gibljemo na področju, ki ga z zgolj človeško vednostjo ni mogoče enoumno izmeriti, a ga je vendar mogoče podpreti z antropološkimi temeljnimi izkustvi in temeljnimi uvidi. Prihodnje življenje moremo zato na podlagi sedanjega življenja nekako v slutnjah dojeti glede dejstva (da je); oznanilo vere se zato lahko opre na razvidnost razmišljanja. Nasproti temu pa ostaja kajstvo tega novega življenja (kaj je) popolnoma zunaj našega izkustvenega prostora. (160)

Nova zaveza v sozvočju z judovskim verskim svetom tistega časa in hkrati v kristološkem preoblikovanju pozna »vmesno stanje« bivanja s Kristusom. Ob tem se pogled nujno usmeri na 1 Kor 15,35-53. Pavel se srečuje s stališčem, ki skuša misel o vstajenju priversti do absurdnosti s tem, da tej misli zastavi vprašanje: »Kako vstajajo mrtvi?« (v. 35). Nasproti temu stališču obravnava Pavel vprašanje o telesnosti vstajenja tako, da izkustvo nove telesnosti vstalega Gospoda prenese na razumevanje vstajenja mrtvih sploh, to pa pomeni, da se Pavel odločno upre vladajočemu judovskemu pojmovanju, ki vstalo telo razumeva v polni identiteti z zemeljskim telesom in vstajenjski svet pojmuje kot preprosto nadaljevanje zemeljskega sveta. Srečanje z Vstajlim, ki se je kot povsem drug(-ačen) odtegnil zemeljskemu gledanju in spoznanju, ki ni bil nič več podrejen zakonom materije, marveč je postal viden na način teofanije – to srečanje je takšne predstave nepreklicno razbilo. Pavel pravi: »Meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva in tudi minljivost ne podeduje neminljivosti.« (v. 50) Vsakršno naturalistično in fizicistično gledanje na vstajenje je tukaj s poudarkom odklonjeno. Brezpogojnost, s katero odklanja naturalistične zamisli, ga vendar ne ovira pri tem, da bi ne govoril še dalje o vstajenju telesa – to pa je nekaj drugega kakor vrnitev trupel po načinu tega sveta. Odklanjanje naturalizma za Pavla ne pomeni opustitve vstajenja, marveč prav njegovo vidnost. Po njegovem prepričanju ne obstaja telo na adamitski način »duševnega telesa«, ampak tudi na način Jezusa Kristusa – kot telesnost v moči Svetega Duha. Nasproti fizicističnemu realizmu ni postavljen spiritizem, marveč pnevmatični realizem (Ratzinger 2018, 167). Bog je postal človek, da bi človek postal Bog: močne besede, ki jih po sv. Ireneju najdemo pri mnogih cerkvenih očetih, povzemajo samo bistvo krščanstva: božji sestop je tisti, ki človeku odpira pot ne le do nesmrtnosti, temveč tudi do pobožanstvenja (Cole-Turner 2011b, 5).

8. Sklep

Krščanska teologija ne more sprejeti transhumanističnih eshatoloških pogledov in odrešitvenih strategij iz podobnega razloga, kakor je zavračala manihejsko in pelagijansko krivoverstvo. Transhumanizem v nekaterih ozirih spominja na mani-

hejsko zaničevanje pokvarjenega in zlobnega snovnega telesa, iz katerega je treba rešiti dušo – vendar za transhumaniste rešitev ni v tem, da se prepustijo smrti, temveč bi želeli znikati končno omejenost in smrtnost telesa. Hkrati zlahka prepoznamo pelagijansko prepričanje, da se človek lahko sam dokoplje do popolnosti: z voljo bo dosegel, da postane bitje, kakršno hoče biti. Pelagijansko iskanje popolnosti prav tako ne more prenašati nepopolnosti in nepopolnega človeka. Pred temi herezijami je krščanska teologija vedno branila dobrost telesa in poudarjala dragocenost utelešenja. Prav z utelešenjem svojega Sina Bog stvarstvo odrešuje njegovega propada in premaguje smrt. Paradoks krščanstva je, da z izgubo življenja pridobimo resnično življenje – novo življenje, ki ni le podaljševanje starega, ampak je nova vrsta življenja. Prav v tem je verjetno največje razhajanje med krščanstvom in transhumanizmom. Prav s Kristusovim rojstvom v telesu, z njegovo smrtjo in z njegovim telesnim vstajenjem se razodene tudi dragocenost človekovega telesa (Waters 2011, 170–172). V Kristusu človek lahko dokončno in jasno prepozna, da je zares ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,26-27). Šele odrešenje osvetljuje človekov začetek (Ruster 2017, 259). Kristjan, ki se tega zaveda, bo tranhumanističnim obljubam, da bo postal nesmrten in sploh kakor Bog, odvrnil: »Saj sem že – kakor Bog; po njegovi podobi sem ustvarjen!«

Reference

- Bostrom, Nick.** 2007. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics* 19:202–214.
- Burdett, Michael.** 2011. Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin. V: Cole-Turner 2011a, 19–36.
- Cole-Turner, Ronald, ur.** 2011a. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- — —. 2011b. The Transhumanist Challenge. V: Cole-Turner 2011a, 1–19.
- — —. 2011c. Transhumanism and Christianity. V: Cole-Turner 2011a, 193–204.
- Fukuyama, Francis.** 2004. The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism. *Foreign Policy* 144:42–43.
- Garner, Stephen.** 2011. The Hopeful Cyborg. V: Cole-Turner 2011a, 87–100.
- Grumett, David.** 2011. Transformation and the End of Enhancement Insights from Pierre Teilhard de Chardin. V: Cole-Turner 2011a, 37–49.
- Hendricks, Michael.** 2015. The False Science of Cryonics. <https://www.technologyreview.com/s/541311/the-false-science-of-cryonics/> (pridobljeno 9. septembra 2019).
- Huges, James.** 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge: Westview Press.
- Huxley, Julian.** 1957. *In New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77:503–516.
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Viking.
- More, Max.** 1999. A Letter to Mother Nature. Max More's Strategic Philosophy. <http://strategic-philosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (pridobljeno 4. oktobra 2019).
- O'Callaghan, Paul.** 2013. *Children of God in the World: An introduction to Theological Anthropology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- O'Conell, Mark.** 2018. Živeti kot stroj: Pustolovščine med kiborgi, utopisti, hekerji in futuristi, ki rešujejo preprosto vprašanje smrti. Tržič: Učila.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis Gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>

- Pevec Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77:289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. *Bogoslovni vestnik* 76:245–263.
- — —. 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77:337–344.
- Ratzinger, Joseph.** 2018. *Eshatologija – smrt in večno življenje*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- Ruster, Thomas.** 2017. Katoliški nauk o človekovem prvotnem stanju. *Communio* 27, št. 3:258–269.
- Smith, Wesley.** 2013. The Materialist's Rapture. *First Things*, 28. junij. https://www.firstthings.com/author/wesley-j-smith/page_12 (pridobljeno 9. 10. 2019).
- Vinge, Vernor.** 1993. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html> (pridobljeno 4. oktobra 2019).
- Waters, Brent.** 2011. Whose Salvation? Which Eschatology? V: Cole-Turner 2011a, 163–175.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,693—704

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 165.742:27: 37.013

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Vodicar>

Janez Vodičar

Transhumanizem in katoliška vzgoja

Transhumanism and Catholic Education

Povzetek: Transhumanizem želi doseči polnost človeka z uporabo sodobne znanosti.

Vzgojo in izobraževanje razume kor pot, ki naj bi privedla do trenutka singularnosti, v katerem se bo vse, kar je človeka bremenilo, končno tudi uničevalo, razrešilo v trenutku. Takrat bo tudi odpravljena potreba po vzgoji. Katoliško razumevanje človekove nepopolnosti in odrešenja je drugačno. Kristus je pot naše urešničitve. Pri tem je potrebna vzgoja, ki izhaja iz svetosti vsakega posameznika in ga vodi k odprtosti za polnost osebe, odrešene v Kristusu. Kljub tej jasni razliki je transhumanizem s svojo zavzetostjo za napredek tehnologij, ki bi človeku pomagale premagati njegove lastne omejitve, lahko katoliški vzgoji spodbuda k večji pozornosti do narave. V članku predstavimo te spodbude in didaktično zasnujemo katoliško vzgojo na premagovanju antropocentrizma. Po drugi strani pokažemo, kako lahko transhumanizem s krščansko vizijo stvarstva dopolnimo z vzgojo za odgovorno in svobodno osebnost.

Ključne besede: transhumanizem, katoliška vzgoja, oseba, antropocentrizem, singularnost, naravoslovje

Abstract: Transhumanism aims to achieve the full development of a human being through modern science. The process of education is the path that is supposed to lead to the moment of singularity where it will be solved, in a moment, all that has been terrifying and also destroying humanity till now. At that time, the need for education will be eliminated. The Catholic understanding of man's imperfection and of its salvation is different. Christ is the way of our accomplishment. It requires education that stems from the holiness of every individual and leads to openness for the fullness of the person saved in Christ. Despite this clear distinction, transhumanism, with its commitment to the advancement of technologies that would help a person to overcome his own limitations, can encourage Catholic education to pay more attention to nature. In the article, we present these stimulations and design didactically how Catholic education can overcome anthropocentrism. On the other hand, we show how transhumanism can be supplemented by the Christian vision of Creation with the education of a responsible and free person.

Keywords: transhumanism, Catholic education, person, anthropocentrism, singularity, natural sciences

1. Uvod

Danes nič več ne zadostuje, da vzgajamo po nekih utečenih smernicah in ker to od nas pričakuje okolje ali vzgojni načrt takšne ali drugačne institucije. Pluralnost sodobnih pedagoških pogledov učitelja osvobaja ukalupljenih oblik, hkrati pa ga pušča samega in v stalnem iskanju. Prav zaradi te prepuščenosti svoji lastni pedagoški pobudi je vedno znova treba govoriti o njenih temeljnih ciljih. Postmoderna ukinitvev avtoritet, ki bi narekovale smisel in cilj človeškega življenja, je omajala samoumevnost vzgojno-izobraževalnih ciljev, ki so bili do nedavnega sami po sebi sprejemljivi. Prav tako je pluralnost povzročila razrahljanje osebne avtonomije. Ker ni splošnih norm, ki bi zavezovale vse, smo vedno bolj prepričani – in to tudi upoštevamo –, da se vsakdo rodi in odrašča v odvisnosti od konkretnega okolja, v katerem pridobi nujno časovno in prostorsko omejen pogled (Barrow 2002, 18). Pluralnost ni le izhodišče, je tudi cilj sodobne družbe. Vzgojitelj bi se moral vedno znova odločati med prednostnimi vrednotami, če hoče sploh še delovati. Pri tem se moramo zavedati, da vzgoja ni nekaj, kar bi lahko merili in usmerjali z zgolj empiričnimi metodami, in zato njeni cilji niso sami po sebi splošno sprejeti (Noddings 2012, 1). Vzgojno-izobraževalno delo je vedno vezano na vrednotenje, saj pri pedagoškem delu ne moremo zgolj opisovati, ampak moramo gojiti, spodbujati, odvrčati, preprečevati, dopuščati, to pa je povezano s prioriteta, ki jih posameznik in skupnost vedno znova vzpostavljata (Reichenbach 2007, 18–19). S postavitvijo ali zavrnitvijo ciljev vzgoje tako ne le opredelimo sam kurikulum in metode, ampak sprejememo ali zanikamo vrednote, ki te cilje pripravljajo, uvajajo in podpirajo. Dolgoročno z vzgojnimi cilji postavljamo ideale neke določene družbe in trasiramo do njih pot, kakor naj bi jih ubrali naši učenci (Barrow 2002, 20).

Po drugi strani je treba pri določitvi vzgojnih ciljev opozoriti tudi na nevarnosti. Pri tem ne govorimo o kritiki ideologije in o rousseaujevskem zagovarjanju ohranjanja pristne človeške narave. Kljub postmodernistični kritiki vsake preozke vzgojne določitve vemo, da je odraščanje nujno in hkrati, da za zdrav razvoj vsakdo potrebuje neko določeno vzgojo. Preveč jasna določitev vzgojnih ciljev namreč lahko vodi v ozko tehnicistično in scientistično razumevanje človeka, kjer ni veliko prostora za svobodno in ustvarjalno osebo (Standish 2002, 40–41). Da bi se temu izognili, sodobni liberalni teoretiki vzgoje zagovarjajo kot najboljši cilj koncept dobrega, kakor ga najdemo že v klasičnih grških filozofskih besedilih in je navzoč v pedagoški literaturi vse od Deweyja dalje (45–48).

Širina vzgojnih ciljev, ki bi jih opredelili z abstraktnim pojmom dobrega, sama po sebi kliče po konkretizaciji. Vsak učitelj, ki bi, na primer, učil matematiko, bo prej ali slej prišel do vprašanja, kakšen smisel ima, denimo, učiti algebro. Takratni odgovor bo verjetno preprost: ker je v učnem načrtu. Malo širše zastavljeno spraševanje še ne bo povzročalo težav, saj je tukaj pomembno nujno znanje, ki ga matematika zahteva in brez katerega ne bo mogoče razumeti in reševati bolj zapletenih nalog. Še bolj poglobljeno spraševanje pa bo vodilo k ciljem, ki niso takoj razvidni, so pa nujno potrebni, če želi učitelj opravljati svojo nalogo s polno zavzetostjo. Pri tem še vedno iščemo zadnji temelj, da bi lahko algebro umestili v zgoraj omenjeni

koncept dobrega, ki ga želimo doseči z nekim določenim poučevanjem. Če je pot od konkretne matematične ure do zadnjega dobrega, ki naj bi ga s tem dosegali, lažja, je nasprotno precej težje. Odločiti se moramo, kakšnega človeka in družbo, v kateri naj bi živel, imamo za dobrega oziroma dobro in s kakšno vzgojo naj to dosežemo (Noddings 2003, 75–76). Mnogi danes ob takšnih vprašanih hitro najdejo odgovor v tako imenovani družbi znanja, ki bo ekonomsko in socialno uspešna. Kljub velikemu vlaganju v vzgojo rezultati niso ravno spodbudni.¹ Pozivi k prenovi šolstva so vedno bili, danes pa se pogosto osredotočajo le na metodološko in kurikularno zasnovo. Vendar: ali ne bi bilo treba premisliti njenih temeljev, ciljev, če resnično želimo dobro človeku in hočemo tudi biti pametno učinkoviti?

Naša razprava bo izhajala iz temeljnih ciljev katoliške vzgoje in iz idealne podobe človeka v teoriji transhumanizma. Če je katoliška vzgoja v temeljnih vrednotah jasna in ima že utečeno pot vzgoje za te vrednote, je pri transhumanizmu drugače. Vizija človeka v transhumanizmu nastaja sproti, prek tehnike in možnosti, ki jih sodobna znanost prebujajo v človeški domišljiji. Pri tem mnogi vztrajajo, da je treba človeka dokončno razrešiti samozagledanosti in prezira do sveta stvari (Snaza et al. 2014, 43). Znanost, ki je temelj argumentacije v transhumanistični viziji človeštva, v veliki meri nadomešča zgoraj omenjeni premislek o ciljih vzgoje. Cilji so jasni in pogosto pozitivistično opredeljeni: podaljšanje življenja, razširitev tako fizičnih kakor intelektualnih sposobnosti in končno pridobitev sreče, ki bo izhajala iz osebne in sprotne zahteve posameznika v enakopravnem odnosu s stvarmi.² Vprašanje je, ali so takšni cilji primerljivi s katoliškimi, in končno: ali so sploh smiselni za vzgojo, kakor jo razumemo danes. Še posebno zato, ker je težko na hitro sprevideti, kaj sploh učiti, da se bodo mladi sposobni spoprijeti s hitro spreminjajočim se svetom; še težje pa vedeti, kdo sploh so ti mladi, ki naj bi bili subjekt vzgoje (Globokar 2019, 8).

2. Katoliška vzgoja

Če hočemo govoriti o katoliški vzgoji, je treba najprej ločiti dva pristopa. Prvi je teološki in drugi filozofski, razlikujeta se le v izhodišču. Filozofija zajema v racionalnem premisleku, teologija pa začenja v Razodetju (D'Souza 2016, 14). Obakrat velja, da se katoliška vzgoja vedno dogaja v konkretnem času in prostoru. Pri tem je treba omeniti dva temeljna vira, ki sta oblikovala katoliško vzgojo, kakor jo poznamo danes. To je tomizem in drugi vatikanski cerkveni zbor (17). Kljub temu da

¹ Zanimivo kritiko ameriškega šolstva najdemo v delu Johna Taylorja Gattoja. Analizira razvoj ameriškega šolstva v 20. stoletju in ugotavlja, da kljub vedno večjim sredstvom, ki jih država vlaga v izobraževanje, dosegajo vedno manjšo pismenost in razgledanost. Ker se mora učitelj prilagajati sprotnim potrebam in zahtevam otrok in mladostnikov, vedno bolj poenostavlja, tako družba postaja vedno bolj potrošnica, v njej ni resne zavzetosti za osebno rast in učenje (Gatto 2009, xvi–xxi).

² Prav znanost naj bi bila posledica razsvetljenskega razumevanja človeka, saj ji je pomembna temeljna antropocentrična usmeritev. To ima za posledico ne le ekološke katastrofe, ampak tudi tekmovalnost in neenakost med ljudmi. Transhumanizem bo tako z usmeritvijo v stvarni svet človeka umestil v kozmos kot enako »stvar« med stvarmi in iz znanja prešel v razumevanje (Snaza et al. 2014).

je tomistična tradicija v veliki meri oblikovala celotno vzgojno-izobraževalno delo zahodnega sveta, je za katoliško vzgojo danes pomembnejša koncilaska izjava O krščanski vzgoji (*Gravissimum educationis*) (KV). Potem ko izjava poudari vlogo znanstvenega pristopa k vzgoji, izpostavi pravico vseh otrok, »da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, npravne in umske sposobnosti, da si bodo s pogumnim in vztrajnim premagovanjem ovir pridobivali vedno ostrejši čut odgovornosti za urejanje svojega življenja, ga neprestano in prizadevno spopolnjevali ter se trudili za pravo svobodo« (KV 1). V 2. členu pa poudarja pravico do krščanske vzgoje, da se bodo v duhu odrešenja vedno bolj zavedali daru svoje vere (KV 2). Še predtem je treba izpostaviti naravnost koncila na človeka kot osebo. V pastoralni konstituciji O Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) (CS) je v središču celotnega pastoralnega delovanja človek kot oseba (CS 12–22). Pralike te osebe je Jezus Kristus: »Takšna in tolikšna je skrivnost človeka, skrivnost, ki verujočim sije iz krščanskega razodetja. Po Kristusu in v Kristusu je uganka bolečine in smrti osvetljena, tista uganka, ki nas zunaj njegovega evangelija pogreza v potrtost.« (CS 22,6)

Kristus vstopa v zgodovino kot dar Očeta človeštvu. Koncil zmore iz sveta, ki mu je bil pogosto sumljiv in za katerega je bila močno poudarjena potreba po vzgoji za previdnost, prerasti k razumevanju partnerstva z vsemi pri izboljšanju razmer celotnega človeštva (D'Souza 2016, 40). Pravica vseh do odrešenja in končno do vzgoje temelji na principih ljubezni in ne na »postavi«, na zakonodajni dolžnosti. Vzgoja ni več le prenašanje znanja in veščin, ampak spremljanje in pomoč, to pa vodi k drugačnemu pojmovanju družbe in preobrazbi razumevanja posameznika. Razvoj vseh treh plasti, telesne, npravne in umske, ki so temelj celostne pedagogike, naj bi vodil posameznika k osebni odgovornosti in k odgovornosti do drugih. »Ta preobrazba vrača k avtentičnosti (med besedami in dejanji), kot je to ponazorjeno v življenju in osebi Jezusa. Ljubezen do Boga in do bližnjega, kot je pridigal Jezus, je ljubezen, ki jo je živel. To je tista vrsta ljubezni, h kateri sta poklicana katoliški vzgojitelj in učenec, da jo posnemata in oblikujeta, če je ljubezen še vedno v srcu katoliške vzgoje. Ljubezen do Boga in bližnjega nas usposablja, da si zamislimo in vzpostavimo odnos zaveze in ne pogodbe. To je v temelju ljubezen iz Janezovega evangelija, ljubezen skupnosti, ki sveti tem, ki so zunaj.« (McKinney 2013b, 11–12) Kljub temu da koncil začenja s človekovimi pravicami, je ta utemeljena v teologiji zaveze in v ljubezni Boga do človeka. To potrjujejo tudi poznejši dokumenti Cerkve. V izjavi kongregacija za katoliško vzgojo, *Katoliška šola na pragu tretjega tisočletja*, jasno predpostavlja, da je katoliška šola za osebo in izhaja iz oseb (Congregation for catholic education 1997). Sklepni poziv, naj si učitelji prizadevajo za vzgojo v Kristusovem duhu, saj bodo s tem pospeševali ne le prenovno Cerkve, ampak prispevali k celotni družbi (KV Sklep), jasno kaže, kaj je zadnji cilj vzgoje in končno dobro, kakor ga razume katoliška Cerkev.

Celotno katoliško šolstvo lahko strnimo v pet temeljnih točk, ki se med seboj prekrivajo, a se kljub vsemu razlikujejo:

1. pozitivna antropologija osebe;
2. zakramentalnost življenja;
3. občestveni poudarek z ozirom na človeško in krščansko eksistenco;

4. zavezanost tradiciji kot viru osebnih temeljev in vizije;
5. pozitivno vrednotenje razumnosti in učenja, ki se izraža v vzgojni zavzetosti (Groome 2005, 107–108).

Da je izhodišče pozitivna antropologija, ki temelji na zakramentalnosti življenja, je pomembno poudariti, saj večina teoretikov vzgoje pogosto za tipično katoliško izpostavlja zavzetost za vzgojo k urejenosti, poslušnosti, tradiciji in sprejemanju (Noddings 2012, 156). Podobno je tudi pri nas. Kljub javnemu prepričanju, da greš v katoliško šolo zaradi reda in verouka, je dr. Roman Globokar izpostavljal kot temeljno značilnost katoliškega šolstva, ko je bil še v vlogi direktorja največjega slovenskega katoliškega vzgojno-izobraževalnega zavoda: »Kot prvo mora biti v središču vzgojnega koncepta razvoj človeške osebe v njeni celostni, presežni in zgodovinski istovetnosti.« (Globokar 2015, 44)

V soočanju s transhumanizmom bo prav očitek, da je katoliška zavezanost tradiciji ovira pri razvoju družbe v zaželeno stanje, v katerem bo premagano vse, kar je človeka do sedaj obremenjevalo, pogosto kamen spotike. Vendar je prav pozitivna podoba odgovornega človeka, odrešenega v Jezusu Kristusu, lahko skupna točka in hkrati usmerjenost v občestveno naravnost alternativa vase zagledani podobi zgolj prek tehnike »odrešenega« človeka, ki bi moral postati na neki način enak stvarem.

Hkrati je treba izpostaviti zavest Cerkve, da vzgaja osebo za polnost življenja v sami sebi in z drugimi in ne za prevlado tako nad sočlovekom kakor tudi ne nad naravo. Vzgoja ni namenjena temu, da bi pomagala posamezniku ali skupnosti do večje moči, ampak je usmerjena k razvijanju večjega razumevanja človeka, dogodkov in stvari. Prek krščanskega pojma ljubezni naj bi dosegali tudi skupnost, ki ne zlorablja svojega položaja v odnosu do drugih in do narave. Znanje tako ne sme biti sredstvo za pridobivanje materialnih dobrin in uspeha, ampak mora prebujati poklic k služenju in odgovornosti za druge (Congregation for catholic education 1977).

3. Transhumanizem in vzgoja

V zgodovini je človeštvo vedno uporabljalo tehniko. Najprej so preprosto orodje uporabljali za preživetje in nato za vedno bolj zapletene priprave za izboljšanje življenja. Z razvojem znanosti in z industrijsko revolucijo je tehnika postala del vsakdanjega življenja. S pozitivističnim gibanjem po Comtu je našla tudi nov ideološko-duhovni razmah. Za kristjana postane vprašanje znanstveno-tehničnega razvoja še posebno težavno, saj že Comte postavi znanstvenost kot nadgradnjo, celo odpravo religioznosti. Številni transhumanisti danes stopajo po podobni poti. Eden prvih mislecev transhumanizma, Max More, napoveduje dobo brez Boga, brez vere, brez poniževanja in brez zadrževanja.³ Pri tem poziva k premagovanju neznanja, slabosti, smrtnosti in k doseganju posthumanizma, ki bi naj prerasel vse, kar je do

³ Uvaja tudi nov pojem »extropianism«. Z njim želi posredovati navdušujoč in navdihujoč pomen in smer našemu življenju. To naj bi temeljilo na znanosti, na razumu in na nenehnem iskanju izboljšanja, zato

tedaj reševala religija (Lewin in Edwards 2012, 5). Vse, od česar je bil do sedaj človek odvisen, bo mogoče prerasti z uporabo sodobne tehnike. Kakor je človek do sedaj uporabljal najrazličnejše iznajdbe, da je izboljšal zunanje možnosti svojega lastnega bivanja, lahko sedaj izboljšamo sebe, svoj lastni organizem, je zapisano na internetni strani, ki velja za nekakšno uradno stran svetovnega transhumanističnega gibanja. Tam še poudarjajo: »Pri tem prizadevanju nismo omejeni s tradicionalnimi humanističnimi metodami, kot je vzgoja in kulturni razvoj. Lahko uporabimo tehnološka sredstva, kar nas bo končno usposobilo, da se premaknemo preko tega, kar imajo nekateri za »človeško«.« (Transhumanist FAQ b. l.)

Če zatrjujejo, da niso več vezani na klasične poti postajanja človek, s tem pa razumejo tudi vzgojo, lahko sploh vzporejamo katoliško vzgojo z duhom transhumanizma? Deklarativna izjava o odpravi vzgoje še ne pomeni, da bo ta trenutek, trenutek singularnosti,⁴ nastopil brez izobraževalno-vzgojnega dela. V samih deklarativnih besedilih vodilnih mislecev transhumanizma vidimo res bolj malo o sami vzgoji. Čeprav najdemo številne izobraževalne programe, ki jih ponujajo tako posamezni misleci kakor institucije, vključene v to gibanje, o sami vzgoji, še posebej v duhu katoliškega pojmovanja, ne govorijo. Vzgojo moramo razumeti ože, le v smislu izobraževanja.⁵ Tako so leta 2008 ustanovili v Kaliforniji Singularity University, ki naj bi, vsaj tako piše na njihovi uvodni strani interneta, usposobili študente z zavestjo, z orodjem in z viri za uspešno navigacijo v transformativno potovanje v prihodnost (Singularity University b. l.). Eden od ustanoviteljev, Ray Kurzweil, v svojem delu *Singularnost je blizu* (2005) zagovarja, da je razvoj zelo hiter, zato bo človeštvo doseglo trenutek, ko bo preseglo samo sebe v pojmu singularnosti in ne bo več vrnitve. Do tega trenutka vodi izobraževanje, ki vključuje predvsem razvoj tehnike, informatike in nanotehnologije. Kljub izrazito tehničističnemu pristopu k vzgoji najdemo že pri Kurzweilu številne momente, ki prese-gajo zgolj pridobivanje znanja. Že v samem naslovu njegovega »katekizemskega« dela lahko zaznamo namig na teološko govorico, saj spominja na »božje kraljestvo se je približalo in bodite pripravljeni«. Prav tako govori o prebujenju, ki je prav tako pogosta religiozna tema, da ne omenjamo nesmrtnosti, ki bo z dobo singularnosti nastopila.⁶ Ker je za Kurzweila vse informacija, ki jo je vedno laže ohra-

mora ostati tudi odprti spremembam. Področje, ki ga je nekoč zavzemalo verovanje, je sedaj razumno prepuščeno znanosti (Sandberg 2015, 7).

⁴ Najprej so pojem singularnosti uporabili za poimenovanje središča črne luknje, pri kateri sta pomembni neskončna gostota in ničelna prostornina, iz katere ne more nič pobegniti. Leta 1993 isti pojem uporabi Vernor Vinge, pisec znanstvene fantastike, za opis hitro se približujoče točke v človeški zgodovini, ko bodo tehnološke spremembe tako hitre, da bodo povzročile nepredvidljivo kvaliteto spremembe v našem dojetju narave izkustvenega vesolja kot človeka samega (DeBaets 2015, 186).

⁵ Še to izobraževanje je začasno, do dobe singularnosti, ko bomo dosegli stanje, ko bo zadostovalo prenesti podatke v elektronski obliki. S tem bo izbrisana tudi potreba po vzgoji in izobraževanju (Green 2015, 210).

⁶ V pojmu singularnosti mnogi transhumanisti zavestno uporabljajo termin »omega točka«, kakor ga je razvil v svoji teologiji Teilhard de Chardin. Evolucionizem je gonilo razumevanja razvoja proti singularnosti, ki ne bo le dopolnitev tega, kar si lahko sedaj domišljamo, ampak bo prerasla naše zmožnosti predstavljanja. Bistvo naj bi bila, po Kurzweilu, nekakšna panteistična zavest, ki bi vse prežemala (Sandberg 2015, 17).

njati, obdelovati in prenavljati, bo zato nesmrtnost zavesti lahko doseči. Z uporabo nanotehnologije bo mogoče doseči tudi nesmrtnost telesa, saj nam to zagotavlja uživanje v hrani in spolnosti, a to bo prepuščeno osebni želji. Kljub temu tukaj ne govorimo o nekakšni presežni večnosti, ampak o podaljševanju bivanja v nekem trenutku (Dahlin 2012, 58–59). Vzgoja v smislu osebne rasti in dozorevanja niti ne bo potrebna, saj se bo z uporabo tehnologije popravljala tako informativna kakor telesna razsežnost človeka. Mladi bi v času priprave za dobo singularnosti na takšen način izobraževanja v šolskem sistemu lahko dobivali dvojno informacijo, naj se učijo, ker le s šolskim uspehom lahko kaj dosežejo, po drugi strani pa se jim s takim pristopom sporoča, da je bistveno obvladati sodobno tehnologijo in prek nje doseči želeni uspeh. Dahlin sklene: »Vzgoja za stvarnost pomeni, da soočimo ti dve eksistencialni izbiri, ki so danes pred nami: biti človek kot inteligenten stroj ali pa oseba, duhovna realnost.« (61)

Na svoji spletni strani, ki nekako posnema wikipedijo in se imenuje H+pedia (humanity + b. l.), predstavijo nekaj zahtev za vzgojo. Poudarek je na izobraževalni usmerjenosti v prihodnost, v kateri bi morali najprej najti uresničljivo tehniko in prepoznati zaželeno prihodnost. Prav tako se moramo pri oblikovanju izobraževalnega sistema vprašati, kaj naj storimo, da pospešimo uresničitev zaželene prihodnosti, pri tem pa je treba vključiti interdisciplinarnost. Hkrati moramo biti prožni in ne gledati zgolj na socialno enakost in potrošnjo, ampak predvsem na kreativnost. Ves čas nas mora voditi previdnost inteligentnega menedžmenta tveganja. »Vseživljenjsko usposabljanje in vzgoja bi morala postati norma za vse starostne skupine, da bi se naučili potrebnih veščin za novo dobo avtomatizacije. Vzgojni kurikulum mora biti sposoben hitrega prilagajanja.« (Hplusedia b. l.) Izpostavljajo še pomembnost izobraževanja na daljavo prek MOOC, to pa naj bi bil tudi končni cilj razvoja vzgojno-izobraževalnega dela. Temeljilo naj bi na odprti dostopnosti in svobodi vključevanja. Podobno že deluje omenjena Singularity University, ki ponuja številne programe predvsem za zagonska podjetja, ki bodo pospešila tehnološki razvoj.

Peter Diamandis, ki je tudi soustanovitelj zgoraj omenjene univerze in sam znanstvenik, strokovnjak na področju raziskovanja vesolja, je sestavil svoj vzgojni program za približujočo se dobo transhumanizma. Postavi pet temeljnih točk: navdušenje – zavzetost, radovednost, ustvarjalno domišljijo, kritično mišljenje in odločnost. Teh pet temeljnih lastnosti naj bi nadomestilo pomanjkljivost sedanjega vzgojno-izobraževalnega dela, najde pa jih prav tako na petih področjih. Ocenjevanje, ki sedaj odvzema zaradi storjene napake, bi obrnil v sistem, ko bi ocena rastla z znanjem, z inovativnostjo.⁷ Ukinil bi učitelja v smislu: eden pameten za mnoge, saj je pogosto za polovico razreda to dolgočasno, za drugo pa nerazumljivo.⁸ Večina znanja v sedanjem kurikulumu je nerelevantnega, nadomestiti ga moramo s tistim, ki ga bodo mladi lahko uporabili v življenju svoje lastne prihodnosti. Prav tako v sodobni šoli v glave trpamo znanje in ne dopuščamo

⁷ Namesto da se, na primer, od ocene 5 odvzema, naj bi začeli z oceno 1 in dodajali za vsako uspešno rešitev, predlog. S tem bi ocena vedno rastla in ne padala.

⁸ Učitelj bi moral biti »le« animator, ki pospešuje raziskovalno delo učencev in njihovo lastno učenje.

ustvarjalne domišljije, to pa ubija kreativnost. Končno je današnja šola dolgočasna. Dopustiti je treba več gibanja, ustvarjalnosti in spodbujati učenčevo pobudo.⁹ (Diamandis 2016)

Kljub obljubam, da bodo tehnološke izboljšave odpravile potrebo človeka po vzgoji, vidimo, da ta potreba ni odrinjena na stran. Diamandis in Kurzweil ne le odpirata izobraževalne institucije, ampak vanje vnašata tipične vrednostne razsežnosti, ki so značilne za vzgojo. Če zahtevamo hitro prilagodljivost, res lahko to razumemo tehnološko, kljub vsemu pa pomeni to vrednostno odločitev, ki jo želimo komu privzgojiti. Diamandis daje temeljne smernice za »transhumanistično« izobraževanje v različnih starostnih obdobjih in vključuje tako vztrajnost, empatičnost, kritično mišljenje in moralnost kakor končno tudi optimizem. Vse to so vrednostne razsežnosti, ki jih je treba negovati, vzgajati. Pri tem ne verjame, čeprav sta temeljna pot pridobivanja znanja in cilj tega prav tehnika in umetna inteligenca, da bo to možno brez vzgojnega prizadevanja tako učitelja kakor učenca. Učitelja celo spodbuja, naj nagraduje in usmerja učenca, to pa je zelo klasična oblika vzgoje in izobraževanja. Pri tem avtorji transhumanistične vzgoje ne pozabljajo na etično razsežnost odnosa do narave. Še posebno zato ne, ker je po njihovem prepričanju vsak znanstveni dosežek odsev odnosa med človekom in področjem raziskovanja, kjer je človek le eden od členov in ne dvignjen nad naravo (Snaza et al. 2014, 52). Človek ne nastaja z znanjem, ampak z razumevanjem stvarnosti, v kateri živi. Pomen bo nadomestil znanje in s tem človeka razorožil vasezagledanosti (51).

Kljub temeljni naravnosti transhumanizma k izboljšanju človeka in odnosa do sveta – to je bil vedno tudi cilj vzgoje – se od klasičnega pedagoškega pojmovanja močno razlikuje. Izboljšanje naj bi po novem dosegali z vsemi sredstvi, predvsem pa s sodobno tehniko. Kljub uporabi klasične vzgoje bo tehnika vedno močnejša, boljša in zanesljivejša. Vprašamo se lahko, ali transhumanizem ne napoveduje in ne sanja o dobi brez vzgoje (Klichowski 2015, 437–438).

4. Transhumanizem v katoliškem vzgojnem konceptu

Preden se lotimo vzporednic katoliškega vzgojnega modela s transhumanističnim, je dobro ločiti transhumanističnega na dve ravni, kakor to predlaga Philip Hefner (2009). Deli ga na zgornji in nižji transhumanizem. V zgornjega uvršča radikalni transhumanizem z M. Morom in E. Kurzweilom na čelu. Zanj trdi, da ga lahko zaradi utopičnosti in radikalnosti hitro odpravimo, saj tako in tako ne govori o človeku, ampak o tistem potem, o posthumanizmu, to pa nas bolj malo zadeva (159). Drugače je z nižjim, ki je bliže temu, kar zagovarja Diamandis¹⁰ in ga vsi nekako

⁹ Pri tem bi moral učitelj nagradjevati vsako pobudo, ki je povezana z obravnavanim problemom, tudi če je napačna. Le tako ne bomo zavrli, ampak pospešili ustvarjalnost.

¹⁰ Človek naj bi si s tehniko omogočil boljše in lažje življenje in preživetje. Ni pomembno le telesno, ampak je v to vključeno tudi duhovno – jemanje farmacevtskih preparatov, ki bi povečali umske zmožnosti, to je prav tako zaželeno. Končno naj bi izkoristili vse možnosti, da iščemo vire za življenje tudi v vesolju; to Diamandis s svojimi projekti izredno podpira.

čutimo v vsakdanjem življenju. Sam se sprašuje, kaj sploh je v našem življenju še naravno. Za zgled ponudi kar sebe. Ima umetna kolena, srčni spodbujevalnik in z uporabo najsodobnejše tehnologije so mu na starost odpravili prirojeno okvaro hrbtenice. Sprašuje se, ali ne bi mogli pridobitev, ki jih ponuja sodobna znanost in – ne pozabimo še na vsa pridobitve na informativno-prometni ravni –, povežati s tem, kar opeva psalmist v psalmu 139:¹¹ »Lahko bi celo rekli, da je transhumanizem sodelavec Boga iz psalma 139.« (161)

Težko in niti ne v duhu krščanskega humanizma je zavriniti dosežke znanosti, ki so v pomoči našemu življenju vedno bolj osupljivi. Če vzgojo razumemo tudi v globljem teološkem pomenu, kakor smo to omenili na začetku, potem je težko vztrajati v sumničavosti do vedno večjih dosežkov znanosti. Če smo biološko določeni, po naravi genov nespremenljivi, nas prav kultura prek procesa vzgoje spreminja. Kulturna tradicija, ki jo posredujemo prek učenja, je nekaj drugega kakor dednost na področju narave, genov. Prav prek razvoja kulture in učenja je človeštvo vključilo in preraslo odvisnost od narave. Hefner to razvije v teologijo človeka kot soustvarjalca z Bogom. Ustvarjeni smo po božji podobi, to pa se v polnosti izpolni v Jezusu Kristusu. S svojimi čudeži spreminja naravni potek, ga prerašča v dobro človeka. Sam ne le da je Bog, ampak v polnosti nadaljuje božje stvariteljsko delo, saj dokončno razodene smisel celotnega stvarjenja: samopodarjajoča ljubezen, celo do smrti na križu, na katerem je bil premagan tako greh kakor smrt (165). Sklene, da moramo transhumanizem pravilno razumeti, poznati njegova tveganja in strahove. »Gre za pot, ki zahteva vero – vero v nas same, še bolj pa vero v prihodnost, v bistvo prihodnosti. Zahteva stavo, da je prihodnost prijatelj in ne naš sovražnik. Za kristjane je to temelj naše vere v Boga. Pri tem je Søren Kierkegaard boljši vodič v prihodnost kot Kurzweil.¹²« (166)

Povabilo k optimizmu, ki ga poudarja že Diamandis in teološko umesti Hefner, je temelj vsake vzgoje. Brez prepričanja, da je mogoče prerasti nebogljenost otroka v tem trenutku, njegovo neznanje in nerazumevanje, ne bi bilo ne učiteljev ne vzgojiteljev. Stično točko med katoliško vzgojo in transhumanizmom lahko iščemo prav v tej veri v prihodnost. Ta prihodnost je dobra, kako dobra pa bo in kje in kdaj, je Bog prepustil človeški soustvarjalni moči. Če smo pri katoliški vzgoji izpostavljali naravnost na celostnost osebe in v transhumanizmu osvetlili tehnično možnost izpolnitve človeških hrepenenj, ko bo prerasel vzvišenost nad stvarstvom, bo prav ta vidik dobrodošel kot izziv za prihodnost. Začeti bo treba z nižjim transhumanizmom, ki ga vsi vedno bolj občutimo v vsakdanjem življenju. Ena od ugotovitev raziskave slovenskega katoliškega šolstva je tudi: »Po šolah bomo morali razviti več razumevanja za prihajajoče spremembe na področju tehnologije (in posledič-

¹¹ »Zares, ti si ustvaril moje ledvice, me stkal v materinem telesu. Zahvaljujem se ti, ker sem tako čudovito ustvarjen, čudovita so tvoja dela, moja duša to dobro pozna. Moje kosti niso bile skrite pred tabo, ko sem bil narejen na skrivnem, stkan v globočinah zemlje.« (Ps 139, 13-15)

¹² To trditev lahko razumemo iz opisa posthumanega, ki ga navaja Bostrom. Najprej pokaže, kaj si človek vse želi in kako s sedanjimi sredstvi to lahko doseže. Vendar je vedno pred izzivom časa in prostora, če pa bi ne bil s tem omejen, bi dosegel stanje blaženosti. Vsak dan nov začetek, vsak dan nov prostor – brez strahu pred napako in izgubo, odgovoren le sebi (Bostrom 2006, 5). Kierkegaardov vitez vere je res v strahu in tesnobi, vprašanje pa je, kdo bolj kvalitetno biva.

no tudi družbe). Učitelji potrebujejo več znanj, da bodo lahko stopali v korak z mladimi, ki so jim zaupani. Drznemo si ugibati, da se bodo mladi verjetno sami z lahkoto poučili o prihajajočih tehnologijah izven šolskega obzidja, vendar je edinstvena vloga šol o teh znanjih posredovati širšo sliko.« (Weilguny 2015, 35)

V katoliški Cerkvi lahko najdemo tri tipične odnose do znanosti in tehnike: konfliktnost, ločenost in sodelovanje (Black 2017, 211). Iz zgodovine vemo, da ne konfliktnost ne ločenost nista v duhu tega, kar predvideva sodobna katoliška vzgoja. Prav tako je to daleč od tega, kar večina mladih, ki so deležni katoliške vzgoje, prinaša iz domačega okolja. Hkrati je odgovorno do njihove prihodnosti, da premostimo konfliktnost in ločenost. Sodelovanje še ne pomeni, da sledimo slepo idejam transhumanizma, ampak delimo z njimi napore, ki so teološko utemeljeni. In kaj je bolj pristno krščansko kakor skrb za bližnje, za božje stvarstvo in za odgovornost pred svojo lastno poklicanostjo? Kljub dobri volji hitro naletimo na meje in nemoč, to pa transhumanizem želi prerasti. »Partnerski odnos je edino lahko plodovit, če se oba partnerja zavedata svojih omejenosti.« (215) Videli smo, kako lahko s pretiranim poudarjanjem tehnicizma kljub morda upravičenim dobrim ciljem izbrišemo osebo. Hkrati človeka v sledenju reševanja le tega, kar posameznika bremeni, iztrgamo iz njegove povezanosti v skupnost, v enost s stvarstvom in v odgovornost pred drugimi. Prav tako je vera, ki si zatiska oči pred možnostmi, kakršne ponuja tehnika, nekako v zanikanju ustvarjalne moči, kakor jo ponuja stvariteljski načrt. Znanstvenik, ki bo ob svojih odkritjih zmozel čudenje, in vernik, ki bo ob svojem čudenju vsega božjega stvarstva zmozel pravilno uporabljati dosežke znanosti, sta bolj v polnosti človeška. Res nista prek-, transhumana, ampak sta morda še bolj človeka v vsej polnosti osebe. Katoliško šolstvo je poklicano, da vedno bolj goji to partnerstvo med znanostjo in vero. Sam pouk pa naj bi čim večkrat prehajal iz enega čudenja v drugo.

Metodološko lahko to načrtamo takole: učitelj najprej predstavi, razloži snov – problem, ki ga je treba razrešiti. Predloži temeljna dejstva in uvede učence v razumevanje in uporabnost. Pri tem naj učenci izrazijo svoje poprejšnje znanje in učitelj naj jim pomaga, da odkrijejo novost, ki jo novi pogled prinaša. To naj bo usmerjeno tako v življenje posameznika kakor skupnosti, ohranjanja okolja in dolgoročnega preživetja vseh. Zato je nujno, da učitelj učencem pomaga pred razlago nove snovi priklicati že znano. Samo tako bomo smiselno sprejemali novo znanje, odpirali plodovito razumevanje in ga odgovorno vključevali v življenje. Pouk mora temeljiti na dialogu, ko učitelj spodbuja kritičnost, izhaja iz konkretnih izkušenj učencev in izziva ustvarjalno iskanje novih možnosti. Samo tako bomo spodbujali odgovornost in kreativnost (218). Podobno kakor je to izpostavljeno v transhumanistični vzgoji, je spodbujanje kritičnega in kreativnega pogleda nujno tudi pri katoliškem pouku. Le tako res vzgajamo polno osebo, ki bo odgovorna pred sabo in pred drugimi in se bo zavedala, da je po Bogu poklicana k ustvarjalnosti v od Stvarnika danem veselju.

5. Sklep

Kljub transhumanistični ideji singularnosti, po kateri bo tehnični problem v trenutku reševal vse tegobe sodobnega človeka in zato ne bo potrebna nobena vzgoja, lahko najdemo neko določeno povezanost s katoliško vzgojo. Katoliški vzgoji je transhumanistično gibanje spodbuda, da bolj inovativno, strokovno in odgovorno vključi v svoje izobraževalno in vzgojno delo raziskovanje na področju sodobne znanosti. Katoliška vzgoja pa po drugi strani lahko transhumanizmu omogoči tehtnejši premislek o zadnjem cilju. Če je v teološkem pojmu omega točke vizija Jezus Kristus, je to daleč od vizije posthumanega bitja. V Jezusu Kristusu doživljamo stalni poklic k odgovornosti, povezanosti in ponižnosti. V viziji transhumanizma je tega bolj malo. Boljša katoliška vzgoja lahko ponudi skromnost in smiselnost, kot odgovor na vprašanje, zakaj bi si sploh prizadevali za izboljšanje. Vemo, da osebna potreba ni najboljši motivator. Šele poklicanost, zavzetost za ljubljenega je tisto, kar bivanju daje pravi pomen. Oseba, ki je izhodišče in cilj katoliške vzgoje, je polnost hrepenenja, je prekčloveška in v Kristusu presega zgolj z naravo dano. Kakor se je v Kristusu razodela božja podoba, se to razodeva tudi v njegovem stvarstvu. Humanizem, ki je človeka pozval, naj si podredi naravo, mu je tudi odvzel pogled na globlje razumevanje celote.

Transhumanizem naj bi v svojem bistvu težil k premostitvi antropocentrizma. Vendar je katoliški nauk že od nekdaj nasprotoval pozitivizmu. V stvarjenju je že judovstvo videlo zavezanost k odgovornosti in da je zgolj preučevanje narave premalo. Katoliška vzgoja se prav zato zaveda, da raziskovalna ustvarjalnost, ki jo človek zmore, ni brez nevarnosti. Le v povezanosti z Bogom in v odgovornosti pred njim, z učlovečenjem božjega, zmore prevzeti presežno odgovornost v veliko večji odprtosti do prihodnosti. Zato nas Bog nenehno spremlja na naši poti odrasčanja in v temelju katoliške vzgoje je zavezanost k pozornemu, spodbudnemu spremljanju vsakega človeka v rasti k popolnosti, za katero se zavzema transhumanizem.

Kratice

CS – Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. V: Drugi vatikanski koncil 1980 [1965].

KV – O krščanski vzgoji [Gravissimum educationis]. V: Drugi vatikanski koncil 1980 [1965].

MOOC – Množični odprti spletni tečaji [Massive Open Online Course].

Reference

Barrow, Robin. 2002. »Or what's a heaven for?« The importance of aims in education. V: The aims of education, 14–22. Ur. Roger Marples. London, New York: Routledge.

Black, Paul. 2017. Christian beliefs and values in science and religious education: an essay to assist the work of teachers of both subjects.

International Studies in Catholic Education 9, št. 2:206–222.

Bostrom, Nick. 2006. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. <https://nickbostrom.com/posthuman.pdf> (pridobljeno 3. 4. 2019).

Congregation for catholic education. 1977. The Catholic School. <http://www.vatican.va/ro->

- man_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19770319_catholic-school_en.html (pridobljeno 24. 4. 2019).
- . 1997. The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_27041998_school2000_en.html (pridobljeno 24. 4. 2019).
- Dahlin, Bo.** 2012. Our posthuman futures and education: Homo Zappiens, Cyborgs, and the New Adam. *Futures* 44: 55–63. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2011.08.007>
- DeBaets, Amy Michelle.** 2015. Rapture of the Geeks: Singularitarianism, Feminism, and the Yearning for Transcendence. V: *Religion and Transhumanism the Unknown Future of Human Enhancement*, 181–197. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Diamandis, Peter H.** 2016. Chronicles of Education: Reinventing How We Teach Our Kids. <https://www.diamandis.com/blog/reinventing-how-we-teach-our-kids> (pridobljeno 26. 4. 2019).
- Drugi vatikanski koncil.** 1980. Koncilski odloki. Ur. in prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- D'Souza, Mario O.** 2016. A Catholic Philosophy of Education: The Church and Two Philosophers. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Gatto, John Taylor.** 2009. Weapons of Mass Instruction. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Globokar, Roman.** 2015. Identiteta katoliških šol med tradicijo in novostjo. V: *Poslanstvo katoliških šol – odgovor na sodobne izzive*, 41–47. Ur. Roman Globokar, Tadej Rifel in Marko Weilguny. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- . 2019. Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Green, Brian Patrick.** 2015. Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms. V: *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, 201–215. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Groome, Thomas H.** 2005. What Makes a School Catholic? V: *The Contemporary Catholic School: Context, Identity and Diversity*, 106–124. Ur. Terence H. McLaughlin, Joseph O'Keefe S.J. in Bernadette O'Keefe. London: The Falmer Press.
- Hefner, Philip.** 2009. The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism. *Dialog: A Journal of Theology* 48, št. 2:158–167. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2009.00451.x>
- Hplusedia.** b. l. https://hplusedia.org/wiki/Better_education_initiative (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Kurzweil, Ray.** 2005. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking Books.
- Klichowski, Michał.** 2015. Transhumanism and the idea of education in the world of cyborgs. V: *The Educational and Social World of a Child. Discourses of Communication, Subjectivity and Cyborgization*, 413–438. Ur. H. Krauze-Sikorska, M. Klichowski, Adam Mickiewicz. Poznań: University Press.
- Lewin, David, in Anthony Edwards.** 2012. Better than well-being: Education beyond transhumanism. *International Journal of Design and Innovation Research* 7: 1.
- McKinney, Stephen J.** 2013a. Catholic Education. V: *Education in a Catholic Perspective*, 13–28. Ur. Stephen J. McKinney in John Sullivan. Farnham, Burlington: Ashgate.
- . 2013b. Education in a Catholic Perspective. V: *Education in a Catholic Perspective*, 3–12. Ur. Stephen J. McKinney in John Sullivan. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Noddings, Nel.** 2003. Happiness and Education. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2012. Philosophy of education. Boulder: Westview Press.
- Reichenbach, Roland.** 2007. Philosophie der Bildung und Erziehung. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Sandberg, Anders.** 2015. Transhumanism and the Meaning of Life. V: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, 3–22. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Singularity University.** b. l. <https://su.org/> (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Snaza, Nathan, et al.** 2014. Toward a Posthumanist Education. V: *Journal of Curriculum Theorizing* 30, št. 2:39–55.
- Transhumanist FAQ.** b. l. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Standish, Paul.** 2002. Education without aims? V: *The aims of education*, 35–49. Ur. Roger Marples. London: Routledge.
- Weilguny, Marko.** 2015. Raziskava o stanju katoliškega šolstva v Sloveniji 2014. V: *Poslanstvo katoliških šol – odgovor na sodobne izzive*, 31–36. Ur. Roman Globokar, Tadej Rifel in Marko Weilguny. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,705—725

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-46:796

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Segula>

Andrej Šegula

Transhumanizacija v športu in pastoral

Transhumanisation in Sport and Pastoral Care

Povzetek: Šport je sestavni del našega življenja. Od nekdaj se je človek ukvarjal z gibanjem (tek, lov ...), ki je nato preraslo v začetek športnega udejstvovanja kot reakcije in njegove institucionalizacije. Danes se vse bolj srečujemo z vprašanjem, kje so meje športa. Do kod sega njegovo služenje zdravju in dobremu počutju, saj to sodi v okvir »humanega športa«. Ko preide v sredstvo (ekonomsko, rekordno ...) za doseganje rezultatov ne glede na sredstva, govorimo o transhumanizaciji športa. V tem kontekstu lahko razumemo dokument *Dati vse od sebe*, s katerim Cerkev želi odpreti vrata športu. Spregovori o definiciji športa, o njegovi zgodovini, pa tudi o »nevarnostih«. Na koncu pokaže polja možne pastore (Cerkev v športu in šport v Cerkvi). Ko razmišljamo o viziji znotraj transhumanizacije športa, nastopi vprašanje, kaj lahko naredimo in česa ne. Ali bomo samo pasivni opazovalci, nasprotniki ali soustvarjalci?

Ključne besede: šport, evangelizacija, papež Frančišek, pastoral, transhumanizacija

Abstract: Sport is a component part of our lives. People have always undertaken some sort of movement (running, hunting, etc.), which later grew into the beginning of sport as recreation and its institutionalisation. Today, we are increasingly faced with the question of where the limits of sport are. How far does its service to human health and well-being reach, which belong within the framework of "humane sports"? When it becomes a means (economic, record, etc.) for the achievement of results regardless of the means, we can speak about the transhumanisation of sport. The document entitled *Dare il meglio di se*, with which the Church wishes to open its doors to sport, can be understood in this context. It speaks about the definition of sport, its history, and its "dangers". Towards the end, it indicated fields of possible pastoral care (the Church in sport and Sport in the Church). When we think about the vision within the transhumanisation of sport, we are faced with the question of what we can and what we cannot do. Are we going to be just passive observers, opponents, or co-creators?

Keywords: sport, Evangelisation, Pope Francis, pastoral care, transhumanisation

1. Uvod

Šport je sestavni del življenja, sestavni del svetovnega dogajanja. Tudi papež Frančišek in z njim vsa vesoljna Cerkev se vedno bolj zavedata, da je šport lahko dobro vstopno mesto za novo evangelizacijo. Dne 1. junija 2018 je v Vatikanu izšel dokument z naslovom *Dati vse od sebe (DVS)*, ki ga je pripravil in izdal Dikasterij za laike, družino in življenje. V uvodnem pismu papež Frančišek poudari, da je šport »privilegirano področje, na katerem se ljudje srečujejo, ne da bi delali razliko med rasami, spoloma, veroizpovedmi in ideologijami, kjer lahko radostno tekmujejo in dosegajo skupen cilj« (DVS 5) in da je šport »sredstvo za formacijo« (DVS 6). Papež Frančišek je dne 8. maja 2015 v nagovoru italijanski teniški federaciji dejal: »Cerkev se zanima za šport zato, ker je v njenem jedru človek, človek kot celota, in priznava, da športno udejstvovanje vpliva na formiranje, medosebne odnose in duhovno plat človeške osebe.« (DVS 10) Šport namreč pomaga pri celostni vzgoji mladega človeka. Ob vseh pozitivnih platih pa ne želimo spregledati pasti, ki se skrivajo v športu, če prerašča meje »zdravega športa« in vodi vse do transhumanizacije športa.

Kristjan Verbič se je že leta 2003 spraševal: »Kaj šport bo?« V svojem članku z naslovom *Temeljni problemski zastavki filozofije športa se sprašuje, kdo s kom tekmuje: »Seveda, vsak z vsakim, hkrati pa bodo to inštituti, klinike, fundacije, korporacije in morda tudi države s pripadajočo folkloro. Vprašanje pa je seveda globlje filozofsko: kdo in do kod je človek in kje/kdaj bomo upravičeno govorili o (pol)robotih, androidih, kibernetičnih, bioničnih, izpopolnjenih ali »sfriziranih« ljudih ter spet o popolnoma novih bioloških vrstah, s poudarjenimi ali popolnoma predruženimi posameznimi lastnostmi in sposobnostmi.«* (Verbič 2003, 81–82) Glede na to, da je Cerkev vesoljna in so mnogi športniki kristjani, se moramo vprašati, na kakšen način Cerkev prihaja naproti temu sodobnemu pojavu.

2. Gibanje, šport za dobro počutje

Dokument DVS povzema zgodovino športa. Pravi, da je Cerkev že od samega začetka svojega obstoja vključena v dialog s športom. »Znano je, da je sv. Pavel poganom pojasnjeval krščansko življenje s pomočjo metafor iz sveta športa. Laični katoliki so se v srednjem veku ob praznikih in ob nedeljah (torej dobršen del leta) ukvarjali z igrami in športom, kar je bilo teološko podprto v zapisu sv. Tomaža Akvinskega, ki je zatrjeval, da so lahko »igre krepostne«, ker je krepost povezana z zmernostjo.« (DVS 12–13) V sodobnem svetu nastopa šport v povezavi z industrijsko revolucijo, ki mu je izročila v roke družbeno, politično in gospodarsko plodna tla oziroma sredstvo, s katerimi se je začel širiti po svetu (DVS 13). Šport se tako širi v vse pore človekove eksistence.

Šport¹ je obstajal skozi celotno človeško zgodovino (Gerjolj 2003, 51–59). Papež sv. Janez Pavel II. ga označi kot tipični fenomen sodobnosti. Papež poudarja,

¹ Beseda šport naj bi izvirala iz angleškega glagola *to desport*, ta pa iz starofrancoskega *desport*, to pa pomeni kratkočasiti se, razvedriti se, zabavati se (Veliki splošni leksikon DZS, sedma knjiga, str. 4247). Skrajšana oblika sport naj bi prvič nastopila v 15. stoletju. Danes ima beseda *sport* mednarodno veljavo z istim pomenom. V vsakodnevni rabi ta pojem označuje obliko telesne dejavnosti, igro ali tekmovalstvo (Slovar slovenskega knjižnega jezika).

da se v športu kljub njegovi pradačni zgodovini v zadnjih dveh stoletjih dogajajo radikalne spremembe. Nekoč je športne discipline izoblikovala kultura, kateri so pripadale. Prav nasprotno pa je sodobni šport združljiv s skoraj vsemi kulturami, to pa pomeni, da je presegel nekdanje razmejitve med kulturami in narodi (DVS 18). Šport postaja univerzalen, odprt do vsakega, hkrati pa v iskanju najboljših.

V tem kontekstu ne moremo mimo Pierra de Coubertina, ki je na koncu 19. stoletja vse tradicije združil in jih povezal z zamislijo o olimpizmu. Coubertin je imel v mislih globalni pedagoški program za vzgojo mladih po vsem svetu, njegov glavni cilj so bili mir, demokracija, mednarodno razumevanje in prizadevanje za človeško popolnost. Coubertin je želel razširiti zamisli o olimpizmu in zato ustanovil olimpijske igre (DVS 19). V bistvu so olimpijske igre »zdrave« in imajo dobre temelje. Te igre gredo naproti mlademu človeku, ki si želi gibanja, ki si želi zdravega dokazovanja.

Pojmovanje športa danes? Strokovnjaki imajo težave pri oblikovanju definicije. Jernej Pisk je v članku Svetopisemski pogled na šport zapisal, da je šport lahko igra, rekreacija ali tekmovanje. Vsebuje psihološke in fizične vrednote. Razvija moralne kreposti in nas socializira. Šport pa je lahko tudi poklicno delo, obrt, služba, zaposlitev. Vsekakor so danes nekateri segmenti športa tudi velik posel (Pisk 2005, 2–3). Prav zaradi razvejanosti najrazličnejših športnih panog, pa tudi zaradi razpona od amaterske oblike vse do »ultra« profesionalnega športa se odpira toliko vzporednih področij.

Po mnenju nekaterih strokovnjakov se globalni šport uporablja v ideološke namene, kadar se jeziček na tehničar nagne v korist Zahoda in bogatih, in takrat, ko preprosto utrjuje obstoječe strukture moči ali razširja kulturne vrednote elite (Reid 2010, 180–185). Vse to kaže, kako tanek led je med »zdravim duhom v zdravem telesu« in najrazličnejšimi deviacijami.

3. Meje in transhumanizacija športa

Dokument DVS nam o športu spregovori celostno. Četrto poglavje tako govori o *Izzivih v luči evangelizacije*. Zelo dobro predstavi pozitivne plati, ne zatiska pa si oči pred zlorabami. Na eni strani spodbuja človeške vrednote, na drugi strani pa kritizira vse napačne usmeritve. Takole zapiše: »Ker je šport tako zelo pomemben za toliko ljudi, se lahko spremeni v sredstvo za druge interese, politične namene, napenjanje mišic, slepo sledenje finančnemu dobičku ali nacionalistično uveljavljanje sebe, kar ogroža avtonomijo športa in njegovih notranjih dobrin.« (DVS 46) Papež Frančišek je v nagovoru članom Evropskega olimpijskega komiteja 23. novembra 2013 dejal: »Ko se šport obravnava izključno znotraj gospodarskih parametrov ali za namene zmage za vsako ceno, obstaja tveganje, da zreduciramo športnike na nič drugega kot na trgovsko blago, namenjeno povečanju dobička. Isti športniki stopijo v sistem, ki pomete z njimi, pozabijo, zakaj so se zares začeli ukvarjati z njim, pozabijo na radost igre.« (DVS 47) S temi besedami zadene bistvo nevarnosti »nezdravega pretiravanja« v športu. Lahko bi celo rekli, da je to poskus definiranja transhumanizma z očmi najvišje cerkvene oblasti.

Fizične, spolne in čustvene zlorabe otrok, ki so jih zagrešili njihovi trenerji ali drugi odrasli, neposredno žalijo mladega človeka, ustvarjenega po božji podobi, in sramotijo tudi Boga (DVS 47). To je nova deviacija, ki meče senco na področje športa.²

V tem kontekstu lahko govorimo o prekoračenju meja. Imenuje se transhumanizacija³ človeka, ki prestopi v svet »programiranega športa« (politični, ekonomski in drugi interesi; poživila in najrazličnejše zlorabe). Dokument spregovori o štirih specifičnostih, ki pomenijo izziv.

– *Razvrednotenje telesa.* Igralec ameriškega nogometa je po koncu svoje kariere komentiral: »Paradoksalno sem se zavedel, kako odrezan in odstranjen sem bil iz svojega telesa. Svoje telo sem spoznal bolj temeljito, kot ga večina ljudi kardakoli v življenju. Vendar sem ga uporabljal in ga imel za stroj, za nekaj, ker je moralo dobro delovati, za kar sem moral dobro skrbeti in ga dobro nahraniti, da je opravljalo točno določeno nalogo.« (DVS 50) To je prestop meje, transhumanizacija človeka. Prvotni namen športa je deformirano presežen.

– *Doping.* S seboj prinaša več resnih moralnih težav, ker ne ustreza vrednotam zdravja in poštene igre. Pomeni tudi dober zgled tega, kako mentaliteta »zmage za vsako ceno« kviri šport in vodi do kršenja njegovih bistvenih pravil (DVS 51). Prevaro lahko izvede športnik sam, lahko pa se zaradi pritiska sponzorjev z uporabo mehanskih pripomočkov izvede v širši skupini ljudi, dogaja se tudi manipulacija na širši ravni.

– *Korupcija.* Dokument zapiše: »Če se nešteto športnikov in športnih navdušencev zavaja zato, da lahko peščica brezsravno obogati, je ogrožena tudi integriteta športa.« (DVS 52)

– *Navijači in gledalci.* Vloga gledalcev v športu je lahko mešana. V nekaterih primerih prezirajo igralce in navijače nasprotne ekipe in sodnike. Njihovo vedenje lahko vodi do besednega (petja sovražnih pesmi) ali fizičnega nasilja (DVS 53).

Vse te deviacije privedejo športnike v situacijo, ko prestopijo mejo športa, ki je namenjeno dobremu počutju in užitku. V strokovni literaturi se najde izraz patološki perfekcionizem, pa tudi socialna patologija (Topič in Petrović 2007, 91–111). To je zloraba. Po drugi strani pa se vprašamo, kje so meje in kam bo to vodilo športnike, če se v procesu transhumanizacije ne bodo postavile meje.

V svetu je že kar nekaj avtorjev, ki se ukvarjajo z omenjeno problematiko, na katero lahko gledamo z medicinskega, pravnega, filozofskega in še s kakega vidika. Avtor Michael J. McNamee se je v svojem članku *Transhuman Athletes and Pathological*

² Anka Pirš, Učitelj nas je nadlegoval, 14. oktober 2019. <https://www.rtvlo.si/#174644397> (pridobljeno 14. oktobra 2019).

³ Dr. Niklas Boström je švedski filozof z obsežnim znanjem iz fizike, nevrotehnologije, matematične logike in umetne inteligence, ki si je zaradi kariere v angleško govorečem svetu nadel temu primerno poenostavljeno ime. Vodi Inštitut za prihodnost človeštva, ki je del Fakultete za filozofijo na Oxfordski univerzi, na kateri seveda tudi predava kot redni profesor. Preden se je preselil v Anglijo, so njegova predavanja poslušali študentje na ameriškem Yalu. Po njegovem mnenju obstaja nemajhna možnost, da bomo prihodnost, ki jo danes označujemo za »daljno«, dosegli že v tem stoletju. Prepričan je, da bo naravna človeška evolucija s tehnološkim razvojem postajala vse manj pomembna. Ne bi ga presenetilo, če bi izvedel, da živi v simulirani realnosti (Zgonik, Staš, 2009. Znanstveni prerok. Mladina, 29. januar. <https://www.mladina.si/46052/znanstveni-prerok/> (pridobljeno 24. oktobra 2019).

Perfectionism: Recognizing Limits in Sports and Human Nature lotil tega dogajanja zelo temeljito. V samem uvodu izpostavi dejstvo, da se danes šport večinoma pojmuje kot teženje k perfekcionističnim praksam (skoraj nadnaravna popolnost). Nastajajo velike napetosti med tem, kar je možno (ne glede na moralne in druge norme), in onim, kar je zaželeno, napetosti med športniki samimi in njihovimi trenerji, napetosti v najrazličnejših organizacijah. Med razpravami o športu in bioetiki najdemo tudi razprave, ki izpostavljajo, da bi mogel šport postati kraj, kjer bi se lahko spreminjala sama človekova narava (Miah 2003, 118). Avtorji, ki se ukvarjajo s to problematiko, se nekak bojijo, kaj bi se zgodilo, če bi »ustvarili« nadčloveškega športnika.

Zanimivo je, da si je avtor Michael J. McNamee zastavil vprašanje, ali so bile olimpijske igre 2012, ki so potekale v Londonu, prve transhumanistične olimpijske igre. Avtor ima pred očmi vse vrste posegov: od optimizacije na področju bioloških znanosti do genetskih testov in vse do najrazličnejših protetičnih pripomočkov. Razvoj pa se še ni ustavil – človek se sprašuje o mejah oziroma dometu vseh teh poskusov in testiranj (McNamee 2013, 186). Pomikamo se torej v smeri »nadenaravnega« perfekcionizma, ki nima meja. V bistvu ostane odprto vprašanje človeka in spoštovanje njegove integritete.

4. Cerkev in možne alternative v odnosu do transhumanizacije športa

Cerkev se je vedno zavedala pomena športa. Sv. Janez Pavel II., sam velik športnik, je na najvišji ravni priznal, kako pomembno je sodelovati s športom in z njim vzpostaviti dialog (Gerjolj 2003, 59). Po jubilejnem letu 2000, na katerem je na olimpijskem stadionu v Rimu pridigal več kakor 80 000 mladim športnikom, je sklenil ustanoviti Urad za Cerkev in šport, ki od leta 2004 dalje preučuje in spodbuja krščansko vizijo športa s poudarkom na njenem pomenu za oblikovanje bolj človeške, miroljubne in pravične družbe, usmerjene k evangelizaciji (DVS 13–14). Morda je prav ta urad »poklican«, da postane pozoren tudi na aktualno problematiko, povezano s transhumanizacijo na področju športa.

V dokumentu DVS se avtor poigra z besedami, ko pravi, da je »Cerkev doma v športu«, potem pa v nadaljevanju »Šport je doma v Cerkvi«. To sta dva pomembna pristopa.

Cerkev je doma v športu. Cerkev se ne izogiba soodgovornosti za razvoj športa in njegove usode, zato želi vzpostaviti dialog z različnimi športnimi organizacijami in športnimi ustanovami in se zavzemati za humanizacijo sodobnega športa. Ob vprašanju zlorab in transhumanizacije v športu lahko (mora) Cerkev ponudi vrednostno in moralno vizijo (DVS 56). Poleg apostolata številnih laikov tudi veliko duhovnikov v župnijah in športnih združenjih sodeluje v amaterskih športnih ekipah ali opravlja duhovniško službo v profesionalnih klubih in na olimpijskih igrah (DVS 56). V raznih delih sveta se je že vpeljala tradicija odpiranja vrat Cerkve za mlade, ki se pogosto združujejo v kontekstu športa in iger. Cerkev torej prepozna celo paleto možnosti, ki so vključene v kontekst sodobne resničnosti športa.

Šport je doma v Cerkvi. DVS je kratek in jasen: »Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, je pomembnejši od športa. Človek ne obstaja zato, da bi služil športu, ampak mora šport služiti človeku v njegovem celovitem razvoju.« (DVS 58) Ko v športnem življenju spoštujemo dostojanstvo človeške osebe in se šport ne izkorišča za gospodarske, medijske in politične cilje, lahko postane model za vsa področja življenja (DVS 59). Globoki pomen športa je v tem, da nas lahko vzgaja in vodi k polnosti življenja in k odprtosti za izkušnjo transcendence (DVS 59). Tako Cerkev šport vidi kot vzgojno izkušnjo; kot katoliško vzgojo; kot prostor, ki ustvarja kulturo srečanj in miru; kot delo usmiljenja; kot kulturo vključevanja. Prav tako dokument izpostavi kraje, kjer naj bi se gojilo šport kot pastoralno priložnost: družine (starši kot prvi učitelji), župnije (oratoriji oziroma mladinski centri), šole in univerze, amaterski športni klubi in profesionalni šport.

Čeprav dokument DVS opozarja na »nevarnosti«, se upravičeno sprašujemo, koliko imamo realnega vpogleda v problematiko transhumanizacije. Na eni strani si težko predstavljamo, kam lahko »odplava« transhumanistično poseganje na področju športa, prav tako pa si na drugi strani težko predstavljamo vlogo Cerkve pri prizadevanju za preprečevanje zlorab. Sprašujemo se, ali so verbalni načini (dokumenti, predavanja, govori ...) dovolj in edino sredstvo.

5. Namesto sklepa

Sv. Janez Pavel II. je izpostavil »relativnost športa v odnosu do prvenstva človeške osebe, tako da se drugotni pomen športa poudari v božjem ustvarjalnem načrtu. Zato je treba na šport gledati v dinamiki služenja in ne dobička.« (DVS 68) To je temeljna drža, ki naj bi jo imeli v odnosu do športa. V človeku smo vedno iskali najboljše – in to je legitimno. Vprašanje pa je, kje je meja v iskanju teh optimumov (genetske spremembe, umetna inteligenca, protetika ...). Tako avtorji, ki se ukvarjajo s temi področji, upravičeno uporabljajo izraz: »patološko pojmovanje perfekcionizma« (McNamee 2013, 196).

Kljub vsem pomislekom ima Cerkev veliko priložnost, da uporabi šport kot vstopno polje za svoje pastoralno delovanje. Prav tako je poklicana, da išče svoje mesto v športnih institucijah (strukturah), v katerih lahko posredno ali neposredno vpliva tudi na sooblikovanje mnenja in odnosa do transhumanizacije.

Reference

- Dikasterij za laike, družino in življenje.** 2019. Dati vse od sebe [Dare il meglio di se]. Cerkevni dokumenti 157. Ljubljana: Družina.
- Doupona Topič, Mojca, in Krešimir Petrovič.** 2007. *Šport in družba (sociološki vidiki)*. Ljubljana: Fakulteta za šport.
- Gerjolj, Stanko.** 2003. Šport in religiozna dimenzija življenja. V: *Filozofija športa*, 51–59. Ur. Dušan Macura in Milan Hosta. Ljubljana: Fakulteta za šport.
- McNamee, Michael.** 2013. Transhuman Athletes and Pathological Perfectionism: Recognising Limits in Sport and Human Nature. V: *Athletic Enhancement, Human Nature and Ethics*. Zv. 52, 185–198. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5101-9_10

Miah, Andy. 2003. *Genetically modified athletes*. Abingdon: Routledge, 228.

Pisk, Jernej. 2005. Svetopisemski pogled na šport. *Tretji dan*, št. 1/2:2–18.

Reid, Heather. 2010. *Introduction to the Philosophy of Sport*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Verbič, Kristjan. 2003. Temeljni problemski zastavki filozofije športa. V: *Filozofija športa*, 81–82. Ur. Dušan Macura in Milan Hosta. Ljubljana: Fakulteta za šport.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3, 713—725

Besedilo prejeto/Received: 06/2019; sprejeto/Accepted: 09/2019

UDK/UDC: 27: 271.2: 82-992«06/14»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Malmenvall>

Simon Malmenvall

Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov

Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations

Povzetek: Članek temelji na vzhodnoslovanskem potopisu z naslovom *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje*, sestavljenem na začetku 12. stoletja. Danijelovo *Romanje* se umešča v začetno obdobje frankovske vladavine nad Palestino in pomeni najzgodnejši znani potopis vzhodnoslovanske srednjeveške literature. Obravnavano besedilo med drugim pričuje o Danijelovi podobi o samem sebi in o njegovem dojemljanju »drugega«, ki zadeva predvsem katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu. V skladu z opravljeno zgodovinsko in teološko analizo *Romanja* je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu mogoče opredeliti kot dvoumne: po eni strani je očitna jasna ločitev med »pravovernimi« in »Latinci«, po drugi pa je opazno strpno sobivanje pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z biblijskimi dogodki. Na tej podlagi je Danijelovo *Romanje* primerjano s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tudi v tem primeru je mogoče opaziti dvoumno stanje: na deklarativni ravni polemični spisi kijevskih metropolitov pričujejo o negativnem stališču do »latinskih herezij«, po drugi strani pa odločitve staroruskih knezov potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev.

Ključne besede: katoliško-pravoslavni odnosi, Stara Rusija, Jeruzalemsko kraljestvo, srednjeveška romanja, transkulturalnost

Abstract: This article is based on the East Slavic travel diary titled *Life and Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus'* written at the beginning of the 12th century. Daniel's *Pilgrimage* is placed within the initial period of the Frankish rule over Palestine and represents the earliest known travel diary in the East Slavic medieval literature. The text discussed, among other things, brings the testimony about Daniel's self-image and his perception of the »other« concern-

ing mainly the Catholic-East Orthodox relations in the Kingdom of Jerusalem. According to the historical and theological analysis of the *Pilgrimage*, the Catholic-East Orthodox relations in the Kingdom of Jerusalem can be defined as ambiguous: on the one hand, a clear distinction between the »Orthodox« and »Latins« is obvious, while, on the other, a tolerant coexistence in preserving the memory of the places connected with the Biblical events is noticeable. On this basis, Daniel's *Pilgrimage* is compared to the political and cultural circumstances in the Kievan Rus' of the time conditioning the attitude of the Rus' elite towards the Catholic Church. In this case, again, an ambiguous situation can be seen: on a declarative level, the polemical writings of the Kievan metropolitans testify about a negative position on the »Latin heresies«; on the other hand, decisions of the Rus' princes confirm their pragmatic willingness to cooperate with the neighboring Catholic polities (Sweden, Poland, Hungary) in forming dynastic marriages and military alliances.

Keywords: Catholic-East Orthodox relations, Rus', Kingdom of Jerusalem, medieval pilgrimages, transculturality

1. Opredelitev teme in teoretični okvir

Članek temelji na vzhodnoslovanskem potopisu z naslovom *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlji*⁴ sestavljenem v prvem desetletju 12. stoletja, v času jeruzalemskega kralja Balduina I. (1100–1118). Danijelovo *Romanje* se umešča v začetno obdobje frankovske vladavine nad Palestino in pomeni najzgodnejši znani potopis vzhodnoslovanske srednjeveške literature. Danijelovo besedilo glede na zakonitosti žanra romarskega potopisa največ pozornosti namenja duhovnim razsežnostim romanja, v danem primeru simbolnemu vstopu Kijevske Rusije v proces zgodovine odrešenja⁵ na ozemlju Svete dežele, s preseganjem svojih lastnih geografskih in kulturnih meja. Kljub temu je eno pomembnejših razsežnosti obravnavanega besedila mogoče prepoznati v pričevanju o Danijelovi podobi o samem sebi in o njegovem dojemanju »drugega«, ki zadeva predvsem katoliško-pravoslavne (»latinsko-grške«)⁶ odnose v Jeruzalemskem kraljestvu.

⁴ Ker besedilo *Romanja* v slovenščino še ni prevedeno, je za prevod izbranih odlomkov iz cerkvenoslovanskega izvirnika poskrbel avtor članka.

⁵ Osnovi pregled teološkega pojmovanja zgodovine kot zgodovine odrešenja: Malmenvall 2018a. O primerih odsevanja zgodovine odrešenja v »patriotsko konstitutivnih« pripovednih zgodovinskih virih Kijevske Rusije: Ryčka 2005; Ostrowski 2011; Malmenvall 2015; 2017a; 2017b.

⁶ Iguman Danijel pripadnike svoje lastne verske skupnosti imenuje »pravoverniki« (csl. *правовѣрнии*) ali »pravoslavni« (csl. *православнии*), svojega konfesionalnega »drugega« pa »Latinci« (csl. *латинянь*) ali »Franki« (csl. *фраязи*) (Prohorov 2007a, 116; 126; 128). Ob zavedanju terminološke večplastnosti zaradi jezikovnih, zgodovinskih in teoloških dejavnikov sta v tem članku v prid večji razlagalni jasnosti uporabljena uveljavljena pojma »pravoslavni« in »katoliški«. Njuna raba v kontekstu obravnavanega časa in prostora resda še ne označuje izostrenih doktrinarnih in drugih razlik med (prihodnjim) katoliškim in pravoslavnim krščanstvom – pomembni razkol med zahodno (rimsko, »latinsko«) in vzhodno (bizantinsko, »grško«) polovico nekdanje enotne krščanske Cerkve se je zgodil leta 1054, njegove (politične)

Prav temu je posvečen ta članek. Danijelovo *Romanje* dodatno osvetljuje primerjava s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tu so na deklarativni ravni ključni polemični »protilatinski« spisi kijevskih metropolitov grškega oziroma bizantinskega izvora, na politični ravni pa odločitve staroruskih knezov, ki potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev.

Teoretični okvir, na katerega pristaja avtor tega članka, izhaja iz prepričanja o situacijsko povzročenem vzpostavljanju konfesionalnih, etničnih in drugih identitetnih kategorij v srednjeveških pripovednih besedilih. Govorimo o mehanizmu oblikovanja predstav o sebi in svetu (o domačem in tujem okolju), ki se pri srednjeveškem piscu poraja na podlagi »srečanja« z »drugim«. To je mogoče vzporejati s temeljnim načelom ruske semiotične kulturološke šole oziroma njenega glavnega predstavnika, Jurija Lotmana (1922–1993), naslednika izvorno jezikoslovne strukturalistične paradigme, ki v središče svoje teorije (2006) postavlja pojma odnosa in primerjave: prepoznavanje in vrednotenje kakršnegakoli elementa kulture, od filozofsko-teoloških sistemov in družbenih identitetnih kategorij do posameznega umetniškega dela, vselej potekata v odnosu do »drugega«; vsak element kulture svoj obstoj dobiva šele v »srečanju« z njim, brez njega sebe ne more dojemati kot nečesa samostojnega, kot nečesa, kar se od »drugega« razlikuje. To potrjujejo tudi sklepi nemškega zgodovinarja Hagena Schulzeja (1943–2014), ki na področju preučevanja etničnih kategorij v srednjem veku trdi, da te kategorije po eni strani niso imele odločilnega pomena pri oblikovanju takratnega razumevanja stvarnosti, po drugi strani pa so v zgodovinskih virih opazne takrat, kadar so bili nekateri posamezniki ali skupine odvisni od »srečevanja« (bodisi miroljubnega ali sovražnega) z »drugim«. Etnične kategorije so tako situacijsko oza-veščale ali na novo ustvarjale kolektivno »samobitnost« na podlagi (domnevne) jezikovne, rodovne ali geografsko-naselitvene bližine pripadnikov neke določene skupine. (2003, 13–100) V podobni smeri razmišlja tudi pomemben del sodobne postmoderne teologije, ki v ospredje postavlja pojme, kakor denimo »(medkulturni) dialog« in »srečanje z drugim«, Boga samega pa razume kot počelo dialogosti, kot »Drugega« z veliko začetnico.⁷

Obravnavani potopis je v luči zgoraj pojasnjenega zanimiv zlasti zato, ker po času svojega nastanka in po zvrstnih značilnostih zaokroža staroruske pripovedne vire s prehoda iz 11. v 12. stoletje, ki se posvečajo grajenju svoje lastne podobe na novo pokristjanjene Kijevske Rusije na podlagi njene nedavne zgodovinske izkušnje in umestitve v okvir zgodovine odrešenja kot enakovrednega dela takratnega krščanskega sveta. Danijelov potopis staroruski zgodovinski izkušnji pripisuje neposredni stik s Sveto deželo in s tamkajšnjo biblijsko zgodovino, s tem pa

posledice so očitneje prišle na dan šele na začetku 13. stoletja, po križarski oplenitvi Konstantinopla leta 1204. O omenjenih terminoloških vprašanjih in njihovih pogojnih rešitvah: Meyendorff 1983, 97–99; 212–213; Chadwick 2003, 1; 233–237; Siecienski 2013, 3–15.

⁷ Podobno teoretično izhodišče je mogoče opaziti tudi pri (nekaterih) sodobnih slovenskih teologih: Bogataj 2018, 960–961; 967–968; Osredkar 2018; 2016a, 269–275; 2016b; Klun 2016.

vsesplošno krščansko naravo. Obravnavano besedilo je obenem del v srednjem veku družbeno cenjenega rojstva romanj: v danem primeru romati pomeni, iti »onkraj« sebe, »onkraj« znanega okolja; predvideva namreč srečanje z »drugim«, ki omogoča oblikovanje jasnejše podobe o sebi in o zgodovini. Romati pomeni, zapustiti svoj prostor in čas, odpreti se delovanju Boga in razširiti svoje obzorje s spoznanjem novih dežel. Govorimo o preseganju svoje lastne določenosti in o pot k notranji preobrazbi, ko večno vstopa v časno in ga povzdiguje v prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom.

2. Zgodovinski in literarni kontekst

V prvi polovici 12. stoletja je med katoliškimi vojskovodji, ki so po večini izhajali z ozemlja današnje Francije, izstopal kralj Balduin I. (1100–1118), vladar Jeruzalemskega kraljestva, ustanovljenega po prvi križarski osvojitvi Jeruzalema. Balduin je zavzemal tudi položaj neuradnega voditelja »latinskih« državnih tvorb, ki so se raztezale v obalnem pasu od Antiohije oziroma Bizantinskega cesarstva na severu do Rdečega morja oziroma Egipta na jugu. (MacEvitt 2008, 5–7) Večino prebivalstva Balduinove Palestine so sestavljali arabsko, sirsko in grško govoreči pravoslavni kristjani, imenovani tudi melkiti, med krščanskim prebivalstvom pa so pomemben delež tvorili tudi monofizitski kristjani, zlasti tako imenovani sirski jakobiti in Armenci (7–9; 110). Vladarjeva politika do nekatoliških kristjanov je bila dvojna: številčno manjšinski »latinski« Cerkvi je podelil višji pravni status (npr. deklarativna nadrejenost katoliških škofov nekatoliškim), medtem ko je istočasno gojil strpnost do drugih kristjanov, ki so lahko ohranili svoje škofove, živeli po svojih običajih in bili deležni kraljevih sredstev za obnavljanje starih in za gradnjo novih cerkva (Runciman 1990, 4; 86–87; 100–101; Riley-Smith 2005, 53–55; 61–63; 66–69; 72; 75; 83; MacEvitt 2008, 21; 134). Strpnost med katoliškimi in nekatoliškimi kristjani je bila posebno očitna pri romarjih, ki so iz različnih evropskih in sredozemskih dežel prihajali v Palestino – vzhodnokrščanski romarji v primerjavi s katoliškimi niso doživljali neenake obravnave (MacEvitt 2008, 132–133; 135).

Besedilo *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* (csl. *Житие и хождение Даниила, русьскыя земли игумена*), sestavljeno v prvem desetletju 12. stoletja, velja za najstarejši in v naslednjih stoletjih pogosto prepisovani romarski potopis kijevskega obdobja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture (Seemann 1970, VII; IX; XXXI; XLI–XLIII; XLIV; Podskal'ski 1996, 318; 321; Gardzaniti 2007, 274; Prohorov 2007b, 10; 12). Na podlagi odlomka v prvih vrsticah potopisa (Prohorov 2007a, 16) je mogoče sklepati, da je Danijelovo potovanje po Sveti deželi trajalo šestnajst mesecev. Danijel v *Romanju* izrecno ne navaja letnice začetka ali letnice konca svojega potovanja, iz posrednih omemb in splošnih okoliščin pa je jasno, da je potekalo v času frankovskih vpadov na sirsko ozemlje med letoma 1104 in 1108 pod jeruzalemskim kraljem Balduinom I. (Ščapov 2003, 85; Prohorov 2007a, 92). Kar je o Danijelu znanega, najdemo edinole v njegovem potopisu (Seemann 1970, VII; Garzaniti 1991, 19). Iz *Romanja* je mogoče ugotoviti zgolj

to, da je bil Danijel iguman oziroma predstojnik nekega nenavedenega samostana na ozemlju Kijevske Rusije, na podlagi posrednih omemb (npr. primerjava reke Jordan z reko Snov, omemba kneza Olega Svjatoslaviča) pa se ponuja domneva, da je Danijel izhajal iz mesta Černigov ali njegove okolice severovzhodno od Kijeva (Prohorov 2007a, 20; 137; 2007b, 10).

Med izvirno vzhodnoslovansko srednjeveško literaturo so prevladovala dela zgodovinske narave, ki jih je mogoče uvrstiti v letopisno ali hagiografsko zvrst. V isto skupino, posvečeno zgodovinsko-teološkim vidikom stvarnosti, sodijo tudi romarski potopisi, ki navadno obravnavajo Palestino, meniško goro Atos ali Konstantinopol. (Seemann 1976, 11–13; 76–77; 139; 144; 191; Podskal'ski 1996, 318) *Romanje* v prvi vrsti pomeni osebno pričevanje nad Palestino navdušenega potopisca in hkrati duhovno izoblikovajoče branje za tiste, ki Svete dežele (morda) nikoli ne bodo obiskali (Seemann 1976, 37–38; 45; Podskal'ski 1996, 324; Gardzaniti 2007, 323–324; 327). *Romanje* sestavljajo trije geografsko in časovno zaokroženi pripovedni sklopi: pot v Sveto deželo do Jeruzalema, opis palestinskih mest in nato vrnitev v Jeruzalem; opis poti po Galileji; pričevanje o čudežu velikonočne luči v Jeruzalemu. V Danijelovem potopisu je največ besed namenjenih Jeruzalemu, poleg tega se celotna obravnava Svete dežele začena in končuje prav v tem mestu – to je središče, okrog katerega se zgošča celotno potovanje. Jedro *Romanja* tvori natančno opisovanje svetih krajev, različnih stavb (zlasti cerkva) in relikvij, ki ga spremljajo potopiščevi prvoosebni komentarji in povzemanje biblijskih in legendarno-apokrifnih zgodb, zadevajočih opisovane svete kraje. (Seemann 1970, XII; XVIII; Garzaniti 1991, 21–24; 30–31; Gardzaniti 2007, 277–278; 296) Ko Danijel piše o Sveti deželi, skoraj nič ne poroča o življenju krajevnega prebivalstva, niti ga posebej ne zanimajo tamkajšnje družbenopolitične razmere. V tem kontekstu je pomenljivo, da med vsemi prebivalci Palestine, razen kralja Balduina, nikogar ne navaja poimensko. Danijela zanima predvsem ubeseditve njegove lastne soudeležbe v »svetem prostoru«, pričujočem o »božji moči«, ki se razodeva skozi zgodovino. V skladu z obravnavanim potopisom se kot posvečena kažejo vsa zgodovinska obdobja – od stvarjenja sveta in prvega človeka Adama, čigar lobanja po pričevanju *Romanja* leži ob vznožju Golgote (Prohorov 2007a, 30), pa vse do Danijelove sodobnosti, ko mu je po »božji milosti« v imenu celotne »Ruske zemlje« uspelo postaviti svetilko na Kristusov grob (122; 124).

V *Romanju* pripoved poteka na dveh časovnih ravneh. Prvo raven tvori linearni čas, odvisen od zemeljskih zakonov spreminjanja in minevanja. Raven linearnega časa se, denimo, kaže skozi omembe roparskih napadov muslimanskih sosedov (24; 72; 82; 96; 112; 118) na romarje in na krščanske prebivalce. Drugo časovno raven pomenijo osebna pričevanja, ki poudarjajo fizično navzočnost Danijela in njegovih tovarišev znotraj neke določene resničnosti zgodovine odrešenja. Tu je vredno izpostaviti naslednji odlomek: »Iz te skale priteka izvir in ta kopel je čudežna, sama se je pojavila, saj jo je ustvaril Bog. V tej kopeli se je kopal sam Kristus s svojimi učenci. In do današnjega dne je znano to mesto, kjer je Kristus sedel na kamnu. Tu smo se kopali tudi mi nevredni grešniki.« (96; 98) Tako sprva dobesedno zemeljsko pričevanje o kopanju pri izviru postane pričevanje o »nadnaravni«

resničnosti, tukaj o podoživiljanju Kristusovega življenja. Ko se Danijelova beseda dotika svetih krajev, zemeljski čas izgublja svojo neizbežno moč, posamezni sveti kraj pa ohranja svojo simbolno stalnost. S tem Danijelovo pričevanje postane »premično« oziroma sega »onkraj časa« – prehaja v preteklost, iz preteklosti pa v večnost, od koder se vrača v svoj lastni čas. Danijel se tako ne premika le v smislu fizičnega potovanja, temveč »potuje« tudi v času in se dotika večnosti.

3. Danijelov »drugi« in vzpostavljanje svoje lastne (samo)podobe

Tematika katoliške skupnosti kot Danijelovega glavnega »drugega« se obravnava nega potopisa neposredno dotika ob upoštevanju naslednjih dejstev: potopisec iz pravoslavnega okolja je Palestino obiskal za časa katoliškega Jeruzalemskega kraljestva in je lahko zato do katolištva vzpostavil odnos v prostoru, v katerem je katolištvo pomenilo družbeno vodilno silo; Danijel se je tudi osebno srečal s kraljem Balduinom, oznako za romarja (»palomnik«, csl. *паломникъ*) pa prevzel po latinski besedi »palmarius«.⁸

Iguman Danijel kralja Balduina prikazuje v izrazito svetli luči. V *Romanju* piše, da ga je Balduin »zelo dobro poznal« in ga imel »zelo rad« (122). Prav tako ga označuje za »krepostnega moža in zelo ponižnega in niti malo prevzetnega« (122). Balduinova krepost se je po Danijelovem pričevanju posebej izrazila, ko je njega in njegove tovariše »radostno pozval, naj gredo z njim« do Tiberijskega morja (92). Tako je igumanova skupina tiste »strašne kraje«, ki so jih pogosto prizadeli vpadi muslimanskih roparjev in vojsk iz Sirije, prepotovala »brez strahu in zločinov« ob zaščiti Balduinove vojske (92). To je Danijelu in njegovim sopotnikom tudi omogočilo, da so obiskali svete kraje, povezane s Kristusovim zemeljskim življenjem – denimo Nazaret, goro Tabor in Kano Galilejsko. Zdi se, da je bila naklonjenost obojestranska, konfesionalne razlike pa naj ne bi igrale pomembne vloge. V podobno naklonjenem duhu je napisan tudi odlomek o Danijelovem obisku Nazareta, kjer si je skupaj s svojimi tovariši ogledal ostanke hiše sv. Jožefa, Marijinega ženina. Ko potopisec pripoveduje o tem dogajanju, nedvoumno hvali gostoljubnost katoliške skupnosti – označuje jo z izrazom »Franki« (csl. *фра́нѹ*) – in njeno skrb za omenjeni sveti kraj.

»In tu [v Nazaretu] je bila Jožefova hiša, kjer je ta sveta votlina. /... / In tu je cerkev, zgrajena nad to sveto votlino, posvečena svetemu oznanjenju. Ta kraj je bil nekoč zapuščen, sedaj pa so ta kraj obnovili Franki in ga dobro uredili. In tu je latinski škof, zelo bogat, in ta vlada nad tem svetim krajem. In počastili so nas z dobro pijačo in jedačo in vsem [drugim]. In v tem mestu smo prespali eno noč. In ko smo si dobro odpočili in zjutraj vstali, smo šli v to cerkev in se poklonili temu svetemu kraju.« (116)

⁸ Ta izraz označuje človeka, ki je obiskal Sveto deželo in se domov vrnil s palmovimi vejami kot vidnim znakom opravljenega romanja. Kakor sama beseda »palmarius« tudi običaj prinašanja palmovih vej izhaja iz zahodnokrščanskega sveta. (Nazarenko 2001, 620; 626–627; Riley-Smith 2005, 44–45)

Najočitnejši izraz dobrih ali vsaj strpnih odnosov med katoliško in pravoslavno skupnostjo na ozemlju Palestine prinaša pričevanje o skupnem obhajanju velike noči na skupno priznanem najsvetejšem kraju, v baziliki nad božjim grobom, ob navzočnosti kralja Balduina. Tu potopisec znova izpostavi Balduinovo prijaznost, saj mu je dovolil postaviti svetilko na sam božji grob in ga med vigilijo poslal na ugledno mesto na enem od korov tik nad vrati v božji grob, od koder je lahko pozorno spremljal dogajanje. (126; 128)

»Takrat sem /... / na tisti [veliki] petek ob prvi uri podnevi šel k onemu knezu Balduinu in se mu poklonil do tal. On pa /... / me je poklical k sebi z ljubeznijo in mi rekel: »Kaj želiš, ruski iguman?« Dobro me je namreč poznal in zelo me je imel rad. /... / Jaz pa sem mu rekel: »Moj knez, moj gospod! Prosim te: zavoljo Boga in ruskih knezov mi dovoli, da tudi sam postavim svojo svetilko na sveti grob v imenu celotne Ruske zemlje!« Takrat mi je z resnostjo in ljubeznijo dovolil postaviti svetilko na Gospodovem grobu. /... / In s svojima grešnima rokama sem postavil [svetilko] k nogam, kjer so ležale prečiste noge našega Gospoda Jezusa Kristusa. Pri glavi namreč stoji grška svetilka, na prsih pa je bila postavljena svetilka [lavre] sv. Save in vseh samostanov. /... / In takrat [/pri vigiliji v soboto zvečer] so se prižgale te tri svetilke.« (122; 124)

Kljub skupnemu obhajanju velikonočne vigilije Danijel jasno uvede razliko med »Latinci« (csl. *латинянь*) oziroma katoličani na eni strani in pravoslavni na drugi, ki jih imenuje z izrazom »pravoverni« (csl. *правовѣрнии*), s katerim poudarja, da prava krščanska vera ni ohranjena v katoliški, temveč v pravoslavni Cerkvi. Razliko med »pravovernimi« in »Latinci« dodatno podkrepi z opazko, s katero smeši petje katoliških duhovnikov. Trdi namreč, da so pravoslavni popje (csl. *попы*) in menihi večernice nad božjim grobom »peli«, »Latinci« pa so pri velikem oltarju »vreščali« (csl. *верещали*). Tu je pomenljiv naslednji odlomek:

»In knez [/kralj Balduin] je igumanu [lavre] sv. Save naročil, naj s svojimi menihi in s pravovernimi popi stoji nad grobom. Mene /... / je dal postaviti visoko nad samimi vrati groba proti velikemu oltarju, da sem lahko gledal v grobna vrata. Latinski popje so stali pri velikem oltarju. In ko je prišla osma ura dneva, so začeli pravoverni popje in menihi in vsi duhovni možje peti večernice nad grobom. Tu so bili mnogi puščavniki. Latinci pa so pri velikem oltarju začeli vreščati po svoje. In tako so vsi peli, jaz pa sem tam stal in pozorno gledal h grobnim vratom.« (126; 128)

Razlike v verskem nauku in praksi med katoliškimi in pravoslavni kristjani so v potopisu izpostavljene le dvakrat. Prvič so izpostavljene v kontekstu duhovne interpretacije pomena gore Tabor, v kateri je mogoče najti tudi prikrito in v potopiščevem času aktualno polemično ost, usmerjeno proti katolikom, ki zadeva njihovo liturgično prakso. Govorimo o kritiki katoliške rabe nekvašenega kruha pri evharistiji in s tem o potrjevanju pravilnosti pravoslavne prakse, ki zapoveduje rabo kvašenega kruha. (Gardzaniti 2007, 293; Prohorov 2007a, 112, 158) Drugič

so izpostavljene v kontekstu čudeža z »nebeškim ognjem« na velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja. Danijel v svojem potopisu kljub pozitivnemu prikazovanju Balduina in Frankov daje jasno vedeti, da je pravoslavna vera zanj edina prava. Ob pripovedi o vsakoletnem čudežu samodejnega prižiga ognja med velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja resda res izreka pohvalo Balduinu, da mu je dovolil obesiti in prižgati svetilko ob božjem grobu. Toda istočasno izpostavlja, da je na svoje lastne oči videl, kako so se pri Kristusovem grobu prižgale grške svetilke in skupaj z njimi svetilka, ki jo je v imenu celotne Stare Rusije postavil on sam, medtem ko so katoliške ostale ugasnjene. (Prohorov 2007a, 124) To je po Danijelovem prepričanju čudežna potrditev pravovernosti pravoslavne Cerkve in okrnjenosti katoliške. S tem potopisec vzpostavlja napetost med dvema vrstama obrambe krščanskih svetinj – med neposredno obrambo Palestine, ki jo opravlja jo katoliški križarji, in duhovno obrambo čistosti krščanske vere, ki jo opravlja zgolj pravoslavna Cerkev.

Sestavni del in nekakšno zrcalno podobo opisanih krajev, stavb in relikvij Svete dežele kot potopiscu tujega okolja, vključno z obravnavo svojega katoliškega »drugega«, predstavlja Danijelovo vzpostavljanje odnosa do samega sebe in do svoje lastne domovine Kijevske Rusije. V tem pogledu je prav »srečanje« z »drugim«, ki ga prinaša romanje kot prehajanje »onkraj« sebe in spoznavanje dotlej neznane, odločilnega pomena za oblikovanje jasnejše podobe o sebi. To je opazno že na začetku potopisa, ko Danijel bralcu sporoča, da je romanje opravil v vlogi igumana z »Ruske zemlje« (csl. *русская земля*) (15). Sebe ne šteje za predstavnika nekega določenega kraja ali pokrajine, celo ne za pripadnika nekega določenega samostana, temveč se pred starorusko izobraženo javnostjo istoveti s svojo domovino, s celotno »Rusko zemljo« – ima se torej za predstavnika širšega geografsko-etničnega prostora, iz katerega izhaja. V podobnem duhu na božji grob postavi svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« (122) in poudari: »Na nobenem svetem kraju nisem pozabil imen ruskih knezov in kneginj in njihovih otrok, škofov, igumanov, bojarjev in svojih duhovnih otrok.« (132) Pomenljivo je, da med vsemi prebivalci Palestine, razen kralja Balduina, nikogar ne navaja poimensko, temveč omenja zgolj osebe, ki izvirajo iz Stare Rusije. Med temi omenja dva romarja po imenu Izjaslav Ivanovič in Gorodislav Mihajlovič Kašička (34; 130). Poimensko navaja tudi nekatere staroruske kneze, za katere je posebej molil ob postavitvi svetilke na Kristusov grob: Mihaela Svjatopolka, Vasilija Vladimirja, Davida Svjatoslaviča, Mihaela Olega, Pankracija Svjatoslava in Gleba Menskega (134). Danijelova pripadnost staroruski domovini je še bolj opazna ob upoštevanju njegovega cilja. Na božji grob je namreč položil svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« in ne kake vzhodnoslovanske kneževine takratnega časa, da bi tako izrazil duhovno navzočnost Kijevske Rusije v Palestini. S postavitvijo svetilke na božji grob, osrednji in najsvejši kraj celotnega krščanskega sveta, je bila Kijevska Rusija simbolno pridružena posvečenemu času in prostoru, zgoščenemu v Sveti deželi. S tem ko je Danijelu »po božji milosti« uspelo postaviti svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« skupaj z »grško« svetilko in s svetilko lavre sv. Save, se je Kijevska Rusija simbolno pridružila tistim skupnostim krščanskega sveta, ki jim je bilo zaradi njihovega ugleda

dovoljeno redno postavljati svetilke na božji grob. Kijevska Rusija je s svojim neposrednim stikom s Sveto deželo in z božjim grobom postala duhovno enakovredni in polnopravni del krščanskega sveta, vključenega v zgodovino odrešenja. Glede na druge pomembnejše versko in patriotsko zaznamovane vire staroruskega literarnega izročila med sredino 11. in sredino 12. stoletja – *Pripoved o minulih letih* (letopis), *Beseda o postavi in milosti* (pridiga), *Branje o Borisu in Glebu* (hagiografija) – je mogoče skleniti, da *Romanje* doda utemeljitev dokončne vključitve Stare Rusije v kontekst teološke interpretacije svetovne zgodovine. Drugače od drugih naštetih virov je geografsko, zgodovinsko in teološko obzorje *Romanja* širše, saj starorusko izkušnjo nadgrajuje z umestitvijo v univerzalni krščanski okvir Svete dežele, v kateri so potekali vsi ključni biblijski dogodki in v kateri se je po Jezusu Kristusu zgodilo odrešenje človeštva.

4. Staroruski odnos do katoliškega sveta na prehodu iz 11. v 12. stoletje

V precejšnji meri naklonjenega in obenem dvournega odnosa do katoliške skupnosti, kakor se kaže v Danijelovem *Romanju*, ni ustrezno razumeti kot nečesa osamljenega v obravnavanem potopisu. Smiselno ga je primerjati s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Krščanstvo se je med vzhodnimi Slovani konec 10. stoletja kot državna vera uveljavilo z bizantinskim posredništvom. Kijevska metropolija, ki je od sredine 11. stoletja dalje pokrivala celotno ozemlje Kijevske Rusije, je bila podrejena konstantinopelskemu patriarhu. Ta metropolija je med vsemi ozemeljskimi enotami konstantinopelske Cerkve po površini in po dohodkih zavzemala prvo mesto; položaj tamkajšnjega metropolita so navadno zasedali pripadniki najvišjih slojev bizantinske družbe iz krogov blizu cesarju ali patriarhu, to pa priča o tem, da je bila kijevska metropolija za Konstantinopol velikega pomena. (Malmenvall 2018b, 29–30; Senyk 1993, 298–301; Tachiaos 1988/1989, 430; 432–433) Kljub temu je starorusko ozemlje na severu in na zahodu mejilo na katoliški svet in bilo z njim v nenehnem stiku. Staroruski deklarativni odnos do katoliškega krščanstva so v največji meri oblikovali kijevski metropoliti, ki so bili vse do sredine 13. stoletja skoraj izključno bizantinskega oziroma grškega izvora in so zastopali stališča in širili navade konstantinopelske Cerkve (Tachiaos 1988/1989, 431; 434; 440–442). V skrbi za ohranjanje pravovernosti so v drugi polovici 11. in v prvi polovici 12. stoletja, neposredno po »velikem razkolu« med Rimom in Konstantinopelom leta 1054 torej,⁹ razvili posebno literarno zvrst polemičnih spisov proti različnim obrednim in disciplinskim praksam in doktrinarnim postavkam (»herezijas«), uveljavljenim v takratni katoliški Cerkvi.¹⁰ Med ponavljajočimi se očitki

⁹ Celovita študija o doktrinarnih in drugih razlikah in o odnosu med katoliško in pravoslavno Cerkvijo skozi zgodovino: Chadwick 2003.

¹⁰ Večina tovrstnih spisov, navadno prvotno sestavljenih v grščini in pozneje prevedenih v cerkveno slovanščino, je zbrana in komentirana v še vedno referenčnem delu: Popov 1875.

»latinski« strani, v dobršni meri prevzetimi po pismih patriarha Fotija (857–867, 877–886) in Mihaela I. Kerularija (1043–1059), prevladujejo: dogmatična opredelitev izhajanja Svetega Duha iz »Očeta in Sina« (*Filioque*), obhajanje evharistije z nekvašenim kruhom, obvezni celibat za nižjo duhovščino in nošenje prstana kot znamenja škofovske službe. Tem in podobnim očitkom se pridružuje svarilo pred druženjem in sklepanjem zakonskih zvez z »Latinci«. (Danilevskij 2018, 118–120; 123–124) Kijevska politična tvorba je tako na področju cerkvenih zadev ostajala zvesta pravoslavni veri, politične odločitve staroruskih knezov, denimo sklepanje dinastičnih porok in vojaških zavezništvi, pa so kazale na njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s katoliškimi državami, zlasti s sosednjo Švedsko, Poljsko in Ogrsko (Senyk 1993, 298–301; 306).

Odsotnost centraliziranega sistema posvetne oblasti in potreba po misijonarskem utrjevanju vere med ljudstvom na (zgolj) deklarativno pokristjanjenem območju sta Kijevsko Rusijo v splošnem družbenem smislu precej bolj zbliževali s severno- in srednjeevropskimi državnimi tvorbami tistega časa kakor pa s centraliziranim in kulturno razvitim Bizantinskim cesarstvom. Zato je razumljivo, da je tudi življenje staroruske Cerkve v nekem smislu posnemalo zahodne zglede, denimo dajatve v obliki desetine, ki je bila verjetno prevzeta po zgledu takratne Poljske. (301) Pri tem nadalje ni mogoče zaobiti dejstva, da je bila velika večina v ohranjenih zgodovinskih virih izpričanih dinastičnih porok (okrog tri četrtine), v katerih so bili udeleženi predstavniki in predstavnice vladajoče staroruske rodbine Rjurikovičev, med sredino 10. in sredino 12. stoletja sklenjenih prav s katoliškimi političnimi tvorbami zahodno od kijevske države, predvsem s Poljsko, z Ogrsko in s Švedsko, a tudi z Norveško, Dansko, Svetim rimskim cesarstvom, Francijo in z Anglijo. Kijevska Rusija je tako z diplomatskimi, z dinastičnimi in z vojaškimi sredstvi dejavno sodelovala politično podobo takratne severne in srednje Evrope; tu so bile zaradi geografske bližine najživahnejše vezi med vzhodnoslovanskim ozemljem in Poljsko. (Raffensperger 2012, 47–48; 51–53) Od tod postane jasno, da se edinost v pravoslavni veri med Kijevsko Rusijo in Bizantinskim cesarstvom ni samodejno kazala v njuni politični prepletenosti. To je mogoče pojasniti tudi z načinom življenja staroruskih knezov, ki se je močno razlikoval od stanja v Bizancu. Člani bizantinskega cesarskega dvora so prebivali v Konstantinoplu in redko potovali, obkrožali so jih služabniki in uradniki, medtem ko so staroruski knezi oblast izvajali prek družinskih članov, imeli slabo razvito uradniško mrežo in bili pogosto na poti s svojim vojaškim spremstvom – to je vsaj do sredine 12. stoletja veljalo tudi za politične tvorbe v severni in srednji Evropi. Poleg tega so dinastične vezi z nedavno pokristjanjenimi »severniki«, med katere je sodil tudi vzhodnoslovanski prostor, v očeh bizantinske diplomacije veljale za neugledne in zato tudi redke. (51–53)

V tem kontekstu je pomenljiva diplomatska misija kijevskega kneza Izjaslava Jaroslaviča (1054–1073, 1076–1078), moža Gertrude, hčere poljskega kralja Mieszka II. (1025–1034). Izjaslav je med letoma 1073 in 1075 med izgnanstvom v Svetem rimskem cesarstvu poslal svojega sina Jaropolka v Rim k papežu Gregorju VII. (1073–1085), da bi si pridobil njegovo podporo pri vnovičnem zavzetju kijevskega prestola. Papežovo podporo je dobil, kijevski prestol leta 1077 znova vojaško osvojil, a že

naslednje leto umrl. Kljub pridobitvi papeževe podpore ohranjeni viri ne poročajo, da bi moral Izjaslav uradno prestopiti iz pravoslavlja v katolištvo. Na tej podlagi je mogoče sklepati, da so kijevskega kneza vodili pragmatični in ne duhovno-konfesijski razlogi. Ob upoštevanju takratnega katoliškega samorazumevanja papeške službe je mogoče predvidevati, da je Gregor VII. kijevsko metropolijo, ne glede na stvarne cerkvenopolitične razmere, vedno obravnaval kot sebi simbolno podrejeno, saj se je imel za voditelja vesoljne krščanske Cerkve. Od podpore Izjaslavu si je moral obetati poznejši – čeprav dejansko nikoli uresničeni – prodor latinske Cerkve na vzhodnoslovansko ozemlje. (306–308) Prav tako je pomenljiv zgled kijevskega metropolita Ioana/Janeza II. (1077–1089), avtorja pisma protipapežu Klementu III. (1080–1099) kot odgovora na pismo, v katerem ta protipapež Janezu predlaga združitev med katoliško in starorusko pravoslavno Cerkvijo pod pokroviteljstvom Rima. Kijevski metropolit je Klementov predlog zavrnil in ob tem navedel različne razloge za »odpadništvo« katoliške Cerkve. V svojem pismu Klementu je izrazil tudi negotovanje nad nekaterimi poimensko navedenimi staroruskimi knezi. Očital jim je poročanje z nevestami iz katoliških vladarskih rodbin in kot posledico tega njihovo versko mlačnost. Bal se je namreč, da bi politični stiki in zavezništva s katoliškimi političnimi tvorbami povzročili krhanje cerkvenih vezi s Konstantinoplom in sčasoma tudi podreitev papežu. (Levčenko 1956, 420–421; Senyk 1993, 317–319; Podskal'ski 1996, 285–289) V okviru staroruske prakse poročanja s člani ali članicami katoliških vladarskih rodbin je nastalo tudi dopisovanje med kijevskim knezom Vladimirjem Monomahom (1113–1125) in kijevskim metropolitom Nikeforjem I. (1104–1121). Knez ga je spraševal o vsebini nesoglasij, ki so povzročila razkol med vzhodno in zahodno Cerkvijo, metropolit pa mu je pojasnil dvajset »krivd« katoliške strani. (Senyk 1993, 319; Podskal'ski 1996, 290–292)

Iz doslej predstavljenih okoliščin je »protilatinske« polemичne spise ustrezno razumeti ne le kot učeni izraz obrambe pravoslavne nauke, temveč tudi kot posledico neskladja med želenim in stvarnim stanjem oziroma kot nasprotovanje nekemu določenemu vidiku ravnanja staroruske politične elite, ki ji je po mnenju kijevskih metropolitov grozila nevarnost duhovno-konfesijske brezbržnosti (Danilevskij 2018, 126–128; Colucci 1988/1989, 585–586). Zlasti gornji trije primeri, ki zadevajo odnos med najvišjo posvetno in cerkveno oblastjo, pričujejo o tem, da so posvetni vrhovi staroruske družbe delovali pragmatično in jih zato verske razlike niso ovirale pri sklepanju politično koristnih (dinastičnih) vezi s katoliškimi vladarskimi rodbinami. Na podlagi dejstva, da se cerkvena pričakovanja glede verske »čistosti« niso uresničila, je mogoče sklepati še, da pravoslavna Cerkev v Kijevski Rusiji kljub svoji pomembni družbeni vlogi ni imela neomejenega vpliva.

5. Sklep

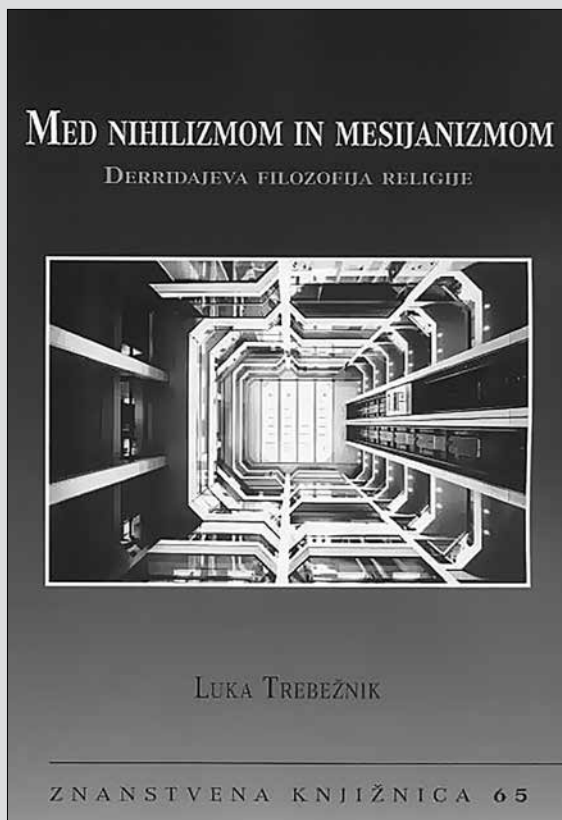
Glede na pričakovanja te literarne zvrsti ni potopis igumana Danijela prvenstveno usmerjen k predstavljanju družbene stvarnosti katoliško-pravoslavnih odnosov v Palestini; največ pozornosti namenja duhovnim razsežnostim romanja, v danem

primeru tematizaciji simbolnega vstopa Kijevske Rusije v proces zgodovine odrešjenja na ozemlju Svete dežele s preseganjem svojih lastnih geografskih in kulturnih meja. Od tod Danijelov pogled nase in na svojega konfesionalnega oziroma katoliškega »drugega« opredeljuje prepričanje, da je romanje opravil v imenu svoje domovine, »Ruske zemlje«. Pri potopiščevem dojemanju »drugega« izstopata dva vidika: naklonjeni odnos do kralja Balduina in hvaljenje frankovske skrbi za svete kraje. V skladu z opravljeno zgodovinsko in teološko analizo *Romanja* je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu mogoče opredeliti kot dvoumne: po eni strani je očitna jasna ločitev med »pravovernimi« in »Latinci«, po drugi pa je opazno strpno sobivanje pri ohranjanju spomina na kraje, povezano z biblijskimi dogodki. Igumanovega potopisa ni mogoče imeti za osamljeno pričevanje ali neko določeno posebnost, saj v njem svojevrstno odsevajo politične in kulturne okoliščine v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tudi tukaj je mogoče opaziti dvoumno stanje: na deklarativni ravni polemični spisi kijevskih metropolitov grškega oziroma bizantinskega izvora pričujejo o negativnem stališču do »latinskih herezij« in liturgičnih praks, po drugi strani pa odločitve staroruskih knezov potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev. Na podlagi dejstva, da se cerkvena pričakovanja glede verske »čistosti« niso uresničila, je med drugim mogoče sklepati, da pravoslavna Cerkev v Kijevski Rusiji kljub svoji pomembni družbeni vlogi ni imela neomejenega vpliva.

Reference

- Bogataj, Jan D.** 2018. Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Chadwick, Henry.** 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Colucci, Michele.** 1988/1989. The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus'. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13:576–586.
- Danilevskij, Igor' N.** 2018. Antilatinskaja polemika na Rusi v XI–XII vekah. V: *Colloquia Russica 8: Religions and Beliefs of Rus' (9th–16th Centuries)*, 115–129. Ur. Vitalij Nagirnyy. Krakov: Uniwersytet Jagielloński.
- Gardzaniti, Marčelo.** 2007. U istokov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju zemlju. V: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v., 270–338. Ur. Gelian M. Prohorov. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Garzaniti, Marcello, ur.** 1991. *Itinerario in Terra santa*. Rim: Città Nuova Editrice.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:25–35.
- Levčenko, Mitrofan V.** 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantijskih otnošenij*. Moskva: Akademija nauk SSSR.
- Lotman, Jurij M.** 2006. *Znotraj mislečih svetov: Človek – tekst – semiosfera – zgodovina*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Studia humanitatis.
- MacEvitt, Christopher H.** 2008. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812202694>
- Malmenvall, Simon.** 2018a. Pojem zgodovine odrešjenja: pomen in idejni razvoj. *Res novae* 3, št. 2:39–58.
- . 2018b. Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijevski Rusiji. *Res novae* 3, št. 1:25–43.
- . 2017a. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. *Zgodovinski časopis* 71, št. 1/2:8–29.
- . 2017b. Narativni teksti o Borisu in Glebu

- med posredovanjem političnega zgleda in tolmačenjem zgodovine. *Slavistična revija* 70, št. 2:312–322.
- —. 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2001. *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjah: Meždisciplinarnye očerki kul'turnyh, torgovyh, političeskikh svjazej IX–XII vekov*. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.
- Osredkar, Mari J.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- —. 2016a. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- —. 2016b. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:13–25.
- Ostrowski, Donald.** 2011. Pagan Past and Christian Identity in the Primary Chronicle. V: *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, 229–253. Ur. Ildar H. Garipzanov. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/m.tcne-eb.3.5026>
- Podskal'ski, Gerhard.** 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Prev. Aleksandr V. Nazarenko. Sankt Peterburg: Vizantinorossika.
- Popov, Andrej N.** 1875. *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskikh polemičeskikh sočinenij protiv Latinjan XI–XV vekov*. Moskva: Tipografija T. Ris.
- Prohorov, Gelian M., ur.** 2007a. »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- —. 2007b. Igumen Daniil i ego »Hoženie« v Svjatuju zemlju. V: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka, 5–13. Ur. Gelian M. Prohorov. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Raffensperger, Christian.** 2012. *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Riley-Smith, Jonathan.** 2005. *The Crusades: A History*. London: Continuum.
- Runciman, Steven.** 1990. *A History of the Crusades: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ryčka, Volodymyr.** 2005. »Kyjiv–Drugyj Jerusolim« (z istoriji polytyčnoji dumky ta ideologii seredn'ovičnoji Rusi). Kijev: Institut istoriji Ukrajiny.
- Schulze, Hagen.** 2003. *Država in nacija v evropski zgodovini*. Prev. Alenka Mercina. Ljubljana: Založba *cf.
- Seemann, Klaus D.** 1976. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. München: Fink.
- Seemann, Klaus D., ur.** 1970. *Choženie / Wallfahrtsbericht*. München: Fink.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.
- Siecienski, Edward A.** 2013. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.** 1988/1989. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13:430–445.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,727—737

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 348:272-74:343.541

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Slatinek>

Stanislav Slatinek

Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe

The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person

Povzetek: Katoliška Cerkev (KC) je v zadnjih dvajsetih letih deležna številnih obtožb, da so nekateri kleriki iz vrst kardinalov, škofov, duhovnikov in diakonov storili kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe. Prve ukrepe zoper ta dejanja je sprejel že papež Janez Pavel II. Tudi njegova naslednika, papež Benedikt XVI. in papež Frančišek, sta uvedla številne norme, da so ob potrditvi suma spolne zlorabe mladoletne osebe storilci primerno kaznovani. Čeprav so to »hudo kazniva dejanja« (*De gravioribus delicta*), KC ne podpira medijskega sojenja oziroma hitre medijske objave imena in priimka osumljenega klerika, ampak zagovarja, da je treba vsak sum spolne zlorabe mladoletne osebe obravnavati v skladu s pravnimi standardi. Vsak sum spolne zlorabe mladoletne osebe je treba prijaviti pristojnim civilnim in cerkvenim oblastem, sprožiti pravni (kazenski ali administrativni) postopek in zagotoviti pravično sodno odločitev. Potrjene spolne zlorabe je treba kaznovati, nedolžnega klerika pa oprostiti in mu povrniti dobro ime.

Glavne besede: katoliška Cerkev, spolna zloraba, mladoletna oseba, kazniva dejanja, duhovnik

Abstract: Over the past 20 years, the Catholic Church (CC) has received numerous accusations that some clergy, including cardinals, bishops, priests, and deacons, have committed the sexual abuse of a minor. The first steps against these acts were already taken by Pope John Paul II. Also his successors, Pope Benedict XVI and Francis, have introduced a number of norms that, in the event of a suspected sexual abuse of a minor, properly punish the perpetrators. Although these are »serious crimes« (*De gravioribus delicta*), the CC does not support the trials through media, ie. swift media posts of the suspected cleric's name and surname, but advocates that any suspected sexual abuse of a minor should be treated in accordance with legal standards. Any suspected sexual abuse of a minor should be reported to the competent civil and ecclesiastical authorities, then a legal (criminal or administrative) procedure should be initiated in order to ensure a fair court decision. Confirmed sexual abuse should be punished. The innocent cleric should be pardoned and given back his good name.

Keywords: Catholic Church, sexual abuse, minor, crimes, priest

1. Uvod

Vedno znova priteguje pozornost domneva, da so številni mladoletni doživeli najrazličnejše zlorabe od škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov v cerkvenih službah.¹ V mnogih primerih se je sprožil sum spolne zlorabe mladoletne osebe, ki so jo zagrešili kleriki.¹ To zadeva tudi katoliško Cerkev (KC) in pomeni resno oviro pri njenem poslanstvu. Zahvaljujoč spremenjeni občutljivosti ljudi, se je v KC in tudi zunaj nje začel proces reševanja teh vprašanj.² Da bi se odkrile resnične nepravilnosti klerikov v odnosu do mladoletnih oseb, je vrh KC odločil, da je treba vsak primer obtožbe temeljito preiskati in ga reševati z veliko natančnostjo (Frančišek 2019d, 11). Samo pravična sodna odločitev lahko zagotovi, da se sum spolne zlorabe dokončno potrdi ali ovrže. Ob potrditvi je storilec kaznovan, kadar pa se sum spolne zlorabe ovrže, je treba storiti vse, da se obtoženemu kleriku povrne dobro ime. KC si iskreno³ prizadeva, da se ob najmanjšem sumu spolne zlorabe mladoletne osebe takoj aktivirajo vse sile za doseg pravične odločitve (Frančišek 2019c, 95; Tornielli 2019, 1).

2. Pereča vprašanja za KC: pedofilija, efebofilija in homoseksualnost

Vprašanje spolnih zlorab je, žal, razširjeno v zgodovini v vseh kulturah in družbah. Zaslužni papež Benedikt XVI. je z veliko natančnostjo orisal to problematiko v svojih delih (Messori 1985, 83–92; Benedikt XVI. 2010, 37–57; 2013, 168–172; 2019, 13–15). Spolne zlorabe so se po njegovem razbohotile po revolucionarnem letu 1968, ki velja za leto, po katerem so padli tudi vsi dotakratni tabuji, s spolnostjo na čelu. Pedofilija,⁴ efebofilija⁵ in homoseksualnost⁶ so v civilni družbi in v KC na-

¹ Zlorabe so lahko različne: zloraba moči, vesti, finančna zloraba, spolna zloraba itd.

² Spolna zloraba je kršenje seksualnih meja in vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje zaradi spolne potežitve. S tem se krši dostojanstvo in prekoračijo meje druge osebe. Kršilec čustveno, telesno in duhovno vpliva na posameznika. (Sperry 2008, 29)

³ Proces spreminjanja človeškega življenja zelo spodbujajo »transhumanisti«. Transhumanizem je gibanje, ki želi preseči zgolj »človeško« – navadno z uporabo sodobne tehnologije, medicine in znanosti. To je gibanje, ki želi imeti nadzor nad človekom in človeškim življenjem. Nekateri transhumanisti omenjajo možnost računalniških vsadkov v možganih, s katerimi bi uravnavali človekov spolni nagon. Tako bi se lahko zdravile deviacije v spolnosti (npr. pedofilija itd.). Pri sodnih postopkih pa sodniškega dela tehnološki napredek ne bo mogel nadomestiti, meni vrhovni in nekdanji ustavni sodnik Jan Zobec: »Sleherni sodnik je tako ali drugače svetovnonazorsko opredeljen. Sodniki smo namreč misleča bitja, upam, da tudi intelektualci z izdelanim moralnim in etičnim pogledom na svet ter na svoj poklic. Njegova moralna zasidranost zato zagotovo vpliva na razumevanje in na razlago prava. Ne morem si predstavljati etično, moralno, svetovnonazorsko izpraznjenega sodnika. Trdo verjamem, da stroji nikoli ne bodo mogli opravljati sodniškega dela, četudi nekateri že eksperimentirajo z umetno (pravniško – sodniško) inteligenco.« (Valentan 2019) Za poglobitev teme glej: Petkovšek 2019, 25–26.

⁴ O iskrenosti namenov glej Valentan 2017, 145.

⁵ Pedofilija označuje seksualno nasilje odrasle osebe nad predpubertetnim otrokom, starim trinajst let in manj (Sperry 2008, 30).

⁶ Efebofilija zadeva seksualno privlačnost in vznburjenje, ki jo odrasli doživlja ob popubertetnih ali adolescentnih mladoletnikih približne starosti štirinajst do sedemnajst let (Sperry 2008, 31).

stopile kot dovoljene in primerne prakse. V nekaterih bogoslovnih semeniščih so se oblikovali homoseksualni klubi, ki so delovali bolj ali manj javno in razločno spremenili ozračje v semeniščih. Vzgojitelji so gojencem dopuščali celo pornografske filme, da bi jih napravili odporne zoper protiversko ravnanje. Sledile so številne zlorabe v odnosih do oseb, posledica pa je bil velik osip duhovniškega naraščaja.⁷ Vprašanja, povezana z neurejeno spolno prakso klerikov, so za KC postala žgoča šele v drugi polovici osemdesetih let. Neurejene spolne prakse so postale resen problem za duhovniške kandidate. V cerkvenih krogih so si želeli, da bi se čimprej izdelali ustrezni ukrepi in zakrpale vrzeli v cerkvenem pravu, ki se do teh vprašanj ni posebej opredelilo.

Okrožnica Sijaj resnice, ki je izšla leta 1993, je prinesla prve rešitve. Papež Janez Pavel II. je v okrožnici navedel dejanja, ki so sama po sebi zla (*intrinsece malum*) in jih ni mogoče naravnati na Boga in na blagor človeške osebe (1994, 80–81). Takšna dejanja so na primer nečistovanje in vse drugo, kar je temu podobno. Sveto pismo pa med »v sebi zla dejanja« uvršča tudi homoseksualnost, ker ponižuje človekovo dostojanstvo (1 Kor 6,9-10). Tudi Kongregacija za katoliško vzgojo je po letu 2000 objavila več dokumentov za spodbuditev ustreznega in celostnega oblikovanja prihodnjih duhovnikov in tako ponudila podrobnejše smernice in določbe glede raznih vidikov oblikovanja.⁸ Kongregacija je zavzela stališče, da se osebam, ki prakticirajo homoseksualnost oziroma kažejo globoko zakoreninjena homoseksualna nagnjenja ali podpirajo tako imenovano *gejevsko kulturo*, ne dovoli vstop v semenišče. Podobno stališče je leta 2016 zavzela tudi Kongregacija za duhovščino v dokumentu Dar duhovniškega poklica in opozorila, da so homoseksualna nagnjenja izraz še nedokončane adolescence in neprimerna »za služenje Kristusu in njegovi Cerkvi« (2018, 200).

3. Skrb Cerkve za pravične pravne norme

Obtožbe klerikov, da so v različnih zgodovinskih obdobjih spolno zlorabljali mladoletne osebe, so bile najbolj številne prav v času papeža Benedikta XVI.,⁹ ki se je nemudoma odzval. Za nekatere škofije in redovne skupnosti je odredil apostolsko vizitacijo, Kongregaciji za nauk vere pa naročil, da pripravi nove pravne norme za reševanje spolnih zlorab (KNV 2010, 97–98; 2010a, 419–430; 2011, 142–144). Kongregacija je objavila dve novi kaznivi dejanji proti mladoletni osebi: dejanje klerika, ki greši proti šesti božji zapovedi z osebo z motnjo v duševnem razvoju, in vsako ukvarjanje klerikov z otroško pornografijo (KNV 2010a, čl. 6 § 1,1–2). Tako se je dopolnil seznam »hudo kaznivih dejanj« (*De gravioribus delictis*) proti mla-

⁷ Homoseksualnost je seksualna želja ali vedenje, ki sta usmerjena k posamezniku ali več ljudem istega spola (Sperry 2008, 26).

⁸ Kongregacija za katoliško vzgojo je objavila več dokumentov za spodbuditev ustreznega in celostnega oblikovanja prihodnjih duhovnikov. Seznam vseh dokumentov je objavljen v KKV 2006, 5–6.

⁹ Seznam dokumentov za presojanje duhovnega poklica je objavljen v KKV 2006, 5. V pravu je pomemba zmožnost pravilne presoje. Za poglobitev glej Saje 2016, 600.

doletni osebi, ki jih je leta 2001 prvič objavil papež Janez Pavel II. Sledila sta še pismo irskim katoličanom (Benedikt XVI. 2010a) in ustanovitev posebnega urada v okviru rimske rote za obravnavanje primerov ničnosti mašniškega posvečenja (2011, 243–244). Podobno kakor Benedikt XVI. se je na škandale spolnih zlorab klerikov odzival tudi papež Frančišek. »Njegove drzne odločitve izvirajo iz konkretnih srečanj z ljudmi in poznavanj njihovih stisk ter navidezno brezizhodnih življenjskih situacij.« (Valentan 2018, 16) Takoj po izvolitvi je ustanovil posebno papeško komisijo za zaščito mladoletnih (Frančišek 2015, 562–563). Želel je, da se pravno varstvo zagotovi ne samo domnevni žrtvi, ampak tudi osumljenemu in vsem, ki so kakorkoli vpleteni v sum spolne zlorabe. V številnih primerih se je namreč izkazalo, da so bile prijave spolnih zlorab krive ovadbe in da je bila v ozadju le želja po odškodnini (Saje 2007, 491–500). Zato je papež Frančišek naročil, da je treba vsak sum obravnavati z veliko previdnostjo; tako bi se v potrjenih primerih spolne zlorabe zagotovila pravna pomoč žrtvi in po potrebi tudi psihološko in terapevtsko zdravljenje vseh vpletenih.

3.1 Obtožbe klerikov in težave s sodnimi postopki

Do leta 2000 je bila Kongregacija za duhovščino odgovorna za vodenje postopkov ob obtožbah klerikov, da so storili kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe. Pri obravnavi obtožb je kongregacija zagovarjala načelo »velikega jamstva«, saj je bila tako obsodba kakega klerika izključena. Veljalo je prepričanje, da vsak klerik nujno potrebuje jamstva, saj se tako prepreči njegova obsodba (Benedikt XVI. 2019, 14).¹⁰ Da bi se te zadeve obravnavale bolj odgovorno, je papež Janez Pavel II. leta 2001 izdal apostolsko pismo O varovanju svetosti zakramentov (2001, 737–739).¹¹ S tem pismom je razglasil določbe o hudo kaznivih dejanjih proti mladoletni osebi in vodenje kazenskih postopkov proti klerikom prenesel na Kongregacijo za nauk vere. Domnevne žrtve pedofilije ali efebofilije so se lahko odslej direktno obrnile na papeža. V hudih sporih, ki so obravnavali sum kaznivega dejanja proti mladoletni osebi, je rimska rota dobila vlogo prizivnega sodišča. Tako je bila dana možnost za najvišjo kazen, za izgubo kleriškega stanu. Kongregacija za nauk vere je tako dobila vse pristojnosti in še danes v celoti preverja kazenske postopke zoper klerike, obdolžene spolne zlorabe mladoletne osebe, in jamči za temeljne pravice vseh vpletenih.¹²

3.2 Prenovljeni cerkveni sodni postopki in končna sodba

Obtožbe klerikov in oseb v cerkvenih službah, da so zagrešili zlorabo mladoletne osebe, danes rešujejo posebna cerkvena sodišča (KNV 210, 97–98). Izoblikovane so norme za poprejšnjo preiskavo (*indagine praevia*) in za izpeljavo kazenskega

¹⁰ Joseph Ratzinger je bil 19. aprila 2005 izvoljen za 265. papeža rimskokatoliške Cerkve. Izbral si je ime Benedikt XVI. Dne 28. februarja 2013 je uradno odstopil.

¹¹ Zaslužni papež Benedikt XVI. v razpravi omenja »garantizem« kot obliko »velikega jamstva« klerikov pred sodnim procesom.

¹² Slovenski prevod apostolskega pisma papeža Janeza Pavla II. je objavljen v *Sporočilih* (2006, 46–48) in na spletni strani: <https://www.kanonist.eu/>, na kateri so zbrani vsi dokumenti za zaščito mladoletnih in ranljivih oseb v KC.

sodnega ali administrativnega postopka. Nekatere pristojnosti so prejele posamezne krajevne Cerkve, končna sodba pa je vedno v pristojnosti Kongregacije za nauk vere. Zadnji nastopi papeža Frančiška pa uveljavljajo tudi ničelno toleranco ob sumu spolne zlorabe (2019d, tč. 2. 8) in vabijo k tesnemu sodelovanju z državnimi organi pregona (2019a, čl. 19).

Tudi prenovljene Smernice SŠK (2014, 140–145) za ravnanje ob spolnih zlorabah mladoletnih oseb, ki jih zagrešijo kleriki, člani redovnih skupnosti in drugi cerkveni delavci v Cerkvi v Sloveniji, so izdelane v skladu z navodili Svetega sedeža. Smernice natančno določajo pristojnosti krajevnega škofa ali redovnega predstojnika in posledice, ki zadenejo klerika ali drugo osebo v cerkveni službi, kadar je dokazana spolna zloraba. Po letu 2018 so škofje Smernice vsebinsko dopolnili še z Navodilom o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo (2018, 170) in z Navodilom o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab (2019, 106–107).

Vse cerkvene norme zelo spoštljivo obravnavajo vse, ki so vpleteni v sum spolne zlorabe. Posebna pozornost se posveča domnevni žrtvi spolne zlorabe. Osebi, ki trdi, da je bila prizadeta, se zagotovijo sprejetost, slišnost in spremljanje. Ima tudi duhovno, zdravniško, terapevtsko in psihološko pomoč, če je to potrebno (Frančišek 2019a, čl. 5). Tudi domnevnemu storilcu se priznavajo nekatere pravice, na primer pravica do obrambe, pravica do zastaranja, priziv na sodbo, pravica do preživnine in možnost terapevtskega zdravljenja (SŠK 2014, tč. 20–29).¹³ Kadar je klerik spoznan za krivega spolne zlorabe, se mu dodelijo primerni kanonični kazenski ukrepi (npr. omejena javna cerkvena služba, prepoved stika z mladoletnimi ali odslovitev iz kleriškega stanu; čl. 15). Če pa se je zgodila kriva ovadba, je krajevni škof dolžan storiti vse, da se kleriku čimprej povrne dobro ime.

4. Prednostne naloge za zaščito mladoletnih

Za uspešno reševanje težav, spremljajočih prijave spolnih zlorab mladoletnih, ki so jih zagrešili kleriki, so se v KC uveljavili nekateri dobro sprejeti standardi. Raziskave navajajo drže, koristne tako za civilno družbo kakor za KC. Pogosto se omenjajo »odgovornost« do mladoletnih oseb, »tovariško ravnanje«, popolna »prosojnost v odnosih« (Gandolfi 2019, 135), tesno »sodelovanje s civilno družbo« in s starši mladoletnih oseb in ljubeznivo »spremljanje« vseh vpletenih ob sumu spolne zlorabe (Cupich 2019, 135). Nekatere škofije so v ta namen izdelale posebne pravilnike ustreznega ravnanja z mladoletniki, namenjene zaposlenim v škofijskih in župnijskih službah.¹⁴

¹³ Po letu 2001 se je začelo poglobljeno razmišljati o prenovi cerkvenega, še posebno kazenskega cerkvenega prava. Papeži so opozarjali na problem pomanjkanja vere in trdili, da so prestopki zoper mladoletne osebe pri klerikih mogoči samo tam, kjer vera ne določa več ravnanja. Za poglobitev glej: Benedikt XVI. 2013, 168–172.

¹⁴ Pri kaznivih dejanjih zoper spolno nedotakljivost je v Sloveniji (KZ) v veljavi zastaralni rok 20 let in začne teči z 18 letom oziroma polnoletnostjo žrtve. Do 38. leta je čas, da se zoper storilca sproži kazenski

Po letu 2013 beležimo v KC številne predloge, ki jih navaja papež Frančišek. Škofom in škofovskim konferencam svetuje nekatere države, ki bi lahko KC usmerjale na pot prenove in očiščenja. Papež pravi, da bi bilo treba: 1. napraviti dovzetne in čuteče za problematiko spolnih zlorab vse škofove in škofovske konference; 2. zagotoviti posameznim škofom in škofovskim konferencam ustrezne norme, da se zaščitijo vse ranljive skupine otrok; 3. usposobiti zadostno število strokovnjakov, ki bodo beležili posebne primere zlorab, da se tudi za takšne primere pripravijo ustrezni ukrepi; 4. odstraniti vse privilegije klerikov, zaradi katerih so se v preteklosti prikrivale zlorabe klerikov in so storilci ostali nekaznovani; 5. sodelovati z vsemi civilnimi in cerkvenimi strukturami, da se preprečijo lažne obtožbe klerikov; 6. zaščititi vse vpletene v sum spolne zlorabe; 7. do izreka sodbe ohraniti v tajnosti vse osebne podatke oseb, ki so v postopku sodne obravnave itd. (Frančišek 2019b, 6–7; 2019d, 15–19; 2019, 71–75).

Čeprav je v KC že veliko storjenega za zaščito mladoletnih, je treba iskati vedno nove poti, da se v prihodnosti preprečijo spolne zlorabe otrok in se sproži proces spreobračanja človeških src. Glede na naše ugotovitve ni dovolj, če se samo zajezijo zlorabe do te mere, da jih v prihodnosti ne bi bilo več. Treba je predvsem doseči spreobrnjeno kulturo ravnanja, ki vključuje pravično sodbo ob spolni zlorabi mladoletne osebe, primerno kazen za storilca in ustrezno pomoč za vse vpletene. Samo tako bo KC ponovno blestela kot moralna avtoriteta in zgled za civilno družbo, da se tovrstni zdrsi izkoreninijo iz vseh por našega življenja.

V nadaljevanju želimo nanizati še nekatere prednostne naloge, ki čakajo civilno družbo in KC v prihodnosti za uspešno reševanje tega perečega problema:

1. Za pravno državo so nepogrešljivi nekateri standardi, ki se jih je treba držati ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe. Skrb vsake pravne države je, da si ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe prizadeva za pravično sodbo v predpisanem roku, da o tem dogodku primerno seznani javnost in da varuje pravne standarde. To so prednostne naloge urejene pravne države. Brez njih so v nevarnosti pravni red, načelo pravičnosti in varovanje človekovega dostojanstva.
2. Pri reševanju problema spolnih zlorab morata nujno sodelovati civilna in cerkvena struja, in to tako, da se obsojenim klerikom dovoli obisk duhovnika, da se duhovnik z njimi pogovarja, jim prinaša versko literaturo, zanje opravlja obrede in jih duhovno spremlja. Obiski duhovnika jih lahko okrepijo in jim pokažejo smisel življenja v težki situaciji (Valentan 2019a, 118). Tudi civilne iniciative, ki nastajajo, so vedno dobrodošle. Profesionalna etika pa več sogovornikov zavezuje k sodelovanju, ne pa k izključevanju.¹⁵

pregon. Za lažja kazniva dejanja zoper spolno nedotakljivost pa je zastaralni rok 10 let. Podobno ureditev imajo tudi Hrvaška, Češka, Danska, Nizozemska in Švedska. Tudi Francija ima zastaralni rok 20 let. Edino Nemčija ima od leta 2010 dalje določeno, da zastaralni rok (20 let) začne teči šele, ko je žrtev stara 30 let. Od vseh držav ima najstrožja določila glede zastaranja Sveti sedež. Od leta 2010 dalje je zastaralni rok 20 let, ki začne ob zlorabi mladoletne osebe teči po polnoletnosti žrtve. V posebnih primerih lahko KNV ta rok podaljša oziroma zastaralni rok popolnoma ukine. Samo za kazniva dejanja zoper človečnost v Sloveniji ni zastaranja. Zato v stranki NSi predlagajo, da bi se na ta seznam uvrstilo tudi kaznivo dejanje spolne zlorabe. Na pravosodnem ministrstvu so do te zahteve zelo previdni in opozarjajo, da KZ ni mogoče spreminjati na hitro in brez premisleka. (Glej: KZ-1-UPB2, čl. 90, tč. 3.)

¹⁵ SŠK je leta 2016 ustanovila Ekspertno komisijo za reševanje primerov spolnih zlorab. V Sloveniji in po

3. Za doseg pravične sodbe je treba vsak sum spolne zlorabe prijaviti centru za socialno delo, policiji ali državnemu tožilstvu.¹⁶ Kadar so kaznivega dejanja obdolženi kleriki, morata biti o dogodku obveščena tudi pristojni škof ordinarij oziroma redovni predstojnik in ekspertna komisija. Kadar je sum spolne zlorabe potrjen, se nemudoma obvesti Kongregacija za nauk vere. Če so zadostni razlogi, se uvede kazenski sodni ali administrativni postopek, ki v svojem jedru sledi etiki in pravu, v vseh stopnjah in v odnosu do vseh vpletenih. Ves čas trajanja sodnega postopka obdolženi uživa varstvo pravice do sojenja brez nepotrebnega odlašanja, sodno varstvo te pravice in pravično zadoščenje ob njeni morebitni kršitvi (ZVPSBNO 2012, čl. 1). Kadar so storjene procesne napake, se pričakuje razveljavitev odločb sodišča in vrnitev zadeve v novo sojenje.
4. Zelo pomembna naloga pravne države je, zagotoviti transparentno obveščanje cerkvene in civilne javnosti o sumih spolnih zlorab in o storilcih (Naglič 2018, 3). Svoboda obveščanja je resda ena od pomembnih človekovih in civilizacijskih pravic, vendar pa nikakor ni absolutna. Omejena je tudi s pravicami drugih. Te omejitve je treba upoštevati in kršitve ustrezno kaznovati. Pomembno je, da se skrbno spoštujejo predpisi, katerih namen je preprečevanje zlorab ali poprava krivic, če so se zgodile. Z načelom zakonitosti, s pravico do dobrega imena in s pravno varnostjo pa niso združljivi »medijsko sojenje« ali »medijski linč«, širjenje polresnic in napačnih informacij in posploševanje. »Medijsko sojenje« prehitveva zakonite postopke pravosodnih organov in izvaja pritisk nanje ter je v nasprotju z neodvisnostjo in nepristranskostjo sodstva. Pravičnosti ne moremo uveljavljati in ji pomagati do prevlade, če eno krivico popravljamo in nadomeščamo z drugo. Končni cilj prizadevanj za pravico ne moreta biti maščevanje in uničenje posameznika (npr. obdolženega), temveč poprava krivic, ozdravljenje in sprava. (Stres 2019)
5. Domneva nedolžnosti in zahteva po sojenju v razumnem roku veljata za vsakogar; na to varuh človekovih pravic nenehno opozarja. V svojih letnih poročilih in javnih izjavah venomer poudarja, da domneva nedolžnosti in pravica do poštenega sojenja zahtevata, vse do pravnomočne odločitve pristojnega organa, posebno pozornost pri poročanju o kaznivih ravnanjih. Varuh obsoja primere tako imenovanega »medijskega sojenja«, to je: vnaprejšnje javne obsodbe posameznikov, o katerih se pristojna sodišča še niso izrekla s pravnomočno sodbo. (VČP 2018)
6. Storiti je treba vse, da se mladoletni obvarujejo pred vsako zlorabo. To narekuje skrb za človekovo dostojanstvo. Civilna družba in KC potrebuje preoblikovanje misli, besed in dejanj in zavezanost k varovanju dostojanstva človeškega bitja. Treba je krepiti in vzgajati strukture in pravne norme. Tudi cerkveni postopki se morajo izvesti v predpisanem roku, brez zavlačevanja. Nihče nima pravice zavlačevati končne odločbe. (Papale 2014, 30–36)

svetu so se oblikovale številne civilne iniciative, ki pomagajo mladoletnim pri prijavi spolne zlorabe.

¹⁶ Omenjena dolžnost prijave ne velja za primere, s katerimi se duhovnik seznani v okviru zakramenta sprave. Za poglabitev: glej SŠK 2019, čl. 2; Piacenza 2019.

7. Obtožbe klerikov, da so zagrešili spolno zlorabo, sprožajo različne reakcije v družbi in v Cerkvi. Pomembno je dejstvo, da ni Cerkve brez greha. Če bi tako Cerkev hoteli narediti mi sami, »je to hudičev predlog. Od nas samih narejena Cerkev ne more biti upanje.« Kljub temu KC ne obstaja iz samo slabih ljudi. V KC bodo vedno dobri in slabi. Vogelni kamen, ki rešuje, pa je Kristus. To je velik izziv za kristjane, da ponovno zaživijo z Bogom in se obrnejo nanj. Boga je treba sprejeti za temelj svojega življenja »ter ga ne puščati ob strani kot kakšno neresnično floskulo« (Benedikt XVI. 2019, 15).
8. Zelo pomembna je tudi drža usmiljenja do obtoženega spolne zlorabe. Upreti se je treba skušnjavi, da bi človeka sežgali na ognju, preden je ugotovljena njegova krivda. Treba se je brzdati, da se ne uniči dobro ime človeka ali ustanove. Brez usmiljenja se lahko mimogrede uniči življenje človeka. Usmiljenja so potrebni vsi vpleteni v obtožbo spolne zlorabe, tudi domnevni storilec. Usmiljenje je pot spreobrnjenja. (Lah 2019)
9. Skrb KC nikoli ne morejo biti samo domnevne žrtve. Dolžna je skrbeti za vse, ki so vpleteni v obtožbo spolne zlorabe. Nekatere ŠK že imajo svojega delegata, ki je kot škof zadolžen za obtožene klerike (npr. duhovnike), da jih zbira, se z njimi pogovarja in jim pomaga v času do pravične sodbe. Ta dolžnost ni zapisana v nobenih cerkvenih normah. Pričakuje pa se, da bo zbor škofov neke ŠK bdel nad svojimi kleriki (duhovniki), še posebno če so obtoženi, kaznovani ali spoznani za nedolžne. Očetovska skrb škofov je pomoč, potrebujejo jo tisti, ki so se s svojim ravnanjem pregrešili. Samo tako kleriki (duhovniki), ki so zašli, ne obupajo, ampak ohranijo vero, da niso pozabljeni in da Cerkev še računa nanje. Pozorno ravnanje z obtoženimi lahko veliko pripomore k temu, da bo manj zlorab mladoletnih. (Loppacher 2019, 162–186)
10. Zelo pomembna je tudi sprava. Sprava je beseda za notranjo ozdravitev, ko se rana zaceli, ko travma izgubi svojo moč in ko nekdo lahko svobodno zadiha. Vsa govorjenja, kritiziranja in obtoževanja, ki nimajo za cilj sprave, je izguba časa, ali še huje, nujno povzroči nove travme. Lahko je brez empatije udrihati po domnevnem storilcu kaznivega dejanja. S takšno držo se lahko človeku, ki je v sodnem procesu spoznan za nedolžnega, naredi nepopravljivo škodo. (Lah 2019)¹⁷

5. Sklepna misel

Zadnji dokumenti KC in tudi nekatere civilne norme ob suma spolne zlorabe mladoletne osebe poudarjajo nujnost pravične sodne odločitve. V razpravi smo skušali to argumentirati z navedki stroke in s prizadevanji zadnjih papežev. Samo pravična sodna odločitev je garant, da se kaznuje resnični storilec kaznivega dejanja ali oprosti nedolžni. Skrb za pravično sodno odločitev sestavljajo nekateri elementi, ki jih je treba

¹⁷ Za sodni proces je zelo pomembno načelo preprečevanja škodovanja drugim. Za poglobitev teme glej: Žalec 2018, 326.

omeniti. Pravična sodna odločitev ni beg pred javnostjo niti ne prikrivanje obdolženega. Zagovorniki pravične sodne odločitve izražajo predvsem željo po poštenem sojenju. Pravična sodna odločitev zasleduje en sam cilj, in to je, da se spoštuje pravni red, da se zagotovi pravičnost in kaznuje storjeno zlo. V urejeni pravni državi sta namreč prijavitelj suma spolne zlorabe in obdolženi pod istim varstvom prava. Ves čas sodnega postopka uživa obdolženi privilegij nedolžnosti. In tudi prijavitelj se lahko šele ob sodbi postavi v vlogo žrtve. Do takrat pa mu pripada vloga prijavitelja in nič več. Skozi sito sodnega postopka stopata skupaj: prijavitelj in osumljeni. Vsak s svojimi argumenti pojasnjujeta resnična dejstva. Pravično sodno odločitev sestavlja jo različne faze, ki so med seboj tesno povezane: od poprejšnje preiskave in zunajsoodnega ali sodnega postopka vse do končne sodbe. Pravična sodna odločitev, pri kateri sodelujejo ljudje, vneti za resnico, lahko zagotovi pošten izrek kazenskega ukrepa. Šele ob koncu nekega pravnega postopka (npr. sodnega ali administrativnega) se lahko govori o kaznivem dejanju, o storilcu kaznivega dejanja, o kazni, o prenehanju kazni, o spreobrnjenju, o kesanju, o povrnitvi škode itd., v nasprotnem primeru pa tudi o pravici do zastaranja, o oprostilni sodbi, o dokončni razglasitvi nedolžnosti obdolženega, o zahtevi po povrnitvi dobrega imena itd. Samo pravična sodna odločitev nikogar ne privilegira in se nad nikomer ne izživlja. Moderna pravna država v enakem sorazmerju zagotavlja pravice prijavitelju (oz. žrtvi) in obdolženemu (oz. storilcu kaznivega dejanja). Samo tako se ohranja pravno pravilo, da so zakoni za vse enaki.

Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
- KC** – Katoliška Cerkev.
- KD** – Kongregacija za duhovščino.
- KKV** – Kongregacija za katoliško vzgojo.
- KNV** – Kongregacija za nauk vere.
- KZ-1-UPB2** – Kazenski zakonik. 2011.
- N.** – Numerius.
- NSi** – Nova Slovenija.
- Sporočila** – Sporočila slovenskih škofij. 1982–. Ljubljana: Družina.
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.
- ŠK** – Škofovska konferenca.
- VČP** – Varuh človekovih pravic.

Reference

- Benedikt XVI.** 2010. *Luce del mondo: Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi; Una conversazione con Peter Seewald*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- , 2010a. Pastirsko pismo irskim katoličanom. Prev. Pavel Peter Bratina. Cerkevni dokumenti — Nova serija 15. Ljubljana: Družina.
- , 2011. Vedno poskušam [Quaerit semper]. Apostolsko pismo. *Sporočila* 11:243–244.
- , 2013. Ad Romanae Rotae Tribunal. AAS 105:168–172.

- — —. 2019. O krizi vere: Zaslužni papež Benedikt XVI. o vzrokih za škandal spolnih zlorab v Cerkvi. *Slovenski čas* 110:13–15.
- Cupich, Blase.** 2019. Sinodalità: corresponsabili. // *Regno – Documenti* 5:133–140.
- Frančiček.** 2015. Chirographus: Minorum tutela actiosa. *AAS* 107, št. 6:562–563.
- — —. 2019. Abusi: le credibilità ferita di un episcopato. // *Regno – Documenti* 3:71–75.
- — —. 2019a. Vi ste luč sveta [Vos estis Lux mundi]. Lettera Apostolica. *L'Osservatore romano*, 10. maja, 10.
- — —. 2019b. Sulla protezione dei minori e delle persone vulnerabili. Lettera Apostolica. *L'Osservatore Romano*, 30. marca, 6–7.
- — —. 2019c. Kristus živi [Christus vivit]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Damjana Pintarič. *Cerkveni dokumenti* 158. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019d. Sklepni govor na srečanju za zaščito mladoletnih v Cerkvi. Prev. Ivan Hercog in Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti* – Nova serija 30. Ljubljana: Družina.
- Gandolfi, Maria Elisabetta.** 2019. Liberare le vittime: Dal loro passato e dal radicalismo; Liberare la Chiesa del clericalismo. // *Regno – Attualità* 6:131–135.
- Janez Pavel II.** 1994. Sijaj resnice [Veritatis Splendor]. Okrožnica. Prev. Franc Oražem. *Cerkveni dokumenti* 52. Ljubljana: Družina.
- — —. 2001. Normae de gravioribus delictis. *Litterae Apostolicae*. *AAS* 93:737–739.
- — —. 2006. Varovanje svetosti zakramentov [Sacramentorum sanctitatis tutela]. Apostolsko pismo. *Sporočila* 3:46–48.
- Kazenski zakonik.** 2011. *Uradni list RS*, št. 91.
- Kongregacija za duhovščino.** 2018. Dar duhovniškega poklica: Temeljni načrt ustanove duhovništva [Il dono della vocazione presbiteriale: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis]. Prev. Ciril Sorč in Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti* 155. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2006. Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica oseb s homoseksualnimi nagnjenji ter njihovega prejema v semenišče in prejema svetih redov. Prev. Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti* – Nova serija 10. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za nauk vere.** 2010. Navodila Kongregacije za nauk vere za razumevanje temeljnih postopkov za reševanje primerov spolnih zlorab. *Sporočila* 5:97–98.
- — —. 2010a. Normae de gravioribus delictis. *AAS* 102:419–430.
- — —. 2011. Okrožnica Kongregacije za nauk vere škofovskim konferencam pri pripravljanju smernic za obravnavanje primerov spolnih zlorab mladoletnih oseb s strani duhovščine. *Sporočila* 7:142–144.
- Lah, Peter.** 2019. Dovolj je in kljub temu še naprej govorimo o tem. 27. junija. <https://www.casnik.si/zrtve-govorijo-zato-ker-so-rane-odprte> (pridobljeno 28. junija 2019).
- Loppacher, Stefan.** 2017. *Processo penale canonico e abuso sessuale su minori: Un'analisi dei recenti sviluppi normativi intorno al «delictum contra sextum cum minore» alla luce degli elementi essenziali di un giusto processo*. Romae: Edizioni Santa Croce.
- Messori, Vittorio.** 1985. *Rapporto sulla fede*. Milano: Edizioni Paoline.
- Naglič, Andrej.** 2018. Netolerantni do spolnih zlorab: Pomembno je transparentno obveščanje cerkvene in širše javnosti. Ljubljana: *Družina*, 6. marca, 3.
- Papale, Claudio.** 2014. *I delitti conto la morale*. V: I delitti riservati all Congregazione per la Dottrina della Fede. Ur. Andrea D'Auria in Claudio Papale, 29–46. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Piacenza, Mauro.** 2019. Nota della Penitenzieria Apostolica sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale. *Bollettino Salla stampa della Santa Sede*, št. 0565, 1. julija, 1–6.
- Saje, Andrej.** 2007. Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 4:491–505.
- — —. 2016. Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 597–606.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2014. Smernice za ravnanje v primeru spolnih zlorab mladoletnih oseb od klerikov, članov redovnih skupnosti in drugih cerkvenih delavcev v Cerkvi na Slovenskem. *Sporočila* 8:140–145.
- — —. 2018. Navodilo o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo: Pojasnilo o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo. *Sporočila* 11:170–171.
- — —. 2019. Navodila o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab. *Sporočila* 6:106–107.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkve*. Celje; Društvo Mohorjeva družba.

- Stres, Anton.** 2019. *O varnosti državljanov RS*. Izjava Komisije Pravičnost in mir, 28. junija. <https://katoliska-cerkev.si/o-varnosti-drzavljanov-rs> (pridobljeno 29. junija 2019).
- Škofija Bergamo.** 2019. Buone prassi di tutela dei minori in parrocchia. *Il Regno – Documenti* 3:123–128.
- Tornielli, Andrea.** 2019. Norme all'avanguardia per la protezione dei minori. *L'Osservatore Romano*, 30. marca, 1.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti. *Edinost in dialog* 72:141–153.
- — —. 2018. Papež Frančišek – zakonodajalec, ki mu gre za človeka. *Pravna praksa* 37, št. 14:16–17.
- — —. 2019. Kanonistov intervju. 18. avgusta. <https://www.kanonist.eu/blog/2019/8/18/zobec-sleherni-sodnik-je-tako-ali-drugace-svetovnonazorsko-opredeljen> (pridobljeno 20. avgusta 2019).
- — —. 2019a. Ustavnopravna povezanost med državo in Cerkvijo v Sloveniji. *Pravnik* 74, št. 1/2:99–128.
- Varuh človekovih pravic.** 2018. Poziv Varuha medijem k tankočutnosti pri poročanju z javnih obravnav. 27. marca. <http://www.varuh-rs.si/medijsko-sredisce/porocila-za-javnosti/novice/detajl/poziv-varuha-k-tenkocutnosti-medi-jev-pri-porocanju-z-odprtih-obravnav/?cHash=5fda06d0085e692e326e5501ae109d46> (pridobljeno 20. avgusta 2019).
- Žalec, Bojan.** 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:325–334.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3, 739—749

Besedilo prejeto/Received: 07/2019; sprejeto/Accepted: 11/2019

UDK/UDC: 27-14 Thomas Aquinas

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Roszak>

Piotr Roszak and Tomasz Huzarek

Seeing God:

Thomas Aquinas on Divine Presence in the World¹

Gledati Boga:

Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu

Abstract: How to recognize the presence of God in the world? Thomas Aquinas' proposition, based on the efficient, exemplary and intentional causality, including both the natural level and grace, avoids several simplifications, the consequence of which is transcendent blindness. On the one hand, it does not allow to fall into a panentheistic reductionism involving God into the game of His variability in relation to the changing world. The sensitivity of Thomas in interpreting a real existing world makes it impossible to close the subject in the "house without windows", from where God can only be presumed. On the other hand, the proposal of Aquinas avoids the radical transcendence of God, according to which He has nothing to do with the world.

Keywords: transcendence, Thomas Aquinas, First Cause, Panentheism, Post-theism

Povzetek: Kako prepoznati Božjo navzočnost v svetu? Predpostavka Tomaža Akvinskega, ki temelji na vzročnosti učinka, primera in namena ter vključuje tako raven narave kot milosti, se izogne vrsti poenostavitve, katerih posledica je slepota za transcendentno. Po eni strani Tomaževa predpostavka ne dovoljuje, da bi zapadli v panenteistično redukcijo, ki Boga potiska v igro njegove spremenljivosti v razmerju do spreminjajočega se sveta. Tomaževa občutljivost za interpretacijo stvarno obstoječega sveta preprečuje, da bi subjekt zaprl v »hišo brez oken«, od koder bi o Bogu lahko zgolj domnevali. Po drugi strani pa Tomaževa predpostavka preprečuje radikalno transcendentno Boga, v skladu s katero Bog nima s svetom nič opraviti.

Ključne besede: transcendenca, Tomaž Akvinski, prvi vzrok, panenteizem, postteizem

¹ The authors acknowledge the financial support from the National Science Center in Poland (NCN); research core funding no UMO-2016/23/B/HS1/02679.

The expression of Saint Paul from the First Letter to the Corinthians – »For now we see only the reflection as in a mirror« (1 Cor 13:12) – may be astonishing. The Apostle simply says that we know God *in aenigmate* living in a world. We resemble a man who is looking at himself in the Greek mirror. This type of mirror was not made by silver glass, as nowadays, but it was a polished metal which did not reflect all shapes clearly. With this metaphor, St. Paul assumes that there is some way to know God, which ends with being known by God and what Thomas Aquinas calls *visio Dei beatifica* (Blond 2009, 185). It is not staring at the image, which the term *visio* may suggest, but taking part and sharing the object that we are looking at (Zembrzuski 2019).

This article will focus on Aquinas' doctrine about the presence of God in the world. In particular, it is about understanding God's transcendence and immanence which the result of creation is. At the same time, it deals with the post-theistic and panentheistic approach to divine action in the world.

1. Contemporary philosophical contexts: panentheism and post-theism

Since St. Thomas Aquinas always thought in confrontation with the opposite views, he would have to face at least two objections nowadays.

First, the so-called panentheism raises the question about the presence of God in the world strongly (Wojtysiak 2017; Dorocki 2015). It encounters the difficulty in placing God within the world at a particular point of it, and therefore presents Him as the idea of the divine which pervades and interpenetrates every part of the universe. Panentheistic vision should be a »golden mean« between traditional theism, which stresses the plurality of accidental beings and divine transcendence, and pantheism, which emphasizes, like Spinoza, monism and the immanence of God in the world. So, it is not pantheism, where God is identical with the nature (*Deus sive natura*), but that the world is like a body of God or a sponge, soaked in God (Gasser 2018).

Stanford Encyclopedia of Philosophy defines panentheism as the concept according to which the relationship between God and the world is such that God is in the world and the world is in God. However, panentheism is not a monolithic system. It could be defined as a heterogeneous collection of theories and concepts about God and His relation to the world, in which there are some common features. Michael Brierley (2004) distinguishes several basic elements of panentheism: (1) the cosmos as God's body, (2) the cosmos as sacrament, (3) God's dependence on the world, (4) inextricable intertwining of God and cosmos, (5) divine possibility.

Panentheistic concepts also include the so-called post-theism. This concept defines God and His presence in the world from the perspective of His creativity and the denial of interventionism and the supernatural vision of divine action.

Post-theism postulates the transition from classical theism to create a »theological ontology which examines the meaning and credibility of the concept of divine action in the world and divine self-manifestation through events in the world«. (Gilkey 1961) Thus, it leads to the rejection of two basic assumptions of classical theism: (1) the existence of God and His absolute freedom towards creation, in other words, post-theism tries to reject the thesis of classical theism that the act of creation does not define the essence of God; and (2) the rejection of the claim that God's relationship to creation is not necessary. According to the claims of post-theism, God's relation to the world is »necessary« so that He can define Himself as creative love. Thus, »God and creation must be included in a higher form of ontological unity, which is based on the creative freedom of God, a pure act of love« (Gamberini 2018, 394).

Interestingly, the concept of post-theism often refers to Thomas Aquinas to support its detailed theses, treating him as its precursor. However, it is done in a completely unauthorized way, engaging Thomas in a game, which he surely would not accept.

Nevertheless, the advocates of post-theism emphasize the immutability of God referring to St. Thomas: »Every relation which we consider between God and the creature, by whose change the relation is brought into being; whereas it is not really in God, but only in our way of thinking, since it does not arise from any change in God.« (S. Th III, q. 2, a 7) They justify it by the necessity of departure from the anthropomorphic-mythical vision of God, according to which, God, endowed with perfect personal qualities, acts in an extraordinary way in the world. The Augustine theology, and the metaphysics of Thomas Aquinas in particular, influenced this change of the paradigm of the understanding of God. Following Thomas' thought, the promoters of post-theism claim that the relationship between God and creation is *relatio non ex aequo* (S. Th I, q. 13, a 7) – only on the part of creatures there is a substantive relation to God (*creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum*) and on the part of God there is no real relationship to the world, only the relationship based on thought if the creatures refer to God (*secundum rationem tantum*).

However, post-theism claims that God is not only *actus purus* – which would be following Thomas' thought – but adds that God is the Pure Creative Act of Being. The conclusion of post-theism is that »the essence of God is fundamentally and eternally connected with creation«. (Gamberini 2018, 402)

The advocates of post-theism use a symbolic equation to explain the relationship between God and creation: »let us assume that x is God and y is the created being. In stating that $x = x + y$ we say that the essence of God (x) is (=) nothing but His relation to man ($x + y$). That means that the relation between God and creation /... / is internal and essential because 'God is God' in His relatedness.« (Gamberini 2018, 402) Ultimately, the presence of God in the world is not subject to perception among many other objects which human beings experience every day, but the divine presence is given to man as »experiencing oneself in the unity,

wholeness and orientation towards the incomprehensible mystery that we call God; this is the word of God that we are and are told that it is so« (179).

Considering the above, post-theistic thought is a form of »naturalization« of God and an attempt to »imprison« Him in the order of nature. Making Aquinas the precursor of this approach is a complete misunderstanding and resembles the interpretation of the thought of the Angelic Doctor in the paradigm of Hegel's philosophy. According to Thomas' thought, God is *actus purus* and *suum esse*; essence and existence are identical in Him. As *suum esse*, He is the first, simple being, there is no potential element in it. (S.Th I, q. 4, a. 1) Since He is a pure act, He cannot perfect itself (S.Th q. 9), He is absolutely present, and therefore unchangeable. However, this immutability of God can never be understood as static perfection, which somehow must enter the world and act from outside. As Thomas argues – in the First Being there is the most perfect life: the life of the intellect which is always in the act. (S.Th I, q. 18, a 3) God is an acting being, but it is not an act of actualizing the acting – It is an act that is the very act and makes things happen. (S.Th I, q. 18, a. 1–2) As it appears – He Himself, not something outside of Him, is the reason or the goal of His creative dynamism: He creates because He wants beings to exist. (S.Th I, q. 44, a 4)

The second doubt is the question of how one can experience that something is necessary in contingent events. In the world where the accident rules, is there space for God for whom there are no accidental things? Is it possible to see God's presence as an object in the room? What kind of presence do we have in mind? Saint Paul, and Aquinas after him, stressed that there is some *enigma* in this knowledge of God, like entering the cloud, or to use a more modern comparison like turbulence during the flight.

Why then does this enigmatism appear? Thomas says that we do not know what it means that *God is* because his »being« is not identical with ours (Wood 2018). We know God *quoad nos*, as He appears to us, and not as He is in Himself. In modern physics, we also cannot recognize elementary particles. What is possible to observe is the interaction between them, the dynamism of action, the results. That is why Aquinas was convinced that the only way to know God is to know Him from His effects (Turner 2013). The famous Five Ways are precisely this: manners of recognizing God's presence through the effects of His action (Levering 2016).

God is not the object of science, so it means that science does not deal with Him directly but can speak about the effects of this belief or signs of God's activity in the world (Artigas 2000). However, it does not establish causal relations between the First Cause and secondary causes (Roszak 2017; Silva 2011). These questions are not the subject of science. When science observes a tree, it does not see in it a wooden chair, which will be made of it later. We should not expect this kind of answers, because science is interested in establishing direct relations.

2. Seeing God after the Fall

The vision of God's presence by man has been disturbed by original sin: this is a theological answer. We have trouble with seeing God, because matter obscures Him for us; our reason and our will have been hurt (Platovnjak 2017). Adam and Eve saw God in paradise, because there, in original justice, the materiality did not obscure Him. But sin has changed it. This is like a man who loses his sense of smell or taste (*In Rom.*, cap. XII, lect. 1 (nr 967), but not entirely. God likes the method of signs, because it best expresses freedom – knowing *in enigmata* expresses a certain value which help us to grow. (S. Th., I, q. 94 a. 1 ad 3) This is also »the good« that God does not want to waste. Is it easy for us to know the presence of God after original sin? What is the nature of this presence according to Aquinas?

2.1 The need of *deductio*

It is easier to understand the thought of Thomas Aquinas if we use a metaphor from the world of sports. Aquinas did not play football (because it did not exist in the thirteenth century), but his ideas we can translate to very familiar image for many of us. Are we able to see the coach, if we are watching the players' strategy of the game, for example in their way of playing, passing the ball, how they run? They are independent, but they implement the strategy of the coach. He is not on the field physically, he is not one of the players. But he also »plays« in his own way: it is his idea of the match that players put into practice during a game. The camera does not show it, it focuses on the players, mainly on the one who has the ball (although the more important are those who do not possess the ball and create the situation, that is why it is not the same to watch the match on TV and live), but you can see that the running players do it according to a certain strategy. We may say I don't see a coach, he doesn't exist, and the players play as they want. But is it true?

Thomas was attracted to other kinds of examples:

»/... / an intimate and uniform procession by way of an intelligible act is included in the idea of a first principle. For when we call the architect the principle of the house, in the idea of such a principle is included that of his art. /... / God, Who is the first principle of all things, may be compared to things created as the architect is to things designed.« (S. Th., I, q.27, a. 1, ad 3)

Thomas juxtaposed the presence of God as the First Cause, incomparable to earthly causes, with the image of the architect and the house designed by him (Devan 2007). To see the coach or the architect, as Aquinas says, *deductio* is needed.

The temptation is, however, not to undertake specific *deductio* within the faith. The discovery of the discreet presence of God has been the subject of a philosophical "resistance movement". It includes Kant who did not deny the existence of God, but he limited the presence of God to His existence »away from home«, namely our world. Epistemic assumptions of Kant led him to the conviction that *noumena* (things-in-themselves) are not accessible to our experience and thus

cannot be known. If we do not know the world outside of immanence, says Kant, then any attempts of rational argumentation for the existence of God are only pseudo-arguments (Huzarek 2017). It is necessary to postulate God's presence, because of its practical (moral) significance. For Aquinas, however, it is different. God's presence in the world is the presence of a universal good which is realized in particular good. (Hirschfeld 2018; Roszak 2018)

2.2 The knowledge of the First Cause

Realizing the context of the difficulties which we face, it is necessary to explain how, according to Saint Thomas, we may come to know the presence of the First Cause. It is not about the fact that the »first« in the sequence is before the second and third (etc.) and that we reach them gradually, like from the last carriage of the train we can get to the locomotive. This is a different order: it is the First in the sense that the power of the First Cause manifests itself in every cause which does something good. (Silva 2015) This First Cause is not losing power, because to do something through »others« is the sign of greater power (McWhorter 2013).

3. Incomparable Divine Presence: Aquinas' twofold approach to the presence of God

Aquinas distinguishes three main ways of the presence of God in the world called *per essentiam*, *per potentiam* and *per praesentiam*. (S. Th., I, q. 8, a. 3c)

3.1 Three types of God's presence in nature

God is both transcendent and immanent in relation to the world. God's transcendence in relation to the world consists in the fact that He does not identify with the world and is radically different, because only the Absolute is *suum esse*, whereas the contingent beings of this world possess *esse*. (S. Th., I, q. 3, a. 4) God's immanence in relation to the world consists in the causative, exemplary and purposeful presence of God in the world.

Only God is the agent of existence, and of the duration of all contingent beings. As Thomas observes

»the more remote a potency is from act, the greater must be the power that reduces it to act. But whatever distance may be imagined between potency and act, the distance will ever be still greater if the very potency itself is withdrawn. To create from nothing, then, requires infinite power. But God alone is infinite in power, since He alone is infinite in essence. Consequently God alone can create.«²

God is the source of the whole effect, not only of existence, but also of essence. Thomas explains it in the following way:

² Compendium Theologiae I, 70; see also ScG II, 21; S. Th I, q. 44, a. 1; S. Th I, q. 45, a. 5.

»Now it is clear that the things that come to exist naturally receive determinate forms. But the determinateness of the forms has to be traced back to God's wisdom as a first principle. /... / And so one should say that within God's wisdom there are concepts (*rationes*) of all things, which we called ideas (*ideae*) above, i.e., exemplary forms existing in God's mind. Even though these ideas are multiplied in relation to the things, they are in reality nothing other than God's essence insofar as a likeness of His essence can be participated in by diverse things in diverse ways. So, then, God Himself is the first exemplar of all things.« (S. Th I, q. 44, a. 3)

Finally, God is present in the world as the final cause. All actions of contingent beings (whether originating from intellectual, sensory cognition or without cognition) are done because of the goal, namely, good which can improve (fulfill) the acting agent. Beings are good because of their perfection, their timeliness: the more current something is, the more similar to the Absolute, which is the act itself. Thus, the Absolute is the end of things. (ScG III, 17; S.Th I, q. 44, a. 4)

Although God does not identify with the world and is radically different from the world, He is present as the causative, exemplary and final cause: He constantly gives the being, delineates the nature of things and provokes dynamism of the reality.

So, we can say, that Aquinas distinguishes three main ways of the presence of God in the world called *per essentiam*, *per potentiam* and *per praesentiam*. (S. Th I, q. 8, a. 1) The first one, *per essentiam*, indicates that the first effect of God's action is existence which offers a share in the perfection of God; as long as the thing exists, God is present in it not externally but deeply like *esse* for the being. Therefore, He acts intimately (*intime*) in everything. This presence is the "reason for being". The second, *per potentiam*, means that the principle of acting in the other (for example, the scope of the king's reign). Although he is not physically present in the given area, his power applies there. This leads to our understanding of providence, in which God acts, respecting the freedom and nature of every being; we can offend God if we »act against our own good« (Cvetek and Cvetek 2018). (ScG III, 122) The third, called *per praesentiam*, indicates to have something within sight, namely, as power over property, but it is responsibility for the household in the same way as the housekeeper is responsible for the house: he/she is everywhere.

The proper way for rational creatures (and therefore the second presence in the world of rational beings) is the presence of God as what is known in the knower, what is desired in what one desires.

3.2 Grace as transcendent God's presence

God's grace is a specific way of the presence of God in the world: it is defined as an accident, something that does not modify the being in its ontological identity (grace as created is perfection added to the substance of a soul, so it does not belong to the exact definition of man; if it was so, a man without grace would not be a man), but gives it a new quality (S. Th I, q. 8, a. 3, ad 4). It is not some kind of "foil" in which you can wrap things, but is the ability to act which exceeds the

power of nature (Huzarek 2011; Mróz 2018). There is a certain disproportionality of cause and effect. But what does this “presence” of grace consist in? Since it is an accident (*accidens*) enabling something, its presence is known because of effects, because of “ease” (*prompte*). (S. Th I-II, q 108, a. 1, ad. 2)

Aquinas tries to show God’s presence in the metaphysical perspective as the One who does not contrast Himself with creation but enables creation to achieve the fullness (Wippel 1985).

Thomas indicates three consequences:

a) The presence of God as the “end” or ultimate goal signifies that every time a human being desires a partial good, he implicitly desires God Himself, who is the supreme good.

b) In a situation of many causes of different kinds, it is necessary to separate the one whose power makes the rest of them work, because there is a certain order between them. In this sense, each act of creation, by giving the original power (possibility) of action, is the discovery of God as the cause of the activity of causative causes. His presence is expressed not in the fact that the order of action in accordance with the nature of beings is violated, but when it is realized.

c) Being a common cause of existence and not just a »regional« one of some group of objects. God is most deeply present in things, He does not act on them from outside but from inside, *intime operetur*.

4. Aquinas’s meaning of transcendence of God

Aquinas’s description suggests that it is impossible to describe God’s presence relying on being outside. Due to a different form of existence which is incomparable to creation, it is impossible to limit God’s presence to simply one of many in the world. Thus, the concept of transcendence largely conveys the truth about incomparability and does not bear spatial terms, as it is frequently seen. On the other hand, immanence, contrary to certain views, does not signify the self-independence of creation. As the study of Rudi te Velde demonstrates, the relationship between transcendence and immanence does not rely on an extrinsic relationship, but on the fact that God is at the same time beyond and in the reality itself (te Velde 2009). His presence consists in a kind of »off-center« force: this presence appears with some orientation or transcending movement. It is a kind of exceeding that makes the presence of God also an exceeding presence.

Following the idea of te Velde, it is worth showing four ways of understanding transcendence which are present in St. Thomas’ works. The first one points out that

a) God’s simplicity reminds that God is not part of the world, but He remains distinct from everything else.

b) He does not act from any need but only out of his goodness.

- c) He is beyond the comprehension of every created mind.
- d) Nature and grace: grace is a transcending presence of God in human soul

Thus, we discover the challenges of the present-day theology: to learn to see the world again, like in an instrument which is out of tune. The problem is that it is difficult to teach someone to see God as Aquinas did, if the metaphysical framework has disintegrated. This framework allowed people to think deeply, not just collect data such as big data we can find thanks to Google, but we are not able to use such information. What we are looking for is before our eyes, but we cannot detect it because we do not think deeply. We cannot see causes in the effect; we do not see the whole in a part to which the part refers; we do not see the fruit in the seed. It is like a computer file that is there, but we do not have the software to open it and as a result we cannot read it.

At the same time, the presence of God in the world, without being part of our metaphysical order, must be presented in a different way: this causal thinking which has been already mentioned (characteristic of wisdom, which is the knowledge of the deep causes of reality) helps in this respect. Aquinas uses similar images to show how God exists in the world and how He acts. For Thomas, the key is to understand that the presence of God does not violate the nature of any being, does not cause in it any action which deprives it of its identity. To illustrate it Aquinas applies the image of tides (the rise and fall of the sea levels), which is caused by the gravitational forces exerted by the Moon: this is how God influences creation, like the Moon's effects on the sea water: He remains Himself, although He acts in a way incompatible with the normal course. (S. Th., II-II., q.2, a.3c) Maybe the image of the magnetic field today would be a suitable metaphor as well, in the vein of Saint Thomas?

5. Towards the *visio Dei beatifica*

However, it is essential for St. Thomas to understand that this presence of God, which is not obvious to us (*quoad nos*) makes sense. His hiding is the liberation of desire in a human being to look for Him (a bit like in a game of hide-and-seek, when someone close to us hides and we really want to find him) which develops a human being. This means that salvation is something that is developing in us – *visio Dei beatifica* begins here, in the vision of God in the world which surrounds us, as a cause in effect so that it is possible later to sharpen this view and by cooperating with grace to receive the gift of full vision, which is eternal happiness. This is the key to the *Summa Theologiae* in which each *pars* develops from the presence in creation (*Prima Pars*), through presence in good deeds (*Secunda Pars*), to the hypostatic union and sacraments (*Tertia Pars*) and thanks to them, the participation in God opens for us. (Mongeau 2015) It is difficult to understand this concept in the culture of instant gratification, because time is shortened as much as possible: the goals must be achieved at once.

Why does God not present Himself at once as He is, in His creation, but as a kind of way to *visio Dei beatifica*? St. Thomas indicates three reasons for the way God acts. He manifests Himself through things which are not at all the best, but He chooses humble means:

a) To avoid mistakes: our speaking about God based on creation is not direct but analogical. The magnificence of the world could lead one to think that God is »the same« as the world.

b) This is the right way to live in the world, because here on earth we learn more about who God is not than who He is – just as »small« things immediately suggest that God is not like them.

c) To hide divine matters from the unprepared and unworthy.

In conclusion, Thomas sees the presence of God in created nature by essence, power and presence which needs to be deduced, but also by the grace which is revealed by the »effects« of this presence. Therefore, Aquinas was able to create *Adoro Te devote*, writing about God that *sub his figuris vere latitans*, that His presence is truly hidden beneath these appearances. (Hibbs 2007)

6. Conclusion

The entire theological project of Aquinas is based on teaching people to see the transcendent God. This is not an »easy« transcendence (using the Bonhoeffer terminology). It is not the presence of God based on exclusivity, as if it was the presence of God in opposition to the world, either God or the world, but the presence based on the assumption – both God and the world.

Therefore, the fullness of this awareness is expressed by liturgical doxology, which tells us about this presence through three prepositions: through Him, with Him and in Him (Krajnc 2018).

References

- Artigas, Mariano.** 2000. *Mind of the Universe*. London: Templeton Foundation Press.
- Blond, Phillip.** 2009. The Beatific Vision of St. Thomas Aquinas. In: *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word*, 185–212. Eds. Adrian Pabst and Christoph Schneider. Burlington: Ashgate.
- Boersma, Hans.** 2018. *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brierley, Michael W.** 2004. Naming a quiet revolution: The panentheistic turn in modern theology. In: *In whom we live and move and have our being Panentheistic reflections on god's presence in a scientific world*, 1–15. Eds. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Cvetek, Robert, and Mateja Cvetek.** 2018. The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Inter-personal Relations, *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:855–86.
- Dewan, Lawrence.** 2007. St. Thomas and the First Cause of Moral Evil. In: *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, Chapter 11, 186–196. New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823227969.003.0012>

- Dorocki, Damian.** 2015. Otwarty teizm - teologiczny wymysł czy sensowna propozycja. *Scientia et Fides* 3, no. 2:161–180. <https://doi.org/10.12775/setf.2015.023>
- Gamberini, Paulo.** 2018. La fede cristiana in prospettiva post-teistica. *Teologia: Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale* 2:394–402.
- Gasser, Georg.** 2018. God's Omnipresence in the World: on Possible Meanings of "en" in Panentheism. *International Journal for Philosophy and Religion* 11:43–62. <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9695-9>
- Gilkey, Langdon B.** 1961. Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language. *The Journal of Religion* 41:194–205. <https://doi.org/10.1086/485346>
- Hibbs, Thomas S.** 2007. *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hirschfeld, Mary L.** 2018. *Aquinas and the Market: Towards a Humane Economy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huzarek, Tomasz.** 2011. *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*. Lublin: KUL.
- . 2017. Knowledge Argument versus Bundle Theory according to Derek Parfit. *Scientia et Fides* 2:237–250. <https://doi.org/10.12775/setf.2017.027>
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 3, 797–811.
- Levering, Matthew.** 2016. *Proofs of God: Classical Arguments from Tertullian to Barth*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McWhorter, Matthew R.** 2013. Aquinas on God's Relation to the World. *New Blackfriars* 94:3–19. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2012.01483.x>
- Mongeau, Gilles.** 2015. *Embracing Wisdom: The Summa theologiae as Spiritual Pedagogy*. Toronto: PIMS.
- Mróz, Mirosław.** 2018. Physiological and Psychological Foundation of Virtues: Thomas Aquinas and Modern Challenges of Neurobiology. *Scientia et Fides* 2:115–128. <https://doi.org/10.12775/setf.2018.019>
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Man as Spiritual Being. *Studia Gdańskie* 40:137–145.
- Rahner, Karl.** 1980. Colloquio con Dio. In: *Dio e rivelazione*, 179–193. Nuovi Saggi 7. Roma: Pauline.
- Roszak, Piotr.** 2017. Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas. *European Journal For Philosophy of Religion* 4:133–153. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v9i4.1789>
- . 2018. Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino. In: *Dio creatore e la creazione come casa comune*, 77–101. Eds. Serge-Thomas Bonino and Guido Mazzotta. Roma: Urbaniana University Press.
- Silva, Ignacio.** 2011. Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas within Today's Debate on Divine Action. *The Heythrop Journal* 4:658–667. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00692.x>
- . 2015. A Cause Among Causes? God Acting in the Natural World. *European Journal for Philosophy of Religion* 4:99–114
- Turner, Denys.** 2013. *Thomas Aquinas: A Portrait*. London: Yale University Press.
- Velde, Rudi.** 2009. God and the language of participation. In: *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, 19–36. Eds. Harm Goris, Herwi Rikhof and Henk Schoot. Thomas Instituut Utrecht. Leuven: Peeters Publishers.
- Wippel, John F.** 1985. Thomas Aquinas on the Distinction and the Derivation of the Many from the One: a Dialectic between Being and Nonbeing. *The Review of Metaphysics* 38:563–590.
- Wojtysiak, Jacek.** 2017. Panenteizm. In: *Filozofia Boga: Odkrywanie Boga cz. II*, 499–524. Eds. Stanisław Janeczek and Anna Starościc. Lublin: KUL. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3hvccj.24>
- Wood, Jacob.** 2018. The Study of Theology as a Foretaste of Heaven: The Influence of Albert the Great on Aquinas's Understanding of Beatitudo Imperfecta. *Nova et Vetera* 4:1103–1134. <https://doi.org/10.1353/nov.2018.0041>
- Zembrzusi, Michał.** 2019. *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*. Warszawa: LiberLibri.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,751—764

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:06/2019

UDK/UDC: 27-14

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Raczynski>

Maciej Raczynski-Rożek

The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara

Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara

Abstract: Today's culture of Western Europe has commonly rejected God and Christianity and considers this state of affairs to be the best state conducive to the development of individuals and societies. Among those who have kept faith in the transcendent God, many present the attitude of »God – yes, the Church – no«, considering individuality in faith as the best way to happiness. The answer to these extremely common attitudes today is the concept of *Analogia Entis* by Erich Przywara and its application in reflection on man and the Church. The article considers the vision described in the three-volume interpretation of Spiritual Exercises of Ignatius Loyola published by Przywara and titled *Deus semper maior*. This work can be called the synthesis of his theology which the author himself describes as the practical application of his analogous method.

Keywords: Przywara, man, Church, analogy

Povzetek: Današnja zahodnoevropska kultura je Boga in krščanstvo po večini zavrnila; takšno stanje ocenjuje kot najboljši pogoj za razvoj posameznika in družbe. Med tistimi, ki so vero v transcendentnega Boga ohranili, jih veliko zagovarja odnos »Bog – da, Cerkev – ne«, pri čemer individualno razlaganje vere razumejo kot najboljšo pot k sreči. Odgovor na takšno držo, ki je danes zelo pogosta, ter možnost njegove uporabe pri razmišljanju o človeku in Cerkvi ponuja koncept *analogia entis* Ericha Przywara. Prispevek obravnava pogled, navzoč v interpretaciji duhovnih vaj Ignacija Lojolskega, ki ga je Przywara objavil v treh zvezkih, in sicer z naslovom *Deus semper maior*. To delo lahko označimo za sintezo njegove teologije, sam avtor pa ga opredeljuje kot praktično uporabo svoje analogične metode.

Ključne besede: Przywara, človek, Cerkev, analogija

Today's culture of Western Europe has generally rejected God and Christianity and considers this state of affairs to be the most conducive to the development of individuals and societies. Among those who have kept faith in the transcendent

God, many present the attitude of »God - yes, the Church - no«, considering individuality in faith as the best way to happiness. One of the good answers to these common attitudes today is the concept of *Analogia Entis* by Erich Przywara and its application in reflection on man and the Church.

Erich Przywara (1889–1972) was a Jesuit philosopher and theologian of Polish-German origin. He took part in the most important philosophical and theological discussions of his time, among others with Martin Heidegger and Karl Barth. He had a great influence on the formation of the most outstanding representatives of theology of the twentieth century, e.g. Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner. The main contribution of Przywara to Catholic theology was, as already mentioned, the creative reinterpretation of the analogy of being principle (*analogia entis*), which he used as the key to reflection on all created reality and its relation to God. He also transferred it to theological interpretations.

This article will first describe the interpretation of the *analogia entis* by Erich Przywara. Later its practical application to the question of man and the Church will be discussed. The main source will be the three-volume interpretation of Ignatius Loyola's *Spiritual Exercises* issued by Przywara and titled *Deus semper maior*. This work may be called a synthesis of his theology which the author himself describes as the practical application of the analogous method (Przywara 1938, I, Vorbemerkung).

1. Interpretation of the principle of *analogia entis* by Erich Przywara

1.1 Being as a starting point - a philosophical analogy

The great advantage of the theology of Przywara is that he sets it in the reflection of being and cognition, thus providing a platform for discussion with other philosophical and religious trends. The German Jesuit comes from the basic problem of European philosophy, which was the tension between the changeability and the immutability of being. He identifies philosophical currents that accentuate the first aspect with Heraclitus, while the others with Parmenides. Philosophy tried to solve the tension between these two ways of describing reality, because the consistent acceptance of one excluded the other, while experience indicated the existence of both. Two thinkers of antiquity gave the best answer to this question: Plato and Aristotle. Przywara based his thought primarily on the reflection of the latter. Aristotle solved the question of the tension between the variability and immutability of being, claiming that apart from finite beings, which are in constant motion going from potency to act, there must be some Necessary, Infinite Being. This is indicated by the existence of a variable, finite being because by itself it would only be potency or nothingness. All the reality that man experiences is suspended in the dynamics between pure potency (nothingness) and the Infinite Being (full realization). Aristotle observes that, although all the things that

exist in this area are called »beings«, yet in relation to different objects it does not mean exactly the same. Something different is the Infinite Being, which is unchangeable, in comparison to the finite being, which is in the state of becoming. One speaks of being as a substance in a different way. In order for such different substances to be defined by the same word »being«, an analogy is necessary, i.e. something intermediate between unambiguity and ambiguity. In this way, it turns out that the finite being is an analogous reality. By itself, it is not an invariable substance, but it has some participation and similarity to the invariability of the Necessary Being (Betz 2011, 44–47).

Saint Thomas will develop these considerations by observing in the finite being the »real distinction« between essence and existence. In the finite being, there is tension between it at a given moment (existence) and the total realization of itself (essence). Przywara, based on the »real distinction«, states that being is »unity in tension«. To describe this state, he will use a special idiom, namely the essence of a creature is always »in and beyond« (in-über) existence. The essence is »in« existence because it »gives form« to the existing being, making it what it is today. On the other hand, the essence is »beyond« existence because it transcends it, pushing man towards something that has not yet been achieved at that moment. This finite being is different from the Infinite Being in which the essence is identified with existence. It can be concluded that the Infinite Being is the only one that fully IS, whereas the finite beings participate in this Being, in It they have their foundations and are focused on It (Betz 2014, 46–47).

1.2 Being as a creaturely being, Infinite Being as a Creator – a combination of philosophical and theological analogy

Using the passage from the Book of Exodus (3:14), where God presents himself as »I am who I am«, one can identify this fundamental IS of the Infinite Being with the very God of Christianity and in this way go to theological analogy. Then the term of finite being can be replaced by the term of creaturely being and the Infinite Being by the term of the Creator. This, in turn, allows us to move on to considering the medieval concept of analogia entis. Its foundations can be found in the Theological Sum, where the Angelic Doctor discusses the question of whether the creature can be similar to God. Aquinas states that it is possible by means of reason to show the similarity between the Creator and the creature, applying the rule that each effect bears resemblance to the cause. The same applies to the relationship of the Creator and the creature. This relationship, as Thomas claims, is »according to some sort of analogy; as existence is common to all. In this way, all created things, so far as they are beings, are like to God as the first and universal principle of all being« (Summa Th. I, q. 4, a. 3). At the same time, it should always be remembered that it is not God who is similar to the creature, but that the creature is somehow similar to God.

Therefore, in terms of Saint Thomas, Aristotle's reasoning is deepened by the question of God's immanence and transcendence: being »is in Is« because being means being of Being in all things. God as Being is the foundation of every being.

So God is »in« (in) creaturely beings. God is also »beyond« (über) creatures because He infinitely exceeds them and, as a fully realized being, is their goal. Therefore, every creature is analogical because it remains itself thanks to God, and at the same time it is referred to »beyond« which is God himself. So, analogy as a participatory existence directed outside itself (a philosophical analogy from the bottom), has as a premise a more basic analogy, which is a self-communicating relation from the top of the divine identity of Being (theological analogy – from above). Both levels of analogy complement each other. The analogy from »bottom-up« opens up to the analogy »from top to bottom« because the latter reveals the transcendent and immanent God who is the goal (»beyond«) and the basis (»in«) of everything. On the other hand, thanks to the bottom-up analogy, the top-down analogy becomes something close to a human being, because it shows the necessity of referring to something that transcends it and shows the depth of its existence (Przywara 2014, 213–215).

So, the principle of *analogia entis* Przywara understands first of all as the statement that the world of variable and finite things has its foundation in a different reality, unchanging and infinite. At any time when a creature manages to accomplish any good, it reveals the Creator who is the Good. In this way, the Creator reveals himself in his creatures. Przywara, however, still reminds us that God is above all else. Even so, that He becomes knowable in his works, He remains elusive in his innermost being (1926, 7).

1.3 “*Analogia Entis*” as a remedy for extremes

In the modern world, Przywara notices the existence of two extremes. The first one defines the idiom »God alone« (theopanism) because it minimizes the role of creatures. Such a process Przywara observes in German idealism, Neoplatonism and eastern philosophies, where the world is only a manifestation or emanation of the divine ideal, and also in Lutheran-Reformed theology, where the role of creatures, contaminated with original sin, is reduced to a minimum because it is marked by a lack of integrity and possibility of cooperation with God. The second extreme is defined by Przywara by the idiom »world alone« (pantheism) because it divinizes the world. It is the dialectical opposite of theopanism. Examples of such an attitude are the materialisms of Western Europe. God is unreal in them and all reality is transferred to the world, making God a product of self-alienation (Feuerbach-Marx), mythopoesis (Nietzsche) or the desire for self-fulfillment (Freud) (Betz 2014, 50–52).

According to Przywara, the *analogia entis* is a remedy for the above-mentioned philosophical and theological extremes¹, because it functions in two dimensions. First, it maintains unity within the tension within the world, between essence and existence, and thus between the philosophies of essence (Platon) and being (Ari-

¹ A more detailed description of how *Analogia Entis* is embedded in philosophy and is the answer to its extremes can be found in the article by Maciej Raczyński-Rożek: “*Analogia Entis* Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości [*Analogia Entis* by Erich Przywara as a model of Catholic thinking in postmodernist reality].” (Raczyński-Rożek 2018)

stotle). This is possible thanks to the philosophical analogy. Secondly, it maintains the tension between God's omni-causality (Allwirksamkeit) and secondary causality of the world, preventing either theopanism or pantheism. »Instead of modern disease, 'God is everything', the totality of the Thomistic 'God is everything in everyone'; instead of 'God is beyond us or in us' (or the world is absorbed by God or God is dissolved in the world), great, liberating and life-giving 'God is beyond us and in us' »(Przywara 1929, 961). It is possible thanks to theological analogy.

In *Analogia Entis*, one can observe something that Przywara describes as »dynamic polarity«. This feature of his concept is a response to the one-sidedness of other philosophies and theologies. The combination of the poles of essence and existence in creatures (horizontal) and immanence and transcendence of God (vertical) is dynamic, but it is not about some balance of movement, as in dialectics, but about a back-forward movement that inclines towards transcendence.

Przywara speaks of analogy as the »immanent dynamic center« of an update (energeia) between dynamic potency (dynamis), which in itself is nothingness, and an internal goal-direction (entelechia), which is the ultimate fulfillment and foundation of all existence. Two analogies reveal themselves in this relationship: inside the world and the God-world. The latter manifests itself through the first: through its purposefulness (entelechia) the analogy within the creature refers to something that is beyond it, which is the Absolute Act. In this connection, the creature is necessarily in relation to God. Przywara emphasizes that this dependence does not work the same way in the opposite direction, because God is not necessarily in relation to the creature. God is »completely independent and free.« The creature is in the »necessarily dependent and receiving« position in contrast to the divine »independent free gift« (2014, 208–217).

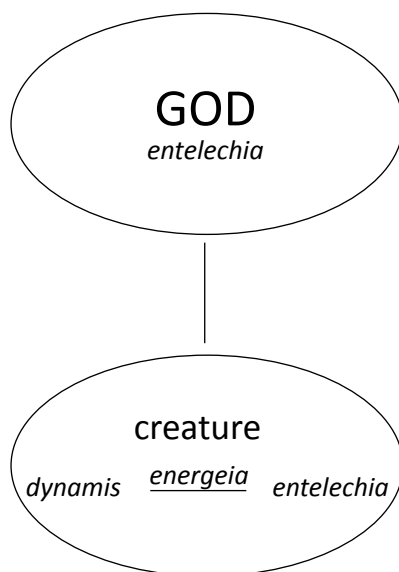


Figure 1: »Analogia Entis« as an expression of religious experience

In this way, we can see that the *analogia entis* is ultimately realized only in the theological perspective. Philosophical analogy (essence is in and beyond existence) finds its fulfillment in the theological analogy (God is in and above the world). According to the rule of Saint Thomas, grace does not destroy nature, but builds on it and raises it to a higher level. The theological analogy, claims Przywara, is something necessary here, because if it runs out, the creature tries to realize itself in itself. A man who does not have a perspective open to God aims at the nothingness that he is alone. An example would be Heidegger's *Dasein ist zum Tode sein*. Only the theological analogy allows for final fulfillment, showing man the supernatural goal of being in God. The very word »supernatural« reflects the fact that man is going somewhere above his own nature and therefore achieving this goal does not come from his power. It is a free gift from God. However, if the principle of *Analogia Entis* is maintained, this does not mean the annihilation of the creatures' activity. The closeness of God who is »in« His creatures is also the greatest giving them freedom and independence because man is created in God's image and likeness (Betz 2011, 67–68).

Przywara constantly emphasizes that the *Analogia Entis* is not just a verbal code for a given metaphysics, but an expression of deep religious experience. The German Jesuit points to the formulation of Augustine *Deus interior et exterior omni re* (God is in everything and beyond all). It expresses the experience of God who is more inside of man than man himself and at the same time transcends everything as Infinite and Unconceived. God reveals himself in unusual closeness (mysticism), combined with the greatest distance (fear). This can be seen in the very experience of love. Przywara calls it »fearful love and loving fear« (*fürchtende Liebe und liebende Furcht*). Love means closeness and in relation to God corresponds to the phrase »God in me«. Fear results from the possibility of losing a loved one. It shows the distance in the relationship and in relation to God corresponds to the idiom »God beyond me«. Fear and love are intrinsically integrated so that the immanence of God does not become a bringing of God to human reality, whereas God's transcendence does not become a disregard for human activity. We find this balance with Augustine in his creativity and experiencing faith. In *Confessions*, especially in conversation with his mother, he reveals an elevated mysticism and unusual closeness with God, while in the anti-Pelagian writings the huge distance of the world to God is emphasized, God who remains infinitely exceeding man (Przywara 1929, 544–545).

Ultimately, Przywara considers the *Analogia Entis* to implement the declaration of the Lateran Council IV against Joachim of Fiore: »One cannot note any similarity between Creator and creature, however great, without being compelled to note an even greater dissimilarity between them« (DH 806) (2014, 233–234).

2. Man as the center of the world

So far, the relationship between the creaturely world and the Creator has been discussed. It can be said, however, that when Przywara speaks of the creaturely world, he ultimately speaks of man. Man is the center (*Mitte*) of the world for him. For the

German Jesuit, man is the material and formal cause of the world because the body and spirit meet in it. It is the causative agent in the fertility of a woman and a man. Finally, it is a purposeful cause, being the center of community life and constituting its ordering principle. In man, all these realities cross (Kreuzung). Unfortunately, in his being the center and the point of intersection he is marked with the crack (Riß) of »being like God« which breaks him. The true unity of man can be achieved only in God. On the other hand, when he focuses on himself (zu-sich-selbst) instead of on God (über-sich-hinaus), the realities in him turn against him: the body against the spirit, the spirit against the body, the man against the woman, the woman against the man, an individual against the community, a community against the individual. To avoid this, man must be constantly hanged (hangen) in God. This being suspended in God is the practical dimension of *Analogia Entis* (1938, I, 67)².

2.1 Man as a cross between soul and body

What is this »suspension« in God? First of all, man is to be suspended in the relation of soul and body. In a human being, the extreme poles of the world meet: spirit and matter. In him they form a unity. Przywara distinguishes two directions in this unity: ascending body → spirit and descending spirit → body. In his analysis of these directions, Przywara always distinguishes the natural order, the supernatural order and the Incarnation (50).

In the natural order, the body → spirit movement can be seen in the hierarchy of creatures, where the higher beings are more spiritual than the lower ones. The man with whom the soul is self-aware and free has greater cohesion than other creatures. In the order of the supernatural, the ascent takes place through the participation of man in the supernatural order – in the divine nature. Such a directed body will be detached from the desires of this world and death and will enjoy the freedom of immortality. The fulfillment of this reveals the mystery of the Incarnation. This body is lived by man in the Church as the Body of Christ. It contains and distributes the life of God who is spirit. This is the upward direction. This upward direction is, however, the result of the direction of the descending spirit → body. In the natural order, this is visible because the soul as a form of the body is not only the basis of spiritual life but also sensual life and life in general. It reaches to the very depths of being. In the supernatural order, the penetration of the Spirit into the depth does not make the supernatural gifts as something external. The spirit permeates man to the extent that he becomes the fulfillment of his senses in place of concupiscence. On the other hand, the order of the Incarnation shows that the fate of matter is not directed to death, but to immortality – to live with God (51).

We can see here the principle of *Analogia Entis*, where the right attitude requires dynamic cooperation of the two poles concerned, in this case, the body and the spirit. In perfect order, the body can develop as part of nature and even above it in the

² Being suspended in God (*hangen*) is the theological approach to the principle of »dynamic polarity« in *Analogia Entis*. Przywara compares this dynamic to the pendulum, which should move all the time. That is the right attitude of faith, not even stopping »in the middle« (Przywara 2014, 154).

direction of immortality, thanks to the spirit. However, the soul as a principle finds its rooting in the body, penetrating it through and using it for its own development. The analogical principle is implemented: the spirit is in and beyond the body. As in analogy, the descending movement takes precedence over the ascending one.

Unfortunately, in the unity of body and spirit, there is a crack, which is concupiscence. This crack (*Riß*) means the separation of body and spirit, and an attempt to oppose these elements. Normally, the spirit is the strength of the body but in the sinful man, the body fights with the spirit. The body fights with the spirit to annihilate its ascension. In the natural order, the body's weapons are: fatigue, disease, animal-like behavior or limiting to the senses. The supernatural order of this weapon is concupiscence resulting from original sin. In the order of Incarnation, these cracks are most visible in what Christ had to suffer for us. In the Church, these weaknesses are visible in the unworthy life of its members, but also in what the Saints of the Church atone for, connecting with the Savior. What is more amazing, it turns out that the spirit also fights with the body and then, instead of becoming the force of entering the body, it makes it fall into the abyss of nothingness. In the natural order, the spirit disturbs the body by its anxiety, causing fatigue, illness and animalism. It is even clearer in the supernatural order in the mystery of original sin. The willingness to be like God so ignited the spirit with an unhealthy ambition that it drove the body into the embrace of death. The mystery of the Incarnation and Redemption ultimately reveals this darkness because the incarnate Truth had to immerse itself in the outermost dimension of misery. Therefore, in the Church, the Holy Spirit provides corporality to atone for sin (52–53).

2.2 Man as a fertile meeting of man and woman

The second plane in which human nature is expressed is being a man or a woman. The right male-female relationship is expressed in being a father and mother. In the man who is the center of the world, bodily and spiritual fertility permeates. This bodily and spiritual fecundity has two sides: ascending by creative reception (*schöpferische Empfänglichkeit*) in a woman and a descent by receptive creativity (*empfängliches Schaffen*) in a man (54–55).

In the natural order, the mother is the creative reception, because in her womb the embryo grows to the fullness of life. In the supernatural order, if it were not for original sin, then a woman would be an image of the womb of the Father and would give birth to God's children. In the Incarnation, Mary is the bosom of the Father and begets the Son of God. Mary is also the image of the Church who gives birth to Christ in her members. The creative reception of a woman has as its assumption a male receptive creation. In the natural order, the man accepts the woman as the ideal and puts the seed in the woman. Here the man is working. He forms a woman with his admiration and hiding in her womb just as the spirit forms the body. In the supernatural order, a woman serves as a vehicle to transfer the Father's fertility with which the man was already before (Gen 2:23). In the mystery of the Incarnation, Mary is shaped by God to be the Mother of the Son of God and the image of the Mother Church (57).

Again, the principle of analogy is an ideal dynamism regulating male-female relations. Only that every gender has to be »in and beyond« itself: a man in and beyond a woman and a woman in and beyond a man. Both of them could not realize their fertility without each other. Both must remain themselves ('in') and at the same time cross each other towards the other ('beyond'). Otherwise, they will remain sterile. The woman therefore accepts to dismiss. The man, however, moves away and then accepts. In the natural order, man's struggle lies in not wanting to possess a woman, because if he doesn't control this lust, he will be enslaved by her. The woman will gain power over his creative power. In the supernatural order in a man, original sin is manifested in the fact that he is submissive to a woman – Adam accepts a devastating fruit from Eve. On the other hand, the Lord Jesus, in his relation to Mary, first leads to the distance and then succumbs to it. As an example, Przywara gives a fragment about the wedding in Cana of Galilee. Unfortunately, in a world marked by sin, man and woman are opposed to each other. The dynamism of analogy loses itself, which results in spiritual and physical infertility (60–61).

2.3 Man as an individual and the principle of society

Finally, Przywara raises the social aspect. Man is a social being. The German Jesuit describes him in two aspects: as the principle of society and as a member of society. Man is not only an absolute individual like God; he is not only a member of a nation, religion or state. Man should function in the rhythm of ascending and descending, as in the spirit-body, male-female relationship. Man ascends to be the individual and then descends to be a member of the community. In the natural order, the ascent consists in the fact that the person subordinated to law tries to internalize this law and make it his own. In this way, he rises to being a right himself. In the order of the supernatural, however, ascension manifests itself in the nature of man, where the *potentia oboedientialis* is present, that is, the call to become something beyond its own nature. In the order of the Incarnation, in turn, Przywara observes the regularity mentioned in Philippians (2:5-11), that Christ humbled himself and therefore he was exalted. This is translated into community life. The general structure is the force that allows the individual to become independent. This unit, standing above the community, should immerse in the community. Here, the downward movement begins. In the natural order, Przywara gives the ideal of Plato's politician, who, being above the community, is simultaneously immersed in its problems and sacrifices himself to remedy them. In the supernatural order, society can exist only thanks to participation in the pattern of all relationships, which is the Holy Trinity. It has a part in the Father's fatherhood, in the brotherhood of the Son and in the unity of the Spirit. In the order of the Incarnation, however, the descending movement takes place in the descent of Christ into the misery of the world. In this way, the Creator is the foundation of creation; the Redeemer saves sinful humanity and remains in the earthly Church (63–64).

Thus, also in the social order, the principle of analogy is revealed. It is an analogy between an individual and society. An individual must be in and beyond society. Together they form an unbreakable unity and dynamism. But also here the crack opens.

This rupture lies in the fact that the rhythms of the universe do not complement each other, but each suffocates in itself. The ascension of the member must be combined with the consent to remain a member. Otherwise, in the natural order, instead of rising from subordination to the law of self-discipline, a rebellion against the law is born. In the order of supernatural sin, to be independent as God introduces people into total dependence on the world through the bondage of sin. In the Incarnation, Christ faces the ill-conceived eschatology, which strives to annihilate matter, to rise to the kingdom of God and thus strives to deny oneself. On the other hand, descending should be the release of oneself and not taking possession of it. A politician is to serve the public within appropriate limits, in accordance with its laws, and not to create a new world as if it were the owner of a given community. The Incarnation is to counter the temptation to make the kingdom of God on earth - the deification of the mundane world. This leads to the creation of a culture of constant criticism, dissatisfied with this created world, which will never become like God. Meanwhile, one must talk about the mystery of transformation (transubstantiation) (64–67).

A man in his being center (Mitte) and crossing (Kreuzung), as already mentioned, is unfortunately marked by a crack (Riß) that tears it apart. The crack is the result of the usurpation of a man to »be like God«, instead of seeking unity in God. Christ suffered this rupture in the divine crossing (Kreuzung regains his unity in Kreuzigung Gottes). Salvation from the crack caused by original sin takes place through the cross. Man, not to be torn apart by the crack that he carries within himself, must be hung (hängen) in God. That means being suspended on the cross. According to Przywara: »Man is all the more human being hanged on the cross«. He feels nothingness and his misery as a blessing of co-repentance with God. Oppositions spirit-body, woman-man, individual-society are redeemed on the beams of the cross, where there is one man par excellence, Christ, where is the first community, Mary with Jesus (71–72).

3. The Church as the fulfillment of human nature

For Przywara, the suspension of man on the cross with Christ can ultimately be realized in the Church. For the Church is the Body of Christ, of whom He is the Head, and the faithful are its members. At the same time, Christ is not only the Head, but he resides in the members of his Body or in the hearts of believers. In this way, the principle of analogy is realized once again: Christ is in and beyond the Church. In this mystery of Christ's relationship with the Church, all the mysteries of Christ's life, his passion, death on the cross, resurrection and ascension are fulfilled. In his ascension to Heaven, his descent is also ultimately accomplished because he disappears as a Head, entering Heaven and comes to Earth in His Body which is the Church (Przywara 1938, III, 327). The Church is a basic sacrament (Ganz-Sakrament)³, which through the visible earthly institution exercises the power to connect heaven with the earth, to present the spiritual reality with the

³ Przywara considers this concept as a summary of all his views on the Church (Przywara 1967, 196). It reveals a close and inseparable connection between the visible and invisible dimension of the Church,

visible one (346). In this way, the unity of spirit and matter is realized in the Church.

This relationship of heaven and earth in the Church also reveals the unity between a woman and a man. The German Jesuit uses the image of marriage and the state of life as vows of chastity, poverty and obedience. Both states serve each other and complement each other. Vows are considered to be something higher, while marriage and family are associated with what is ordinary, everyday and earthly. But it is thanks to marriage that the Church can grow in real life and live on. In addition, this marriage is a sacrament and the image of life in unity in one Spirit. In this way, marriage opposes »conceited fantasies of renouncing the world«. In contrast, the life of vows protects the marriage from closing only in itself, in a »mixture of religion and eros«. And so, once again, it can be stated that there is an analogous relationship: the Church, whose fullness appears in these two basic vocations, is in and beyond this world (348).

In the Church is also realized the most appropriate relationship between the individual and the community. In it, Width, Length, Height and Depth are available, that is, the entire Fullness of God (Eph 3:18-19) as one Body, which appears in many members who, according to the grace granted to them, have various gifts (Rom. 12:4-6). In this diversity of individual members, however, »the same Spirit«, »one Lord« and »the same God, the author of everything in everyone« acts (1 Cor 12:4-6). The preservation of this diversity in the Church is something so basic that it can lead to very different individual choices (*di-airesis*), even to choose heresy (*h-airesis*). But even this God can turn to goodness and unity because »God has subjected everyone to disobedience, to show mercy to all« (Rom 11:32) (351). The principle of a healthy community or unity between autonomous individuals is thus preserved: many of the faithful with different gifts of grace are fulfilled by the same Spirit.

In the ecclesiology of Przywara, an individual can in a good way realize his freedom and autonomy, only remaining part of the community. The German Jesuit shows this dependence in an interesting way using the example of the relationship between the participant of an Ignatian retreat and somebody who is giving it. In the Exercises, on the one hand, the participant is entrusted to the giver, which should be translated into entrusting himself to God's majesty, but, on the other hand, the participant has to be free and only as such entrust himself to God. The relation participant-giver, according to Przywara, is the pattern of churchliness. It works similarly to the sacraments (*ex opere operato*): it is not the most important charisma of the giver, but whether he observes certain formulas and schemes of Exercises. The giver has to tell only an element of the history of salvation and refrain from excessive comments so that Christ can act. Then the power of the giver transforms into the power of Christ – he alone can lead the participant. What changes the participant's life most is God's story, which manages to penetrate inside the heart of man. Only then does the principle of churchliness fulfill itself

between the invisible grace of God and the visible institution. Przywara takes this formulation from the liturgy of Holy Saturday (*totius ecclesiae tuae sacramentum*) (Przywara 1967, 157).

fully: for the Christian is to live the Incarnation so that he may not only need God-man as a Mediator, but Christ becomes a form of his humanity and his life. According to a similar pattern, Christ himself works in the Church (I, 21–24).

Thanks to such a relationship between the participant and giver, which is the image of the Christian and the Church, the two fruits of freedom are born in the participant. The first fruit is the satiety of the soul, not thanks to knowledge, but thanks to the feeling and tasting of things from the inside. Because the giver only tells some general and objective truths, it is only when the participant accepts them into his inner self, that he receives the very essence of things and becomes satiated. These temporal things and stories are part of the history of salvation, inside the participant, open to the presence of the living God and his saints. There is an incredible closeness between God and man – a direct relationship. The Christian here touches the very interior of the Church. In the Church, the eternal truth of God and his saints is revealed in worldliness, through the fact that the objective history becomes alive in the interior of each believer. At the same time, the more the soul feels and tastes the majesty of God, the deeper the fear in him is born. And this is the second fruit – freedom. It is a freedom born from the distance between God and man. A greater fear of God makes him start to breathe his infinity. One can see here the principle of *Analogia Entis*: God is »in« the participant and »beyond« him, »in« the Church's mortality and »beyond« it (25–26).

Ultimately, the majesty of God in the Church is manifested in the »exposed cross«. The suffering of Christ is, in fact, the deepest content of the mystery of God – the Almighty suffers and humbles himself from the love for the world. No one can understand this mystery of God unless he joins it. Przywara claims that it is not enough to become like Christ, but you must be involved in his bloodstream, restless and changeable – in his body, which is the Church. Przywara even says to get drunk (*inebria me*) with the blood of Christ. This is not about reason, but about madness (drunkenness) (3–7). In the cross of Christ, the closeness and distance between God and man is finally manifested: when the Christian is suspended together with Christ on the cross, he feels the closeness of God himself, participating in the sufferings of Christ for the salvation of the world (Col. 1:24). At the same time, he sees more and more his sin, which caused this torment, which causes a growing distance. And again, he experiences analogy as a Christian: Christ is in and beyond him (71–72).

This inclusion in the bloodstream of Christ is finally fulfilled by feeling together with the Church, which is, according to Przywara, the goal of Exercises. This internal feeling »is not a sense of your private personal interior, but an internal adherence to objective real reality: it is about feeling inside things (*Gespür hin zum Innen der Dinge*) in increased leaving of your own love, your own will and your own benefit« (III, 337–338). It fills in two dimensions: in unity with the hierarchical Church and total service to Christ. In this second dimension, the inner feeling means that God in Christ in the Church (*Gott in Christo in der Kirche*) becomes something more internal than my interior (*je mehr Innere meines Innern*). In the first dimension, however, it concerns the external sphere, the terrestrial hierarchy (*hierarchia terrestris*), which is a reflection of the heaven hierarchy (*hierarchia coelestis*). Through this

hierarchy, Christ the High Priest, the Tabernacle and the Sacrifice (Heb 8:1-2), becomes present again among men (Heb 13:6-8). However, Przywara emphasizes that the eternal King still appears in the shame of the cross. Therefore, the bishops, who, on the one hand, are the princes of the Church, but, on the other hand, they are to praise the Savior, who came into the world in the misery of the manger (341).

Przywara emphasizes that the reality of the Church cannot be limited to this world⁴. For the Church, as the Bride of the Lamb, is endowed with the presence of the Holy Spirit, joy and longing intertwine. On the one hand, the joy of the Lamb's weddings (Rev 19:7), on the other hand, the longing expressed in the joint call of the Bride and Spirit: »Come!« (Rev 22:17). The Bride, therefore, has the Spirit's pledge to increase longing, to more and more unite with the Bridegroom and share in the mystery of his resurrection:

»Yes, indeed, in this present tent, we groan under the burden, /... / so that what is mortal in us may be swallowed up by life. It is God who designed us for this very purpose, and he has given us the Spirit as a pledge. We are always full of confidence, then, realizing that as long as we are at home in the body we are exiled from the Lord, guided by faith and not yet by sight; we are full of confidence, then, and long instead to be exiled from the body and to be at home with the Lord.« (2 Cor. 5:4-8).

»And if the Spirit of him who raised Jesus from the dead has made his home in you, then he who raised Christ Jesus from the dead will give life to your own mortal bodies through his Spirit living in you« (Rom 8:11). The task of the Church in the world is, on the one hand, to comfort those in the flesh and, on the other, to arouse in them a longing for a new life in the body transformed by the resurrection in the eternal Kingdom of Christ (333–334). Here, once again, the analogous structure of the Church is revealed, corresponding to the structure of the analogical nature of man: the Church is in this world, enjoying unity with Christ, while being above this world, longing for a full change in the resurrection.

4. Conclusion

In this way, it was shown that, according to Erich Przywara, man can ultimately only realize himself in the community of the Church. Starting from the very structure of being and consciousness, the German Jesuit shows that human nature is analogous: man is in and beyond the world. He cannot be, in order to realize his humanity, content only with life in this world. Nor can he disregard the fact that he is and has to be part of this world.

Przywara emphasizes that defining a man as a creature, wounded by the cracks of original sin, is the only description that fully reflects reality and indicates the

⁴ On the one hand, Przywara strongly emphasizes the temporal dimension in the Church. On the other hand, this does not mean a triumphalist vision of the Church, in which she would be perceived as the ultimate fulfillment of salvation. (Faber 1992, 166)

proper purpose of human life, »beyond« which is God the Creator and Redeemer. The crack of sin tears a man, leading him to the dire extremes of deifying the world (only »in«) or minimizing the role of creatures (only »beyond«). In order for man to be able to preserve the analogical structure of his nature (»in and beyond«), he must remain in God in Christ in the Church: in God, because only supernatural grace allows him to transcend a purely natural state, in Christ, because in him an invisible God appeared and fully overcame by the cross the crack in man, in the Church, because she is the Body of Christ, in which man can participate in the mystery of the Incarnation and the Redemption and obtain a longed-for unity.

The great advantage of the vision of Przywara is its totality. The German Jesuit, thanks to the applied rule *analogia entis*, puts his theology deeply in the philosophical discourse. This allows applying it to discussions with other philosophies and theologies. The disadvantage of the Przywara theory is its extremely hermetic style, which makes *Analogia Entis* not available to those who do not know philosophy and theology. Nevertheless, the study of theology of the Church of Erich Przywara would demand further research because of the extraordinary timeliness of this doctrine nowadays.

References

- Betz, John R.** 2011. After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*. In: Thomas J. White, ed. *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 35–87. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing.
- — —. 2014. Translator's Introduction. In: Erich Przywara. *Analogy of Being: Metaphysics; Original Structure and Universal Rhythm*, 1–115. Trans. John R. Betz. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing Co.
- Faber, Eva M.** 1992. *Kirche zwischen Identität und Differenz: Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*. Würzburg: Echter.
- Przywara, Erich.** 2014. *Analogy of Being: Metaphysics; Original Structure and Universal Rhythm*. Trans. John R. Betz. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing Co.
- — —. 1938. *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*. 3 Vol. Freiburg im Breisgau: Herder.
- — —. 1962. Gotteserfahrung und Gottesbeweis. In: *Schriften*. Vol. 2, *Religions-philosophische Schriften: Weg zu Gott*, 3–13. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- — —. 1929. Kant-Newman-Thomas. In: *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Vol. 2, 729–961. Augsburg: Benno Filser-Verlag.
- — —. 1967. Die Kirche als Ursakrament. In: *Katholische Krise*, 196–198. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- — —. 1967. Theologie der Kirche. In: *Katholische Krise*, 153–166. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- — —. 1929. Katholizismus. In: *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Vol. 2, 543–728. Augsburg: Benno Filser-Verlag.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2018. *Analogia Entis Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości [Erich Przywara's Analogia Entis as a Model of Catholic Thinking in Postmodern Reality]*. *Teologia w Polsce* 12, no. 2: 215–231.

Michal Valčo, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva and Elmira R. Khairullina

Samuel Štefan Osuský's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism

Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma

Abstract: This article analyzes the thought legacy of Samuel Štefan Osuský (1888–1975), a famous Slovak philosopher and theologian, pertaining to his fight against totalitarianism and war. Having lived during arguably the most difficult period of (Czecho-)Slovak history, which included the two world wars, the emergence of independent Czechoslovakia in 1918, its fateful, forceful split by Nazi Germany in 1939, followed by its reestablishment after WWII in 1945, only to be afflicted again by a new kind of totalitarianism on the left, it is no surprise that Osuský aimed his philosophical and theological criticism especially at the two great human ideologies of the 20th century – Fascism (including its German, racial version, Nazism, which he preferred to call »Hitlerism«), and Communism (above all in its historical shape of Stalinist Bolshevism). After exploring the human predicament in »boundary situations,« i.e. situations of ultimate anxiety, despair but also hope and trust, religious motives seemed to gain the upper hand, according to Osuský. As a »rational theist,« he attempted to draw from theology, philosophy and science as complementary sources of wisdom combining them in his struggle to find satisfying insights for larger questions of meaning. Osuský's ideas in his book *War and Religion* (1916) and article *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* (1937) manifest the much-needed prophetic insight that has the potential to enlighten our own struggle against the creeping forces of totalitarianism, right and left that seek to engulf our societies today.

Keywords: Samuel Štefan Osuský, communism, bolshevism, Nazism/Hitlerism, anthropology, war

Povzetek: Članek analizira miselno zapuščino Samuela Štefana Osuskýja (1888–1975), znanega slovaškega filozofa in teologa, ki se nanaša na njegov boj proti totalitarizmu in vojni. Osuský je živel v najtežjem obdobju (češko-)slovaške zgodovine. V njem sta se zgodili dve svetovni vojni in potem, 1918., nastanek neodvisne Češkoslovaške, ki pa jo je 1939. silovito in usodno razklala nacistična Nemčija. Po drugi svetovni vojni, leta 1945, je bila Češkoslovaška ponovno vzpo-

stavljena, a jo je takoj spet prizadela nova vrsta totalitarizma, tokrat levega. Zato nas ne preseneča, da je Osuský svojo filozofsko in teološko kritiko usmeril zlasti v dve veliki človeški ideologiji 20. stoletja: fašizem (vključno z njegovo nemško, rasno različico, nacizmom, o katerem je raje govoril kot o »hitlerizmu«) in komunizem (predvsem v njegovi zgodovinski obliki stalinističnega boljševizma). Zdi se, da je Osuský, po raziskovanju človeške stiske v »mejnih situacijah«, tj. v razmerah skrajne tesnobe, obupa, pa tudi upanja in zaupanja, dal prednost verskim temam. Kot »racionalni teist« je poskušal črpati iz teologije, filozofije in znanosti kot komplementarnih virov modrosti, ki jih je povezoval v svojem prizadevanju, da bi našel zadovoljive odgovore na večja vprašanja smisla. Osuskýjeve ideje, iz njegove knjige *Vojna in religija* (1916) ter članka *Filozofija boljševizma, fašizma in hitlerizma* (1937), razodevajo prepotreben preroški uvid, ki lahko razsvetli naš lasten boj proti potuhnjenim silam totalitarizma, desnega in levega, ki danes poskušajo zavladati naši družbi.

Ključne besede: Samuel Štefan Osuský, komunizem, boljševizem, nacizem/hitlerizem, antropologija, vojna

1. Introduction

Samuel Štefan Osuský (1888–1975) was a bishop of the Lutheran Church in Slovakia and a professor of theology at the Lutheran Theological School in Bratislava. One of the most versatile intellectual of the Lutheran Church at the time, Osuský was known for his expertise in philosophy (including philosophy of religion), psychology, religious history, and sociology. He grew up in humble circumstances as a son of a tanner. Nevertheless, he got good education, first at the High School in Trnava (Trnavske Gymnasium) and then Lutheran Lyceum and the Theological Academy in Bratislava. Osuský continued in his theological studies abroad, first in Erlangen, then in Jena and Leipzig and later in his philosophical studies at the Faculty of Philosophy of Charles University in Prague. He earned his doctorate in philosophy in Prague in 1922. His second doctorate was from law (from the Law Academy in Presov, Slovakia, in 1941). Osuský's whole professional life was connected with the Slovak Lutheran Theological Faculty in Bratislava where he started teaching as assistant professor in 1919, later becoming a tenured, full professor of philosophy. Unfortunately, it was not his old age that made him quit his beloved job but rather the communist totalitarian machinery made him abdicate and accept an early retirement in 1950, at the age of 62.

In philosophy, Osuský's major areas of interest were Slovak and Slavic philosophy. When it came to his religious/theological outlook, Osuský could be characterized as a rational theist striving to build upon the foundation of his Lutheran heritage. Instead of revelation, liturgy or the church's tradition, however, he tended to prefer metaphysical reasoning in his theological-philosophical argumentation. Neither the emerging movement of personalism, nor religious existentialism found much favor in his eyes. Though Osuský could never be identified with one

movement of thought or philosophical school, he often quoted »Emanuel Radl, T.G. Masaryk, Henri Bergson, Nikolaj Lossky,« and others mostly from the idealist camp (Gažík 2012, 4). Along with Emanuel Radl, Tomas Garrigue Masaryk (from Czechia), and Jan Lajciak with Jan Kvacala (from Slovakia), Osuský was well aware of the bankruptcy of the humanistic ideals and positivistic, scientistic optimism of liberal intellectuals prior to the era of the World Wars. He aimed his philosophical and theological criticism especially at the two great human ideologies of the 20th century – Fascism (including its German, racial version, Nazism), and Communism (above all in its historical shape of Stalinist Bolshevism).

It is not easy to answer conclusively the question whether Osuský was more a philosopher or a theologian. As a »rational theist,« he attempted to draw from both sources of wisdom combining them in his struggle to find satisfying insights for larger questions of meaning, such as: What is life's meaning? What is the purpose of humanity, or a given nation? How much can we know? What is the relationship of faith (religion) and science (scientific inquiry)? Osuský was convinced that a theologian locked into dogmatic propositions and/or focused merely on the church's tradition will not be competent to delve into the many diverse intellectual challenges of his era. He therefore decided to be a theologizing philosopher with intentional sensitivity to anthropology, history of ideas, and history of culture (above all the Slavic culture). Yet, Osuský never departs too far from theology or existentially relevant religious philosophy. When it comes to exploring to situation of humans in »boundary situations,« i.e. situations of ultimate anxiety, despair but also hope and trust, religious motives seem to gain the upper hand. This is especially true with regard the two world wars that Osuský witnessed take their tolls on humans around him as well as the larger society. Looking for a meaning behind the unspeakable suffering, Osuský resorts to point out the need of religious values, of faith and God – which philosophy can never provide.

Osuský's legacy is both stimulating and unsettling in an age when we seem to experience similar »signs of the times« like he did in the interwar period (especially the 1930s). Our evaluation of his legacy is based primarily on his two crucial works in which he deals with the phenomenon of war and the two evil, human ideologies that sprang up to life in the course of the 20th century – Fascism (including its special, racial manifestation in what Osuský calls »Hitlerism«) and Bolshevism (a hyper form of applied Communism). Both of these ideologies resulted in inconceivable suffering and the deaths of millions. How can we prevent our societies from lapsing back into a new »social death« resulting in the next genocide¹ or »re-education« labor camps? Osuský's ideas in his book *War and Religion* (1916) and his article on *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* (1937) manifest the much-needed prophetic insight that has the potential to enlighten our own struggle against the creeping forces of totalitarianism, right and left.

¹ In connection to this problem, I recommend an incisive treatment of the phenomenon of genocide as a result of »social death« by the Slovenian author Bojan Žalec (2013).

2. Osuský's views on the war and its relationship to religion

The question concerning the relationship between »War and Religion« is a foundational question, in Osuský's view, where other important concerns meet and/or get their relentless urgency. Whether it is the question of the suffering of the innocent, or the relationship of God's Kingdom to the earthly kingdom(s), they all seem to point to the ultimate question that was asked during the Great War (WWI): »How could a just God allow such bloodshed?« (Osuský 1916, 3) The way Osuský articulates this question makes it even more poignant: »How could such highly praised culture and humaneness have laid such utmost terror on the shoulders of man? How could the most Christian and most enlightened of nations have burned with such terrifying anger against each other, forgetting everything that is Christian, honorable, conscientious? How is it that the more noble are more prone to fall than the lesser!?« (3) While Osuský admits that being in the midst of the war frenzy renders any and all interpreters unobjective (to a considerable degree), he feels the burden to address this question and asks God for helping him with this task. He does so despite expecting to add only »a few burning charcoals into the fire« (4) of literary treasure of the nation.

Dealing first with the question »What is war?«, Osuský outlines several possible answers from philosophers, politicians, theologians, and, curiously, from the children in his religious classes. He mentions Augustine and his »Just war theory« and goes on discussing the various aspects of war relative to the defensive purposes of the secular state. While not rejecting war as a last resort to defend one's country, Osuský mournfully observes (quoting Martensen) that »War is the most powerful proof of the depravity of human nature, the greatest plague of the earth. Even if weapon be given by God, it is misused in sinful hands of men.« (Osuský 1916, 6)

Osuský then goes to the issue of religion. He has a succinct answer to the question »What is religion?«: »Religion is the collection of all divine and human expressions relative to God. There are two directions that we find in religion. One goes from top to bottom, from God to creation; the other from bottom up, from man to God.« (Osuský 1916, 7) These two movements are not equal, the former taking precedence over the latter both in time and potency, according to Osuský. God is always the initiator of the movement and enabler of man's return to a pristine state from which humans have fallen due to sin. In the anthropological dimension, then, religion is »a collection expressions of inner piety, it is life, which comes out verbally in confessions – dogmas, and in real life in the cult and morality.« (8) Osuský is convinced that war and religion are two incommensurable phenomena, each relating to a different sphere of action and responsibility. The former pertains the mundane realm, natural rights and political justice; the latter relates to one's spiritual wellbeing and eternal salvation. Nevertheless, there is an intersection which, if misunderstood, can become a cause of much confusion and unfortunate action. God's relationship to his creation includes namely his relationship to war (as something that humans, created in God's image, are responsible for); furthermore,

due to man's relatedness to God and God's creation, it is necessary to establish what ought to be man's attitude to war. Osuský surveys available New Testament interpretations of war, including examples of how the NT texts treat soldiers of that time. He then continues to offer a summary of John Hus', Martin Luther's, and the Lutheran Symbolic Books' (Confessions) thoughts on this topic. Next follows an outline of the reasoning of German theologians (living shortly before or during Osuský's time), most of whom endorse the war (WWI), comparing it to the legitimate fight of emperor Constantine the Great to conquer in the name of God (e.g. Viktor Schultze, professor from Greifswald). (19)²

The next section in Osuský's book on *War and Religion* is devoted to what the Slovak Lutheran theologians think about the war. He notices that most Lutheran pastors tend to be cautious about pronouncing judgments, let alone instigating people to embrace the seemingly omnipresent war frenzy. Their statements are pastoral, prompting for alleviation of the suffering of the wounded soldiers and praying for peace. The role of the church is seen primarily in preparing for and working towards peace. Some theologians reflect on the possible reasons behind the war, arguing that God is punishing the evil of human hearts, letting human nations wage war against each other. Yet, this is not God's original plan, perhaps not even an active doing but rather a passive divine justice, allowing these things to happen as a self-induced punishment. Osuský's lifts up (above all others) Martin Razus' stance toward the war, reminding his readers of God's passivity with regard to ongoing human war efforts and the utmost illegitimacy of calling upon God's name when fighting for victory. (Osuský 1916, 24–28) Critical remarks are offered pertaining the magazine *Straz na Sione* [The Zion Watchtower] whose articles tended to euphemize the disastrous consequences of war, lifting up instead the potential »benefits of war.«³ This magazine wished to portray the war as something that »God wanted,« to Osuský's dismay. (29) New phone lines, post offices, telegraph, and rail roads are listed as concrete examples of so-called war benefits.

In the final section of his book, Osuský offers his own reflection on what he calls »God and war« (revealingly, not »Religion and War«). (Osuský 1916, 31f) He divides his reasoning to two complementary sections: a) the relationship of God to war and b) the relationship of man (a Christian believer) to war. When approaching God from a theological perspective, we must consider his qualities and character traits, argues Osuský. He identifies three classes or types of divine attributes: (1) the physical class – representing divine omnipotence, omniscience and eternity; (2) the logical class – representing justice, holiness, and wisdom; and (3) the ethical class – comprising goodness, benevolence, and faithfulness. Depending on which of these types of divine attributes one wishes to promote as foundational or decisive, one ends up either in the camp of what Osuský calls »Pagan-Mohammedans,« or the »Old Testament-Jewish« camp, or the »New Te-

² Osuský, 1916, 19. Osuský offers the example of 13 German professors teaching at various universities in Germany of the period.

³ Osuský alludes here to the magazine *Straz na Sione*, vol. 11, no. 1, 1914 and later to vol. 23, no. 3–4 1915.

stament-Christian« camp. (32) One may thus find biblical evidence for his approach and justify one's views based on an imbalanced and therefore inadequate theological understanding of God. Osuský does not agree for a naïve understanding of God based solely on His attributes of goodness and/or benevolence. Instead, he is convinced that Christians should assume these »ethical« attributes of God as foundational for any human theological discourse on God and his relationship to his creation. Nevertheless, divine power and justice (»physical« and »logical« attributes) must balance out the primary emphasis on goodness, qualifying it and situating it in a proper context. »God is neither a pagan, arbitrary tyrant, demanding fear of his slaves; nor is He a deity relentless in His justice; but while being omnipotent and just, He is, above all, our good and gracious father, whom we ought to fear as his children but whom we can also love.« (36) If understood properly, one must conclude that God neither sends, nor will the war. Because we live in a relatively free, fragile war, influenced largely by the imperfect decisions of human agents, forces of evil sometimes result in conflicts and wars. God allows this to happen as part of His providential care of the creation.

Osuský observes that it is not given to us humans to be able to analyze the nature and decisions of divine providence. We do not really know why a good, just and omnipotent God does not prevent wars from happening or stop them once they have started. This question leads us, according to Osuský, all the way back to paradise, to the fall of Adam and Eve. He suspects that the value and virtue of human freedom has something to do with God's seeming lack of action when it comes to stopping the suffering. Divine omnipotence is ordered by His justice (including wisdom) and goodness and even when we wished that He would act, His is a higher plan. Our role is not to judge God for what we believe is an unwarranted absence or a lack of action but rather to trust in His plan based on His promises and His dealings with the fallen humanity in the glorious history of salvation. Yet, the sting remains, as Osuský observes, commenting on Romans 11:33–34. We do not understand fully why some »innocent« people suffer so much apparently meaningless evil; nor do we comprehend how some are »hardened« to remain in their rebellion. (Osuský 1916, 38) The only possible vindication, if we may call it such, will come in the eschaton, at the end of times. God will act and He will bring good out of evil, and all of His actions will be the perfect combination of goodness, justice and wisdom. His current passivity is an indication of our misery and our task to learn from our mistakes and to mature morally/spiritually.⁴

When it comes to a Christian's relationship to war, Osuský changes the tone of his reasoning from a more theological/dogmatic one to an ethical one. Humans are citizens of the earth, of specific countries defined by national principles and led by imperfect leaders. This means that there are times when nations must protect their sovereignty by going into a war. The whole question is complex and complicated, as Osuský admits. To navigate these dangerous waters, he suggests at the outset that Christians must always be able to distinguish the two planes of responsibility – (1)

⁴ Osuský (1916, 38) speaks of a »pedagogical aspect of war« in this respect.

towards God (*coram Deo*) and (2) towards humans (*coram hominibus*) and the creation. If one must fight in a just (i.e. defensive) war, one does it solely as his civic responsibility, never as his religious calling (i.e. in the name of God). War is not a tool to secure salvation, nor to find favor in God's eyes. (Osuský 1916, 39) It is, however, an act of Christian faith when a Christian, drafted to be a soldier, sacrifices himself in the war effort of his country. It is equally an act of faith to decide to be obedient to one's earthly government (legitimate rulers) and to fight or even to kill as part of a legitimate defensive war effort. Yet, as Osuský is quick to point out, »the art of fighting should be dictated by his Christian conviction. Even if his counterpart were a political enemy, [the Christian] must always see him religiously as his neighbor. He must thus strive to render him unfit for combat in the gentlest possible way, for example by taking him captive.« (44) On the other hand, those revolting against any involvement of Christians in the war are fanatics who have lost their sound judgment. In Osuský's view, such people wish to remove the consequence of human depravity while completely ignoring its roots. »Those agitating against war and not against its cause, is disregarding reality, ignoring the human predicament, uselessly raving about how they [i.e. humans] should be.« (44) The task of the Christian citizens should be to always work toward cultivating human virtues, overcoming sinful desires and the consequences of sinful actions, alleviating human suffering, and helping in the process of reconciliation among the warring parties. Neither wars, nor human ideologies (e.g. Socialism) will bring about world's peace, according to Osuský. (47)

This last idea proved to have a prophetic value. As time progressed after the Great War (WWI), it became obvious that Osuský's predictions of the imminent dangers of applied Marxism (especially in the form of Stalinist Bolshevism)⁵ and various strands of Fascism were right. Not humanly invented, totalitarian (and pseudo-religious) ideologies will usher an age of peace and prosperity. The only worldview that Osuský hopes has this potential – at least on the European continent and only when applied competently in the realm of human civic responsibilities – is »internationalized Christianity.« (Osuský 1916, 50)⁶ What follows is Osuský's struggle against what emerged as arguably the most insidious dangers to human dignity the world has seen so far – Fascism, Hitlerism, and Bolshevism. Osuský's legacy here is an important one.

3. Osuský's Struggle Against Fascism and »Hitlerism«

Among Osuský's many pronouncements against Fascism, especially in the form of German »Hitlerism,« or Nazism, one stands out as uniquely systematic and

⁵ For the ideological background and conditions of the success of the October Bolshevik revolution see Malmenvall 2017.

⁶ On the political importance of Christian faith and its decisive role in grounding of democracy, in the light of Kierkegaard's thought, see Žalec 2017. For Tocqueville's view on the same subject see Rožič 2017. For Christianity as a positive factor of tolerance, and therefore peace and democracy, see Žalec 2018. On the Christian potential for renunciation of the will to violence in the light of Girardian theory see Ekpunoby 2018.

deep. Osuský made it at the meeting of Slovak Lutheran pastors in Ružomberok on November 11, 1937. His lecture *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* was delivered to Slovak Lutheran pastors some of whom had been known to either openly support or be latently inclined toward the Nazi ideology. Osuský was not alone who fought against the tyrannical ideology of Fascism (in its varied forms) and Communism (above all in the form of Soviet Stalinist Bolshevism). Thus, on November 11, 1937, three other men stood beside him, each in his own way made the case for freedom, democracy, and genuine Christianity – all of which they saw as complementary and mutually reinforcing. Professor of pastoral theology, Ján Jamnický (1878–1967), professor of systematic theology, Ján Beblavý (1898–1968), and pastor Juraj Struhárik (1893–1969).

All four lecturers concurred that theology of liberal Protestantism had led in Germany to a deviation from Christ's Gospel, as well as the original, gospel emphases of the German reformer, Martin Luther. This liberal Protestant theology resulted in an idolatrous worship of the visible church and uncritical praise of modern human culture as manifestations of God's will and creative power. It was through the human creative genius and racially pure fellowship of the elect that God's glory was best manifested and, as such, should be celebrated and protected. The people of God thus ceased to be a diverse community of convicted and pardoned sinners, learning to receive God's grace and reflect His mercy and called to proclaim repentance and the forgiveness of sins in the name of Jesus Christ. The nature of the Christian Church was no longer defined primarily by the in-breaking of the Kingdom of God to the mundane reality of our tangible world. The people of God was now perceived as a racially pure community of the elect, called to fill the earth and embody the divine mandate to rule and govern those who are inferior; or, worse yet, to remove that which is deemed as malignant, which cannot be cured.⁷ Jamnický, Beblavý, Struhárik, and Osuský in unison called the gathered Lutheran pastors back to Luther's theology, emphasizing his theology of the cross over against the deviant theology arising from racial ideology that transforms Christian faith into a religious idolatry of the Arian Christianity. (Hinlicky 2016, 80–81)

In his lecture on the philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism, Osuský set out to analyze the sources underlying Fascism, including the racial-biological conception of Fascism of Adolf Hitler – Osuský called this version of Fascism, »Hitlerism,« commonly known as Nazism. Osuský did not have enough time to provide a comprehensive account. Given the historic situatedness and its immediate needs, he explored the Lutheran »flirting« with the ideas of Fascism as he observed it in history and the present. Osuský identifies four elements the synergy of which helped Fascism emerge as a potent ideological movement. (1) The first one is the Renaissance movement with its preference for nation instead of the church. (2) The second one is Machiavelli's *The Prince* (1532). This is, according to Osuský, »the first teacher of Mussolini and his fascism. It is only necessary to insert the

⁷ Ján Šafin observes that similar dynamics can be seen in the early 1920s in Russia with regard to the communists' rise to power and the fate of the Jews in Russia. (Šafin 2017, 106–107)

word »Duce« [Leader] in place of the word »prince« to see this.« (Osuský 2013, 203) (3) The third one is Hegelian idealistic philosophy and, finally, (4) Giovanni Gentile⁸ (1875–) whom Osuský calls »the official philosopher of fascism« (204) and who, in Osuský's view, built on Hegel's philosophy by adding a specific, voluntaristic and actualistic flavor to it.

»The foundation of Gentile's metaphysics is the act of knowing in the sense of action and this, furthermore, in the sense of a creative action of the mind. /.../ Only this is what is alive to Gentile, what exists as the ego in its act of consciousness. Reality is only thinkable to the extent that it is really thought. Thinking does not comprehend reality, as it is, but creates reality. Philosophy then is and ought to be a creator of reality.« (204)

Osuský points out that Gentile makes the philosophical mind into a creator of reality. The act of knowing as *doing*, as an act of a creative mind in the ontological sense, is the constitutive foundation for Giovanni Gentile's metaphysics. It is the human self through its intentional thinking (deliberating) about reality, which gives reality its validity; in fact, the self *creates* (in a way) reality itself. Truth is not based on the correspondence or identity of the things being known and human reason; nor is it based on the identity of sense perception and reason but rather on the identity of reason and will. To know is to think intentionally. It is to think and to desire, to will that which the self thinks about – and this means to act. What Osuský sees behind the ideology of Fascism, but also behind the ideology of communism, which is, surprisingly, not much different from Fascism, is the modern philosophical concept of the sovereign self. (Osuský 2013, 205–206)

This uneasy relationship between two seemingly opposing ideologies could be observed in Mussolini's case, too, according to Osuský.

»In general, it is necessary to understand his Fascism [i.e. Mussolini's] as a reaction to Communist action. Even though he was a socialist, and in his worldview, there remain certain elements of socialism, he is nonetheless consciously antidemocratic, antirationalist, antipositivist, because according to him these tendencies are the foundation of democracy, and he is an enemy of democracy. Zdenek Smetacek (1933, 208–215) calls his tendency *collective spiritualism*. The world does not exist, it must be created by the human mind, will.« (Osuský 2013, 206)

Paul Hinlicky rightly sees that the Cartesian project of the modern era that framed into antipoles the thinking subject of man and the surrounding material world, engendered a Western political economy, which, despite its technological advances, failed to solve the key human problem/predicament: the sinful greed

⁸ Igor Tavila (et al. 2019, 139) argue similarly in their recent study, claiming that »Fascism's rise to power in Italy directly involved the main exponents of neo-idealism – the dominant philosophy at that time: Giovanni Gentile and Benedetto Croce, who were promoters respectively of the Manifesto of the Fascist Intellectuals and the Manifesto of the Anti-Fascist Intellectuals.«

of the human heart (*concupiscentia*). Technological progress and economic well-being entail in the context of such greediness the stench of nihilism as we could so blatantly see in the death-camps of the »Third Reich.« »Gentile, who was Mussolini's ghost-writer, is thus exposed, and expositied by Osuský to lay bare the roots of fascism in the modern doctrine of the sovereign self.« (Hinlicky 2016, 81)

To prop up the doctrine of the sovereign self, the Fascists needed to absolutize the immanent dimension of this world, ridding it of any vestiges of transcendence and overarching meaning. But such »plane of immanence,« i.e. »the world freed from Providence, teachers and reasons for things,« (Adkins-Hinlicky 2013, 203) in which nothing whatsoever is or can be transcendent, is, minimally, the philosophical reality of our times: the descent of the modern sovereign self into the dark night of post-modern nihilism.« (Hinlicky 2016, 82) Osuský saw this coming, in fact, he saw it unfolding before his very eyes in Italy, the Nazi Germany, and he feared that this vision of reality was creeping into Czechoslovakia in the late 1930s.

In addition to idealizing the *sovereign self*, Osuský criticized the *idealization of the state* and the *aristocrats* who allegedly had the natural right to rule and »guide« the state. Quoting the Fascist writer Julius Evola (1898–1974), Osuský writes: »The light of a sublime myth shines in us aristocrats, in beings whose visage is frightful, who breathe freely in a world freed from Providence, teachers and reasons for things, but now looking into the shadows where there is no God and where they themselves are his creators.« (Osuský 2013, 210)⁹ The world »freed from Providence, teachers and reason« is a dark, shadowy world the reality of which should not be celebrated but rather dreaded. Yet, as Osuský revealingly observes, the new aristocrats »breathe freely« in this world, being accountable to nothing but their own conjured up dreams and ambitious goals. What else could this be than »a definite piece of gigantism, of modern titanism,« claims Osuský. Yet, the aristocrats do not act in their name but in the name of the divinized state, an absolute example of modern collective titanism. »We said that fascism divinizes the state and in it sees the incarnation of the mind of the nation. From all that has been said we see that the gigantist mentality of the nation takes the place of God for fascism and that politics is religion for it.« (210)

There is yet another root of Fascism, according to Osuský: *the idealization of war*, which stand on the metaphysical presupposition that war is the deepest nature of all things. This view prompts us to believe that conflict is the primary (in fact even normative) expression of life and its vitality. If understood well, life requires both physical and mental vitality. At times it even demands acts of heroism and sacrifice. Conflicts on the individual level are not desirable in view of the needs of the totalized, divinized state, however. In place of international solidarity and class warfare advocated by the communists, Mussolini and other fascists call for a class solidarity and national warfare. Life is full of vicious dynamics, always in motion, permeated by conflict and war. This dynamic is the most fundamental law of history and cannot be avoided (not in the long term, in any case).

⁹ Osuský here cites Herbert Schneider's book *The Making of the Fascist State* (Schneider 1929, 346).

Therefore,

»death awaits whoever does not fight. War is inevitable because in life there are antitheses-again a point of contact with Communism. Equilibrium, like equality, will never exist, neither then peace, only that, while Communists bring a Darwinist war between classes, Mussolini brings one between nations. [Mussolini] is an open imperialist, because, he says, imperialism is eternal, and laws do not change life. Whatever is living must expand.« (Osuský 2013, 208)

Obviously, each fascist leader wishes to achieve this with his nation. So, ultimately, if one follows this logic to its inevitable conclusion, the world is and will remain in a state of war of all against all.

Against such fascist idealization and absolutization of the state, against the sovereignty of its political power, and against this kind of Nietzschean voluntaristic nihilism, Osuský invokes the terrible ethical consequences of such approach to reality. A return to the tradition of Christian Platonism and an open, public acknowledgment of transcendent God being the only viable foundation for morality, according to Osuský, are the only bulwark against the demonic spirit of Fascism (but also Hitlerism and Bolshevism, as we read in Osuský's texts on the subject). One might be under the impression that Osuský was overreacting. After all, Czechoslovakia was democratic in 1937. It had its Western allies, it had a democratic tradition (though only two-decades long, since 1918) and it (rather the peoples living in its geographical area) had over one-thousand-year long history of the Christian tradition. To be sure, the situation of Czechoslovakia in the 1930s was in many respects different from the one in Mussolini's Italy. Osuský acknowledges this. He marvels about how it might be possible for the Roman Catholic Church of that time to find a *modus vivendi* with Mussolini's regime. More importantly, however, he issues a prophetic warning against what he perceived as echoes of Mussolini's rhetoric in the slogans of the Hlinka Volk's Party. Osuský cannot hide his fear that the Catholic majority in Slovakia (eastern part of Czechoslovakia) may be tempted to replace Christ with a new, political messiah, just as it had happened in Italy. Yet he is even more surprised to see the Slovak Protestant minorities, especially his fellow Lutherans, to be inclined to favor this malignant ideology. Osuský can see only two reasons behind this: either the Lutherans do not know the true nature of Fascism and do not realize the dangers of its political and social implementations; or, which is equally bad, they do not know their own identity.

In his critique of Hitlerism (i.e. German Nazism), Osuský identifies this emerging German ideology as a Neo-Darwinist synthesis of new discoveries in genetics, applied on the human races and human societies. Since genes are the constitutive foundation of human traits, rather than upbringing, genetics should be seen as decisive for determining which groups of people – e.i., which races – are more noble, worthier, more advanced and, on the other hand, which races are inferior, backwards or even toxic for the rest of the human kind. Thus, according to Hitler,

we should follow nature's example here and let the human societies be govern by the same laws of evolution. Less evolved organisms (or, in this case, nations and races) have no rightful claim on Earth's limited resources and space. More complex genomes must not be limited by their inferior counterparts – this is the primary force of evolution, as well as of the development of human history. As Osuský sums up: »if in the struggle of natural selection the stronger triumph and if the Germans are the higher race, so the race must go to war with the less valuable races and triumph.« (Osuský 2013, 213) The Nazi ideologists have thus biologized the concept of the modern, sovereign self from Fichte, Spengler, and Nietzsche, (Hinlicky 2016, 83)¹⁰ situating it into a continuous struggle of human races for resources, living space and supremacy. As it is race that (allegedly) creates culture, technology as well as all scientific knowledge, all must be evaluated on racial principles. The weak must not be allowed to live at the expense of the strong. It would be not only »unnatural« but also »inhuman« relative to the superior, entitled race.¹¹ The Judeo-Christian humanism had perverted the values in Western civilization for almost two millennia, becoming one of the principal enemies of the higher races. The Jewish race, according to Osuský's interpretation of Hitlerism, is not only a representative of an inferior culture but rather is a destroyer of culture as such, a parasite that needs to be eliminated.

The Slavic nations do not have much better prospects. Osuský warns in his lecture that the Nazi anthropology underestimates the Slavs, although without any supporting empirical evidence. After all, it is equally impossible to prove this »myth« as it is impossible to emphasize a principle of racial purity – since European races have been mixed so much through the past centuries. All of this leads Osuský to issue an urgent warning: if the current Nazi propaganda depicts the Slavs as inferior people who cannot enjoy full freedom, lest there be a »racial chaos,«¹² this same propaganda will result in ruthless acts against those who are ranked even lower than the Slavs – the Jews.

Hitlerism overlaps with the Italian Fascism in many respects, thus claiming its unique place in the family of diverse Fascist movements. Like Mussolini's Fascism, Hitlerism was extremely nationalistic, authoritarian, exclusivist, propagandistic, and expansionistic. Hitler wished to make his nation, represented and constituted the higher, German Arian race, respected, more powerful, independent, larger and more successful. While Mussolini's Fascism demonized Bolsheviks (on the

¹⁰ Osuský holds Nietzsche more responsible than others. He observes that in the book *Thus Spake Zarathustra* Nietzsche »erected as the new ideal of the individual and of the nation the Übermensch with his lordly morality and the Will to Power as his chief feature over against the slavish Christian morality« (Osuský 2013, 213).

¹¹ Instead of just summarizing Hitler's ideas, Osuský quotes from the *Mein Kampf* extensively to support his analysis: »The strong drive away the weak, because the life instinct always crushes the ridiculous bonds of the so-called humanity of individuals and in its place introduces the humanity of nature, which destroys and devours weakness, in order to grant a free field of play to actual strength.« (Osuský 2013, 214); the corresponding passage in Hitler's book can be found in (Hitler 1936, 49).

¹² Osuský summarizes the thoughts here of another famous German Nazi ideologist, Alfred Rosenberg, who in his book *The Myth of Blood of the 20th Century* asserts that »to acknowledge freedom today for Czechs and Poles means to be wed to racial chaos« (Osuský 2013, 219).

class-political principle), Hitler's Nazism demonized the Jews as a race (a racial principle was intentionally employed). Curiously, Hitler spoke of building democracy, a true »German democracy,« which »consists in the nation which as a whole freely chooses its Leader, who resolves to take on himself all responsibility for everything that happens. In this democracy the majority does not vote, yet the individual decides.« (Osuský 2013, 214)¹³ And this one, aristocratic, enlightened individual becomes the new »Fuehrer« of the Volk, a political Messiah who sets a new goal of the human life: it is not the wellbeing of the state but rather of the race – entitled and destined to subjugate and rule. (214) As nation is purely a biological phenomenon, »a blood organism, the individual is only an organ of the whole without rights, but only with duties.« (216)

4. Osuský's Struggle Against Bolshevism

Soon after the war (WWII), the atmosphere was »shaped by a reshuffling of the political forces in the renewed Czecho-Slovakia.« (Olexák 2018, 155) As mentioned before, we find intriguing parallels and overlaps between the extreme right ideologies of Fascism and Hitlerism (as racial type of Fascism) and the ideologies on the extreme left – Communism, especially in its applied version of Stalinist Bolshevism. Osuský was one of the few intellectuals of his times in Czechoslovakia (and in Europe) who realized with full soberness the evil lurking behind the socially luring façade of Bolshevism. Due to a lack of space, what follows is a succinct summary and evaluation of this ideology, based on Osuský's November lecture in 1937.

Osuský starts with a philosophical summary of Communism, pointing out that the essence of this »philosophy of materialism« can be boiled down to two words: »dialectical materialism.« (Osuský 2013, 194–195) Following a short outline of thinkers from the distant to a near past (beginning with Democritus) who may serve as precursors to Marx's more developed and radicalized ideas, Osuský turns to what he calls contemporary »official« dialectical materialism of Marx and Engels. Matter is the first »thesis« of this dialectics, instead of the Spirit (as we see in Hegel – which is why Lenin used to call Hegelianism »inverted materialism«). (195) Yet then Marx takes up Hegel's »dialectical idealism« to explain his own dialectics. Osuský sees a major tension and stumbling block for the Communists, because these two tendencies (i.e. materialism and idealism) are contradictory. One must attribute the thinking property to matter in order to overcome this contradiction. Mind then becomes the antithesis to matter, as it arises out of matter, yet remains bound to it forever. The dynamic of biological evolution is ascribed to this dialectic so that at a certain stage of development, mind necessarily develops from matter as its antithesis.

»Development or change /.../ take place dialectically, namely, with a thesis to an antithesis and thus to a synthesis, to new, mutual influencing union of antithe-

¹³ Osuský cites here Hitler's *Mein Kampf* (Hitler 1936, 73).

ses.« But what is more important, this »dialectic of development, does not relate only to being in the kingdom of space, in nature, but also to being in the kingdom of mind and to history in the kingdom of time.« (Osuský 2013, 196–197) Humans, as thinking beings, react to what is going on around them in the historical world in a subjective manner, as they are »determined by natural and historical impressions and by [their] subjective elements.« (198)

In its »reaction psychology,« Bolshevism wishes to create a psychology which would fit in line with the above-described view of reality (determined materialistically and dialectically). Knowledge arises from praxis and is tested in praxis for its validity. If it can be used to the benefit of the proletariat, it assumes the status of a »true knowledge,« if not, then it is rejected as impractical and hence »untrue.« The Bolsheviks are only interested in »productive« (i.e., economically and politically practical, useful) scientific knowledge. »There is no absolute truth, truth is what development demands and proves itself in the praxis of the proletariat.« (Osuský 2013, 198–199)¹⁴ The Bolshevistic philosophy of history draws from the reaction psychology conceptualized in this manner. From this follows that »in history the basic, motor force of history is matter, i.e. economic interest. The human being is the product of economic relations. The idea does not form relations, but relations form the idea. Everything ideological-politics, laws, morality, philosophy, religion-everything is only a reflection, reflex, superstructure of the economic.« (199) All of history can be (and, indeed, must be) seen through the prism of the struggle of economic classes, which has a progressive character, just as the Darwinian evolution in the sphere of biology. This evolutionary process, however, does not progress without tensions and temporary setbacks. Nevertheless, when the situation is ripe in the industrial societies of the West, following a growing alienation of the working class from the fruits of its labor (or when the war-stricken Russian feudal society is close to collapsing), a proletariat revolution will achieve the next stage of development. »The goal is the destruction of classes, a classless society by means of the dictatorship of the proletariat. The individual is only an atom of the total-collective proletariat.« (199) Osuský notices that the Russian communists were not able to achieve a society of pure collective property but that they instead had to revert to a partial ownership of property under the NEP (Lenin's New Economic Policy of 1921).

But Osuský's major criticism does not focus on the Bolshevistic economic ideas; he rather focuses on religion and ethics. He is very troubled by their new definition of morality – »Morality is what serves the proletariat. Good is what is profitable to the proletariat. Evil is what is not profitable to the proletariat. /.../ There are no absolute moral names, as there is no absolute truth.« Christian morality may have helped exploited people for a time, but it also complicated and slowed down the inevitable social progress by delaying the coming revolution. In Russia, a new Kingdom is being built, »the kingdom of the proletariat.« »Communism with the organization of the proletariat actualizes the kingdom of the proletarians and of equa-

¹⁴ Osuský sees a surprising affinity of this reasoning with American Pragmatism.

lity.« Especially troublesome, according to Osuský, is the principle according to which »everything and anything that serves this goal is good and permitted. Look! The end sanctifies the means!« (Osuský 2013, 200) The collective thus swallows up the individual. Human dignity is secondary. In fact, it is only fully attributed to the collective of the proletariat. Human individual rights are tentative; they are only to be upheld if it suits the development of the collective toward a truly classless society of equals. Furthermore, as Osuský insightfully observes, Bolshevism is characteristic of its voluntarism: »to know the necessary is needful, so that we know what is possible and to act necessarily according to the knowledge of what is possible. Therefore, the philosophy of Bolshevism can be called also the philosophy of the will, voluntarism, action, activity.« (201) However, such voluntaristic activism, which is willfully blind to normative moral principles and values, is bound to lead to humanitarian catastrophes. Osuský predicted this at a time when Europe was still unaware of the existence of the Russian death camps, the gulags. He could prophetically see that a blind, fanatical faith in the paradise promised to be ushered by the »dictatorship of the proletariat« (liberated, allegedly, by communist propaganda) would necessarily yield bitter fruits for countless victims.

5. Conclusion

Osuský offers the following summary of why the Christians must reject extreme ideologies on both sides of the spectrum: we must reject Bolshevism for religious reason because it is atheistic and materialistic; Hitlerism from a Christian perspective because it is naturalistic and thoroughly evil.¹⁵ We must reject the terror of Fascism in any hidden forms because of its negation of individual freedoms and dignity of the human being. We must not receive any of these either as Christians, or Lutherans. The last sentences of Osuský's lecture carry an emphatic appeal to his listeners and, indeed, to next generations of Christians in Czechoslovakia and beyond:

»[T]he method, terror, the denial of individual freedom, we cannot accept neither as Christians nor as Lutherans, and Hitlerism we cannot accept either as Slavs. I have expressed my astonishment at how anyone from the ranks of the Lutherans could agree with fascism, and no less astonishment do I express how anyone from the Slovak Lutherans could sympathize, preach, and write sympathetically about the philosophy of Hitlerism.« (Osuský 2013, 220)

Concurring with Paul Hinlicky's (2016) recent analysis of Osuský's legacy, we wish to lift up the following three assets native to Osuský's personality as an in-

¹⁵ For an incisive critical study of Nazism and Stalinism, perceived through the existentialist perspective of Kierkegaard, see Bojan Žalec's (2014) study on Nazism and Stalinism in the Light of Kierkegaard's Thought. Inspired by Bellinger's interpretation, Žalec introduces » Hitler and Nazism as an extreme pathological example of the aesthetic stage and anxiety before the good, and Stalinism as an extreme pathological example of the ethical stage and anxiety before the evil« (Žalec 2014, 443).

tellectual, philosopher, and theologian: (1) Osuský's use of critical thinking, a competence he was able to enhance by studying philosophy, was remarkable in an age of massive propaganda and relatively scarce access to information; (2) the ability to draw from his own theological heritage against the background of which we managed to reveal the pseudo-religious, idolatrous character of these ideologies; (3) the resolve to act ethically when Osuský formulated his prophetic warnings against evil that had permeated the European and Slovak societies. He did not shy away from the ethical responsibility he felt as a public theologian-philosopher who valued his heritage, while staying open to critical reflection of even his own church. His voice was important in keeping the Protestant minority in Slovakia overwhelmingly against the ideology of Fascism. On the other hand, his warning against the ideology of Bolshevism was only partially heeded after WWII. The horrors of war and the geopolitical pressure coming from one of the victorious powers, the Soviet Union, influenced many Lutheran intellectuals and pastors into believing in the communist promise of a social paradise. But Osuský's voice could not be ignored and was well respected even after the WWII and the 1948 communist revolution in Czechoslovakia. He was one of the first leading figures of the church to be officially silenced, as his license to teach at the Slovak Lutheran Theological Faculty was removed swiftly after the revolution in 1948. Osuský was forced into an early retirement and forbidden to teach or speak publicly until he died in 1975.

We propose the following observations/lessons that we can learn against the background of Osuský's struggle with totalitarianism. (1) Faulty anthropological starting points (presuppositions) will inevitably lead to desperate solutions both, on the individual as well as socio-political levels. (Tagirov 2019, 1231)¹⁶ The pervasive chaos of the greedy human heart (which Christian theology calls the state of »sinfulness«) engenders injustice, insecurity, anger (among other things), but also a desire for stability and/or equality (perceived as »justice«) at any cost. At the root of the unyielding tendency of human societies to ascribe blame to external »enemies« – whether these be the Jews, as we have seen in the racial variant of Fascism (the German Nazism), or the kulaks and bourgeoisie, as we have seen in the Bolshevik revolution and subsequent Communist totalitarian regimes in Central and Eastern Europe after WWII – is the frivolous denial of the common human predicament of »depravity,« an inner alienation and intrinsic self-centeredness of the human self.

We see this malignant externalization of the root-problem in Fascism, Hitlerism, as well as Communism. (Savelveva 2017) In them we find the unjustified conviction that »we can build a happy, prosperous and just society if we defeat (or annihilate) the enemies of our nation or interest group (Fascism), the enemies of our race (Hi-

¹⁶ Tomáš Pružinec (2019, 147) correctly reminds us that »one of the most important themes,« which has been »reflected in sectors [such] as education of citizens, their freedom, justice, public activity ... was the concept of man (ὁ ἄνθρωπος) as a person (τό πρόσωπον),« with his/her inalienable dignity and value. Upon this foundation we may now build our common house (oikonomia) of Europe with its diverse cultures, ideologies, and religions.

tlarism), the enemies of our class (Communism).« What is worse, we may suspect the same type of externalization, though not yet with the same dire consequences, in the modern Liberalism's presupposition of the blameless, neutral human self that needs only to be educated »properly« and situated into a balanced, socio-economic environment to thrive and act pro-socially/altruistically. This should then, allegedly, lead us to believe that we need to get rid of some of our outdated traditions (including the religious ones) and surrender the shaping of the society to self-proclaimed, enlightened social engineers with the ability to mold human characters through their newly-engineered social structures, educational reforms, and state institutions. We seem to suffer from this irresistible tendency to project the responsibility for the existing injustice and suffering on external causes in order to divert attention from our own, wounded, imperfect, failing, selfish self.

(2) In our attempts to save our societies and the wellbeing, to which we believe to be entitled, we then tend to idealize the state as the bearer of stability and justice (in whatever way we may perceive it). It is revealing to notice that this kind of idealization and absolutization of the state is intrinsic to ideologies on both sides of the spectrum, right and left. The chaos of the greedy human heart, unleashed with a new force in the laissez-fair capitalism at the turn of the centuries (19th–20th centuries), made it attractive for a critical mass of people to hand their fates (and many of their basic rights) over to their new leaders who began to be seen as political messiahs, such as Mussolini, Hitler, Lenin, Stalin and others. (Oborsky et al. 2018) The chaos of the greedy heart as exemplified here includes, naturally, the unjust world order of Western imperialism and colonialism of the 19th and 20th centuries. This, along with the wounded national pride and dignity of the Germans as a nation, constituted a fertile ground for the emergence of a Fuehrer who would ride on the wave of resentment and anger, making its nation commit crimes of unimaginable proportions.

A new conception of sovereignty emerged with these new leaders. Beneath its new veil, »sovereignty on the earth appears as the power to reduce human life to bare life, life that cannot be redeemed, life that is utterly banished in and by sovereignty's very assertion of dominion in the name of Providence, of law and order.« (Adkins-Hinlicky 2013, 203) Justice as an objective reality, or even as an objective to be pursued, is no longer recognized because it is »completely subordinated to the alleged needs and interests of the Volk.« Encyclopaedia Britannica 2019, <https://www.britannica.com/event/Nazism>) As Adkins and Hinlicky (2013, 203) provokingly argue, the regimes built upon this new conception of sovereignty are essentially biopolitical, having its »essence revealed in the extremities of the concentration camps of the Nazis or the Gulag of the Soviets.« But what is even more disturbing is that we can trace vestiges of this kind thinking and its malignant manifestations »in the refugees of today who are turned away, since they are merely »human«; just »bare« life, not citizens of our city under contract with political sovereignty.« (203) Our responsibility to the human race thus collapses under our perceived responsibility to the wellbeing and protection of our nation/country. How much different is this from 20th century Fascism and

Bolshevism?¹⁷ And what role do media play today in the shaping of our attitudes to those divested of their dignity as present-day migrants? »The informative reflection of these processes [i.e. models of representation through media]¹⁸ is, in addition to an always partial and ideological representation of reality itself, part of the social construction that is consolidated as truth in our learning process. The stereotype in the perception and consideration of migrants is one of the risks that can provoke and consolidate inequality in many countries of the world.« (Marfil-Carmona – Ortiz-Cobo 2019, 192)

(3) Some blame and responsibility for the horrors of the 20th century ought to be ascribed critically to Christian liberal theology, especially the liberal Protestant theology of the 19th century. This is not to deny the fact that »religious based communities and institutions played a significant role in cultivating both, the discontent with the regime as well as the courage and resolve of the population to stand up to it,« (Šturák 2016, 39); nevertheless, the so-called »Kultur-Protestantismus«¹⁹ seemed to have shared some anthropological presuppositions with the later political proponents of the totalitarian ideologies under scrutiny. We are speaking here of the belief in an inevitable human progress – scientific, technological, as well as cultural and moral – as part of a linear progress of the history of the world, driven by the forces of natural-biological, as well as spiritual evolution (Geist Entwicklung). During this time, humble notions of human limitedness and depravity were replaced with romanticized notions of human intrinsic goodness and the arrogant belief in the human power to usher a new »kingdom of god« through human culture and technology. The ensuing futile attempts to strictly detach modern (and postmodern) politics from religion, believing that such separation guarantees purity and objectiveness of the political project, forget that »the depth origins of politics and violence are of (anti)religious and (anti)spiritual nature respectively,« as we could also witness that the phenomena of Nazism and Stalinism (Bolshevism) were not only political, but also »strongly religiously marked phenomena.« (Žalec 2014, 449)

We in the West, to be sure, are no longer dreaming the Enlightenment's dream of an inevitable progress of the educated, scientifically advanced humanity (Am-

¹⁷ Besides offering a detailed analysis of Fascism, Robert Paxton asks an unsettling question: »Is Fascism over, or could it rise again?« He points out the recent developments in Europe, which cause him to be skeptical of relegating Fascism to the annals of history: »ethnic cleansing in the Balkans; the sharpening of exclusionary nationalisms in postcommunist eastern Europe; spreading »skinhead« violence against immigrants in Britain, Germany, Scandinavia, and Italy; the first participation of a neofascist party in a European government in 1994, when the Italian Alleanza Nazionale, direct descendant of the principal Italian neofascist party, the Movimento Sociale Italiano (MSI), joined the first government of Silvio Berlusconi; the entry of Jörg Haider's Freiheitspartei (Freedom Party), with its winks of approval at Nazi veterans, into the Austrian government in February 2000; the astonishing arrival of the leader of the French far Right, Jean-Marie Le Pen, in second place in the first round of the French presidential elections in May 2002; and the meteoric rise of an anti-immigrant but nonconformist outsider, Pim Fortuyn, in the Netherlands in the same month.« (Paxton 2004, 173).

¹⁸ For more on the powerful influence of the media on the construction of social reality (as perceived predominantly by the youth), see: (Tyurikov et al. 2018; Zheltukhina et al. 2017).

¹⁹ The first president of Czechoslovakia, Tomáš Garrigue Masaryk, seemed to have adopted this kind of religious outlook as well, believing that »religion should focus on morality, as opposed to miracles, ritual, and the notion that the Church acted as an intermediary between God and man« (Šmid 2017, 73).

brozy-Králik- Martin 2017; Omarova et al. 2018). Our burden is rather the insidious indifference in the matter of truth (Máhrík 2018, 46–47) – after all, we like to think the we live in a post-truth (post-factual) reality where nothing and no one can be trusted. (Orekhovskaya et al. 2018) But is not this self-imposed indifference in the matter of truth a major feature of the Fascist and Communist ideologies? And even if this similarity in our attitude to truth proved to be historically incidental, the similarity of possible consequences should be equally haunting and existentially unsettling. (Pavlíková 2018) Upon closer scrutiny we can establish that »the characteristics of Machiavellianism and manipulation (indirect, hidden and implicit influence, deception, disregard of moral and ethical norms and social and cultural values, focus on domination, control, coercion, use of force, use of the other as things, objects, programming of thoughts, intentions, etc.) /.../ [increasingly become] the features of public administration sphere« today. (Ibragimov et al. 2018, 404) We need to cultivate our awareness of the ambivalent nature of »securitization as a socially productive speech act that legitimizes politicians to impose urgent measures to neutralize »existential threats« (whether real or manifest), while allowing them [i.e. politicians] to ignore existing rules and procedures.« Depending on how the securitizing actor lives up to his responsibility to choose the language means and meanings of speech acts, the socio-political discourse will »lead to an increase in aggression or, on the contrary, to greater tolerance.« (Dulebová-Štefančík 2017, 59)²⁰ Social scientists warn that there is an acute need to »bring the process of social adaptation and socialization of /.../ people [especially adolescents] back to the normal state, thus reducing the risk of destructive tendencies.« (Galushkin et al. 2018, 106) With regard to the ongoing immigration crisis in Europe and globally, »an acute problem of avoiding ethnic and inter-confessional conflict risks, and erosion of national and civic identity as a result of globalization« needs to be dealt with prudently. (Ryabchenko et al. 2018, 359) However, the

»task of determining the conditions that could bring to the regeneration of interethnic communication /.../ now considered the most important strategy for ensuring civilizational security« cannot be fulfilled without »knowledge related to cultural characteristics, national traditions, customs and history of different nations that is essential in building a cognitive basis for developing respectful relations to other national cultures and their representatives.« (Seregina et al. 2019, 186)

However, following Osusky's advice, we will be able to do none of the above competently unless we learn to recover and draw from our own cultural and religious traditions, unifying the religious, philosophical, and political discourses into

²⁰ Ambrozý and Sagat (2019, 225) rightly propose that, instead of hiding behind the slogans of objectivity, neutrality, and relativity, »in close accordance with the principle of philosophical-methodological skepticism, a teacher of philosophy [and, we may add, political science, theology, and other related fields] may assume a critical stance towards those philosophical positions which are a priori aimed at certain groups of people, and degrade them to a means to an end.«

one integrative whole. The point is not to get rid of inherent tensions in such discourse; the aim is, rather, to manage such tensions constructively as we protect the public space from absolutizing and manipulative tendencies from the side of all actors: religious, scientific, economic, cultural, as well as political. Christian public theology has much to contribute in this process.²¹

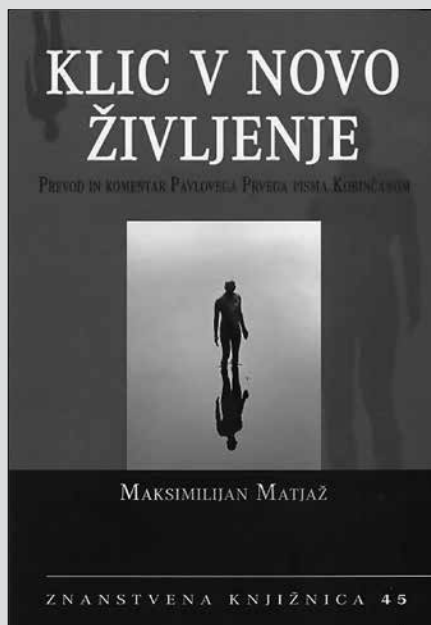
References

- Adkins, Brent, and Paul R. Hinlicky.** 2013. *Rethinking philosophy and theology with Deleuze: A new cartography*. A&C Black.
- Ambrozy, Marian, Roman Kralik and Jose Garcia Martin.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, no. 4:48–57. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.05>
- Ambrozy, Marian, and Peter Sagat.** 2019. Axiological aspect in the context of teaching philosophy. *XLinguae* 12, no. 3:218–227. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.16>
- Binetti, Maria, and Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, no. 3:192–200. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.14>
- Dulebová, Irina, and Radoslav Štefančík.** 2017. Securitization theory of the Copenhagen school from the perspective of discourse analysis and political linguistics. *XLinguae* 10, no. 2:51–62. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.02.05>
- Ekpunoby, Anthony.** 2018. Creative renunciation of the Will to Violence. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:473–481.
- Encyclopaedia Britannica.** 2019. »Nazism.« March 15, 2019. <https://www.britannica.com/event/Nazism> (accessed April 04, 2019).
- Galushkin, Alexander A., Valeriy I. Prasolov, Anvar N. Khuziakhmetov, Zhanna M. Sizova and Irina V. Vasenina.** 2018. Aggressiveness and social aggression in the youth environment: philosophical and psychological field of interpretation. *XLinguae* 11, no. 2:106–119. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.09>
- Gažík, Peter.** 2012. *Samuel Štefan Osuský: Moderný filozof náboženstva*. Žilina: EDIS.
- Hinlicky, Paul R.** 2016. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology: The Twentieth Century Sojourn of Samuel Štefan Osuský*. London – New York: T&T Clark. <https://doi.org/10.5040/9780567669643>
- Hinlicky, Paul R.** 2013. *Before Auschwitz: What Christian theology must learn from the rise of Nazism*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Hitler, Adolf.** 1936. *Mein Kampf*. Trans. Dr. František Bauer. Prague: Orbis.
- Ibragimov, Ibragim D., Badma V. Sangadzhiev, Sergey N. Kashurnikov, Ivan A. Sharonov and Julia A. Krokhina.** 2018. Machiavellianism and manipulation: from social philosophy to social psychology. *XLinguae* 11, no. 2:404–419. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.33>
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiske oktobrske revolucije [The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:671–678.
- Máhrik, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, no. 1:40–48. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.04>
- Marfil-Carmona, Rafael, and Monica Ortiz-Cobo.** 2019. Social and philosophical representation of the immigrant in the media. *XLinguae* 12, no. 1:192–206. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.15>
- Olexák, Peter.** 2018. Katolícky kňaz Florián Tománek v Strane slobo dy (1946–1947). *Historia Ecclesiastica* 9, no. 1:155–172.
- Oborsky, Alexey Yu., Alexey A. Chistyakov, Alexey I. Prokopyev, Stanislav V. Nikolyyukin, Kirill A. Chistyakov and Larisa I. Tararina.** 2018. The national mentality in the history of philosophy. *XLinguae* 11, no. 3:158–165.
- Omarova, Leila B., Aydar M. Kalimullin, Ludmila Yu. Grudtsina, Andrey V. Korzhuev and Maria Ye. Zhukova.** 2018. Philosophical anthropology in postmodernism. *XLinguae* 11, no. 3:76–85.

²¹ As Binetti and Pavlíková (2019, 192) remind us pertaining the issue of socially situated freedom, »the deepest intention of free becoming is personal identity that does not remain as a mere unattainable end but has its concrete fulfilment in the *presence of the self before God and alongside others*, through the unifying force of love.«

<https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.07>

- Orehovskaya, Natalia A., Alexander A. Galushkin, Elena V. Maleko, Tatyana A. Bezenkova and Natalya A. Plugina.** 2018. Globalization and youth: philosophical analysis of challenges and ways to overcome them. *XLinguae* 11, no. 2:256–164. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.20>
- Pavlíková, Martina.** 2018. Kierkegaard's understanding of man and society. 2018. *XLinguae* 11, no. 1:323–331.
- Rožič, Peter.** 2017. Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo [Assesing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:261–268.
- Osuský, Samuel Š.** 1916. *Vojna a náboženstvo*. Liptovský Mikuláš: Tranoscusius.
- Osuský, Samuel Š.** 2013. The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism. In: Paul R. Hinlicky. *Before Auschwitz: What Christian theology must learn from the rise of Nazism*, 193–220. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Paxton, Robert O.** 2004. *The Anatomy of Fascism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Pružinec, Tomáš.** 2019. Sondy do hodnotovej platformy byzantskej filozofie a jej odkaz pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu: náčrt problematiky. *Constantine's Letters* 12, no. 2:135–147. <https://doi.org/10.17846/cl.2019.12.2.135-147>
- Ryabchenko, Oksana N., Alexey I. Prokopyev, Leonid N. Romanchenko, Andrey V. Korzhuev and Julia A. Krokhnina.** 2018. Social and philosophical understanding of national and civic identity in the context of interethnic and interreligious conflict risks. *XLinguae* 11, no. 2:359–369. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.29>
- Savelyeva, Elena B., Elena A. Lineva and Tatiana G. Yusupova.** 2017. Andre Gide's life philosophy: »Russian trace«. *XLinguae* 10, no. 3:184–201. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.03.15>
- Schneider, Herbert.** 1929. *The Making of the Fascist State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seregina, Tatiana N., Alfiya R. Masalimova, Muhammet Usak, Evgeniy M. Dorozhkin and Alexander A. Galushkin.** 2019. Philosophical view on the problem of degradation and regeneration as potential trends in interethnic communication culture. *XLinguae* 12, no. 2:186–194. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.02.15>
- Smetáček, Zdeněk.** 1933. Ideology of Italian Fascism. *Česká Mysl* 28:208–215.
- Šafin, Ján.** 2017. Paradoxy ruského porevolučného vývoja: Židia a Eurázijské hnutie. *Historia Ecclesiastica* 8, no. 2:105–120.
- Šmíd, Marek.** 2017. T. G. Masaryk: His spiritual life and his disputes with the Catholic Church. *Historia Ecclesiastica* 8, no. 1:58–74.
- Šturák, Peter.** 2016. The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak society. *European Journal of Science and Theology* 12, no. 4:39–48.
- Tagirov, Philipp.** 2019. Nature, Cosmos, Absolute and Society in the Main Anthropological Paradigms. In: *2nd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSES 2019)*, 1231–1235. S.l.: Atlantis Press, 2019. <https://doi.org/10.2991/cesses-19.2019.274>
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang and Juan Manuel Aguilar.** 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, no. 1:139–150. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.11>
- Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva.** 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, no. 3:37–75. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.06>
- Zheltukhina, Marina R., Natalia I. Klushina, Elena B. Ponomarenko, Natalia N. Vasilkova and Anna I. Dzyubenko.** 2017. Modern media influence: mass culture – mass consciousness – mass communication. *XLinguae* 10, no. 4:96–105. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.09>
- Žalec, Bojan.** 2013. Genocide as social death: A comparative conceptual analysis. *Anthropological Notebooks* 19, no. 2:57–74.
- — —. 2014. Nazism and Stalinism in the light of Kierkegaard's thought. *Filozofia* 69, no. 5:443–450.
- — —. 2017. Kierkegaard in politično: Vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije [Kierkegaard and Political: Faith as Overcomng of Violence and as an Origin of Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:247–259.
- — —. 2018. Verska strpnost in krščanstvo [Religious Tolerance and Christianity]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:325–334.



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,787—810

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 929Snoj B.: 314.151.1(62)(=163.6)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Trontelj>

Nik Trontelj

Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu

Fr. Benigen Snoj's Work among the Slovene Emigrants in Egypt

Povzetek: Ob koncu 19. stoletja je v Egiptu živelo več tisoč slovenskih izseljencev, zlasti deklet in žena, ki so bile gospodinjske pomočnice pri premožnih družinah. Med Slovenci v Egiptu so po letu 1894 delovali slovenski frančiškani. Med njimi je bil pomemben p. Benigen Snoj, ki je v dvanajstih letih delovanja v Egiptu (1901–1913) pustil pomemben pečat, saj je ob p. Hubertu Rantu šele organiziral versko in narodno življenje Slovencev v Egiptu. V Aleksandriji (1901–1909) je poleg širokega pastoralnega dela sodeloval kot odbornik v društvu Slovenska palma ob Nilu, ki je organiziralo azil za brezposelna dekleta. Leta 1902 je ustanovil versko in domoljubno društvo Krščanska zveza Slovenk. Po njegovi zaslugi je od leta 1907 dalje delovala slovenska šola, ki so jo po njegovem povabilu vodile slovenske šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja. Tudi v Kairu (1909–1913) je vodil razna društva in leta 1910 gostil slovenske romarje v Sveti deželi. Prispevek na podlagi časopisnih objav, strokovne literature in arhivskega gradiva predstavi pastoralno in narodno delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu.

Ključne besede: Benigen Snoj OFM (1867–1942), frančiškani, Egipt, Sveta dežela, izseljenci, aleksandrinke

Abstract: At the end of the 19th century several thousand Slovene emigrants were living in Egypt, especially females, who worked for wealthy families as maids. Slovene Franciscans were working among Slovenes in Egypt since 1894. Fr. Benigen Snoj was a notable Franciscan who left a great mark during his 12-year work in Egypt (1901–1913) as he, along with Fr. Hubert Rant, only organized the religious and national life of Slovenes in Egypt. In addition to his pastoral work in Alexandria (1901–1909), he was also a board member in the association Slovene Palm on the Nile which organized an asylum for unemployed women. He founded a religious and patriotic Christian Association of Slovene Women in 1902. By the Snoj's merit, a Slovene school started to work in 1907. It was governed by the Slovene School sisters of St. Francis of Christ the King who were invited to Alexandria by Snoj. He also managed various associations in

Cairo (1909–1913) and hosted Slovene pilgrims in the Holy Land in 1910. This article presents pastoral and national awakening work of Fr. Benigen Snoj among the Slovene emigrants in Egypt based on newspaper articles, professional literature and archival sources.

Keywords: Benigen Snoj OFM (1867–1942), Franciscans, Egypt, Holy Land, emigrants, Alexandrian women

1. Uvod

Slovensko izseljevanje v Egipt sodi v splošni okvir množičnega izseljevanja Slovencev v zadnji četrtini 19. stoletja in v prvih desetletjih 20. stoletja. Vendar ima izseljevanje v Egipt poseben pomen v narodni zgodovini. V večja egiptovska mesta so se namreč zaradi ugodnih delovnih priložnosti selila zlasti slovenska dekleta in žene z Goriške, ki jih ljudsko izročilo imenuje aleksandrinke, izraz pa se je uveljavil tudi v novejši strokovni literaturi. Na prelomu stoletja je bilo v Egiptu nad 4000 Slovencev, po nekaterih ocenah jih je bilo leta 1897 celo več kakor 7000 (Drnovšek 2001, 11). Največ Slovencev je bilo v Aleksandriji, nekaj manj v Kairu in v drugih egiptovskih mestih. Med njimi so prednjačile ženske, nekaj sto je bilo moških. Med slovenskimi izseljenci v Egiptu so od konca 19. stoletja dalje delovali slovenski frančiškani, ki so daleč od doma krepili versko in narodno življenje tamkajšnjih rojakov. Med prvimi slovenskimi frančiškani, ki so skrbeli za Slovence v Egiptu, je bil p. Benigen Snoj. V dvanajstih letih delovanja v Egiptu je pustil pomemben pečat v slovenski skupnosti, saj je v mnogih pogledih šele organiziral versko in narodno življenje Slovencev v Aleksandriji in v Kairu. V prispevku bomo na podlagi sočasnih virov predstavili Snojeve pastoralne in organizacijske dejavnosti med Slovenci v Egiptu, ki dokazujejo velik pomen njegovega dela za tamkajšnjo slovensko skupnost.

2. Življenjepisni podatki p. Benigna Snoja

Franc Snoj se je rodil 17. septembra 1867 v Zagorju ob Savi. V družini očeta Janeza in matere Terezije se je rodilo devet otrok, Franc je bil četrti po vrsti. Osnovno šolo je obiskoval v domačem Zagorju, v Toplicah in eno leto na meščanski šoli v Celju. Nato se je po želji staršev vpisal na realko v Ljubljani, kjer naj bi pridobil primerno tehnično in naravoslovno znanje. Oče Janez je namreč pričakoval, da bo Franc prevzel domačo obrt. Vendar je mladi Franc že zgodaj čutil željo po duhovnem poklicu, zato se je zasebno učil latinščine in se po enem letu obiskovanja realke vpisal na gimnazijo. Po končani nižji gimnaziji je leta 1886 brez vednosti staršev vstopil v frančiškanski red (Golija 2013).¹ V samostanih na Trsatu pri Reki (1887)

¹ Snoj je pri svoji odločitvi za duhovni poklic v naslednjih letih pridobil podporo očeta, ki se je s sinom leta 1890 veselil nove maše in ga celo prosil odpuščanja (AM 1941, št. 1, 11).

in v Kostanjevici pri Novi Gorici (1888–1889) je nadaljeval gimnazijsko izobraževanje ter leta 1889 v Kamniku vstopil v bogoslovje in tam dve leti študiral teologijo (1889–1891). Nadaljnji dve leti teološkega študija je opravil v škofijskem semenišču v Ljubljani (1891–1893), kjer je dokončal svoj študij.²

Franc Snoj je bil preoblečen 8. oktobra 1886 na Trsatu in prejel redovno ime Benigen. Čez eno leto, 8. oktobra 1887, je opravil neslovesne zaobljube, 9. oktobra 1890 pa slovesne zaobljube za življenje v frančiškanskem redu. Dne 17. decembra 1890 je bil s posebnim dovoljenjem iz Rima že v drugem letniku bogoslovja posvečen v duhovnika, ko mu je v Ljubljani knezoškof Jakob Missia podelil zakrament mašniškega posvečenja (AM 1938, št. 3, 12).³ Prvo duhovniško službo je nastopil po končanih teoloških študijah leta 1893, ko je od julija do oktobra pomagal na župniji Žalna blizu Grosuplja, kjer so tedaj gradili dolensko železniško progo. Od jeseni 1893 do poletja 1896 je deloval v samostanu v Kamniku, kjer je poleg rednih duhovniških zadolžitev opravljal učiteljsko delo kateheta v deški šoli. Znan je bil kot strog osnovnošolski katehet, kakor ga je po svojem spominu opisal poznejši gimnazijski profesor in prosvetni delavec Josip Breznik, Snojev učenec v Kamniku (Škoro Babić in Košir 2014, 16). Konec avgusta 1896 je bil prestavljen v Novo mesto, kjer je od 15. septembra 1896 do 1. aprila 1901 poučeval na štirirazredni deški ljudski šoli. Poleg poučevanja na ljudski šoli je bil tudi kurat v bolnišnici usmiljenih bratov in v kaznilnici za mladoletne ter voditelj Frančiškovega tretjega reda (GSKJ 1940, št. 53, 4; AM 1941, št. 2, 6–7).

Snoj je v domovini preživel le sedem duhovniških let. Leta 1901 je odšel v Aleksandrijo, kjer je postal izseljenski misijonar za Slovence. Med leti od 1909 do 1913 je deloval v Kairu. V letih svojega delovanja v Egiptu je vodil razna društva, ki so povezovala Slovence. Leta 1902 je ustanovil Krščansko zvezo Slovenk, ki je za društvenice organizirala verski pouk in zabavni program. Po Snojevi zaslugi je bila v Aleksandriji ustanovljena slovenska šola za otroke slovanskih izseljencev. Šolo so vodile slovenske šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja, ki so v Aleksandriji odprle podružnico po prizadevanju p. Benigna (Koncilja 2008, 32). Tudi v Kairu se je zelo zanimal za življenje Slovenk, ki so bile v velikem mestu izpostavljene mnogim preizkušnjam pri iskanju službe in pri ohranjanju verske in narodne stanovitnosti. Snoj je bil iz Egipta poklican v Jeruzalem, kjer je preživel skoraj dve leti (1913–1914). Ob koncu leta 1914 se je za nekaj mesecev vrnil v Ljubljano, že marca 1915 pa je odpotoval v ZDA, kjer je do leta 1922 v Brooklynu vodil frančiškanski komisariat sv. Križa, v katerem so delovali slovenski, slovaški in hrvaški bratje. Leto po prihodu v ZDA je v New Yorku že ustanovil slovensko župnijo pri cerkvi sv. Cirila na Manhattnu (1916) in postal njen prvi župnik (1916–1926). Med leti od 1926 do 1930 je deloval v slovenskem samostanu v Lemontu, Illinois, kjer je poučeval v bogoslovni šoli, ki

² Zanimiv je podatek, da je del študija opravil v ljubljanskem škofijskem semenišču, saj so se frančiškanski duhovniški kandidati še med prvo svetovno vojno praviloma izobraževali v domačem bogoslovju (Šimac 2017, 47). Snoj je bil sicer v času svojega študija v semenišču že posvečen v duhovnika.

³ Za posredovanje zapisa o p. Benignu Snoju iz nekrologa Slovenske frančiškanske province sv. Križa za 10. maj in njegovo dopolnitev s podatki o Snojevi redovni formaciji se zahvaljujem p. dr. Bernardinu Sušniku OFM.

jo je sam pomagal postaviti. V Lemontu je ustanovil tudi slovenski noviciat za frančiškane, ki je kandidate vzgajal v slovenskem duhu (CVF 1942, št. 7c8, 191). V letih 1927–1930 je spet opravljal službo provincialnega komisarja. Maja 1930 je prevzel vodenje novoustanovljene slovenske župnije v Johnstownu v Pensilvaniji, kjer sta bila pod njegovim vodstvom sezidana cerkev in samostan. Septembra 1933 je bil prestavljen v Detroit, Michigan, in postal župnik pri sv. Janezu v Highland Parku, kjer je ostal eno leto. Od leta 1934 do novembra 1937 je bil ponovno v Johnstownu (GKSKJ 1940, št. 53, 4). Ob koncu leta 1937 se je vrnil v Lemont. Tudi v drugem obdobju delovanja v »ameriških Brezjah« je bil profesor v frančiškanskem bogoslovju. Dne 7. februarja 1938 je v Lemontu z zamikom slovesno obhajal zlati jubilej 50. obletnice (neslovesnih) redovnih obljub (AM 1938, št. 3, 11).⁴ Oktobra 1940 ga je med potjo v Cleveland, kjer naj bi v cerkvi sv. Lovrenca blagoslovil novi križev pot, v vlaku zadela kap (GN 1940, št. 249, 2). Kljub temu je decembra v Lemontu obhajal zlatomašniški jubilej. Dne 17. decembra 1940 je imel zasebno slavo ob 50. obletnici nove maše, 29. decembra pa je slovesno praznoval zlato mašo (AM 1940, št. 12, 23). Njegovo zdravje se je po kapi vidno slabšalo, a je na obletnico zlate maše decembra 1941 po več mesecih maševal v cerkvi (AM 1942, št. 1, 26). Umrl je 10. maja 1942 v zdravilišču Rome City, Indiana, in bil 13. maja pokopan na lemontskem samostanskem pokopališču (AD 1942, št. 113, 1). Snój je največji del svojih duhovniških let posvetil delu med slovenskimi izseljenci, najdlje v Egiptu in v ZDA. Z zavzetim služenjem rojakom in osebno skromnostjo je med Slovenci užival priljubljenost in ugled. Znanje številnih jezikov, na primer latinščine, slovanskih jezikov, nemščine, italijanščine in tudi zadostne angleščine in francoščine, je njegovo dušnopastirsko dejavnost na tujih celinah razširilo tudi na člane drugih narodnosti (CVF 1942, št. 7–8, 191; B 1942, št. 9, 210).

3. Okoliščine Snojevega odhoda na misijonsko delo v Egipt

Prvi slovenski izseljenci v Afriki so bili misijonarji. Nekaj slovenskih frančiškanov je v Egiptu misijonarilo že v 18. Stoletju,⁵ ko so kot apostolski misijonarji delovali v frančiškanski prefekturi na jugu Egipta, ki je združevala tuje misijonarje za delo med tamkajšnjimi koptskimi kristjani⁶ (Van Zeelst 1991, 1122; Makuc 2006, 36). Egipt je sredi 19. stoletja doživel nagel gospodarski vzpon, zlasti s pridelavo bombaža in gradnjo sueškega prekopa, ki je bil odprt leta 1869. Tedaj so se v Egipt

⁴ Redovniška leta se računajo od datuma neslovesnih zaobljub. P. Benigen je neslovesne obljube izrekel 8. oktobra 1887.

⁵ To so bili v teku 18. stoletja, denimo, p. Sigfrid Kappus, p. Alkantara Kramar in p. Apolinarij Hočevnar (Goličnik 2009, 44; Makuc 2006, 36).

⁶ Kopti so starodavna egiptovska krščanska skupnost, ki jo je krščanski svet zaradi zavrnitve kalcedonskega zbora (451) smatral za krivoversko (Urvoy 2016, 107). Frančiškansko misijonsko delo je leta 1741 privedlo do ustanovitve koptske katoliške Cerkve, ki je imela v treh primerih frančiškanskega predstojnika prefekta (Van Zeelst 1991, 1123). Od leta 1895 dalje imajo koptski katoličani svoj patriarhat v Aleksandriji.

priseljevali mnogi premožni evropski vlagatelji in njihove družine, ki so v domačem gospodinjstvu zaposlovale tuje sobarice, kuharice, varuške in dojilje, saj so bile domače muslimanke omejene na delo znotraj svojega doma. Zato so priložnost dobrega zaslužka dobila slovenska dekleta in žene, ki so se predvsem z Goriške začele izseljevati k italijanskim družinam v Egipt po letu 1870.⁷ V Egipt so se v manjšem številu selili tudi slovenski moški (Koprivec 2013, 19; 21; 30). Število izseljencev je v naslednjih desetletjih nenehno naraščalo. V duhovnem oziru so bili slovenski izseljenci sprva prepuščeni sami sebi. Frančiškovi redovniki so drugače že tradicionalno oskrbovali svete kraje,⁸ med katere se uvršča tudi Egipt, vendar izseljenci niso bili deležni organizirane skrbi. Po letu 1890 sta v Aleksandriji eden za drugim delovala dva hrvaška frančiškanska duhovnika za vse Slovane. Najprej je prišel p. Ivan Jurić iz Bosne, za njim pa p. Jeronim (Hieronim) Golubović iz Kustodije Svete dežele, ki je v Aleksandriji in v Port Saidu deloval leta 1894 (Snoj 1905, 46; Leček 2002). Slovenci so se zaradi jezikovne razlike težje vključili v njuno pastoralno delo. Vendar so se naši izseljenci tedaj povezali v verskem življenju (Snoj 1905, 46). Tudi v Kairu je dalmatinske Hrvate in Slovence od leta 1902 dalje oskrboval hrvaški frančiškan p. Luka Terzić (Makuc 2006, 78).

Dr. Frančišek Lampe, profesor na bogoslovnem učilišču v Ljubljani, je leta 1891 potoval po Egiptu in Palestini ter v Aleksandriji obiskal frančiškanski samostan pri cerkvi sv. Katarine. Prvi je opozoril, da pri tamkajšnjih frančiškanih ni nobenega slovenskega redovnika, in omenil potrebo po slovenskem duhovniku. V svojem potopisu *Jeruzalemski romar* (Lampe 1892, 47) je zapisal: »Upamo vendar, da pride tje tudi kak frančiškan iz slovenskih dežel; jako radi bi ga imeli. V Aleksandriji je nad 2000 Slovencev in Slovenk. /.../ Kako lepo in bogato polje za slovenskega duhovnega pastirja, katerega se bodo slovenske ovčice željno poprijele!« Slovenci v Egiptu so potrebovali duhovnika, ki bi jim zagotavljal socialno pomoč, duhovno oskrbo v domačem jeziku in krepil njihovo narodno zavest. Lampetova pobuda se je uresničila septembra 1894, ko je v Aleksandrijo prišel prvi slovenski frančiškan, p. Hubert Rant. Rojen je bil leta 1870 na Koroški Beli, od koder je izhajala družina njegove matere.⁹ Bil je sin oskrbnika škofjeloškega gradu, zato je odraščal v Škofji Loki. V frančiškanski red je vstopil leta 1888, mašniško posvečenje pa je prejel julija 1893 v frančiškanski cerkvi v Ljubljani (Kolar 2018, 150). Kot mlad duhovnik je bil poslan v Egipt, kjer je v frančiškanski župniji sv. Katarine po odloku rimskega urada postal kurat za Slovane, med katerimi so številčno prevladovali

⁷ Slovensko izseljevanje v Egipt je v manjšem obsegu zajelo tudi preostale slovenske dežele in je ponehalo šele po letu 1930, ko se je bližala druga svetovna vojna. Slovenke so v tem obdobju služile pri družinah različnih narodnosti, zlasti pri Judih, Grkih, Armencih in pri Sircih in v arabskih družinah.

⁸ Frančiškanski red ima v Sveti deželi že od časa svojega ustanovitelja sv. Frančiška Asiškega svoj misijonski okraj, ki se je postopno razvil v Kustodijo Svete dežele s sedežem v Jeruzalemu. Posvečali so se oskrbi romarjev in pastoralnemu delu med tamkajšnjimi kristjani. V Egiptu so v Snojevem času že več stoletij delovali tudi frančiškanski misijonarji, ki so delovali med Kopti in jih je neposredno poslala rimska Kongregacija za širjenje vere. P. Benigen Snoj je zapisal, da so le frančiškani odgovorni za katoliško skupnost v Sveti deželi, zato je lahko izseljenski duhovnik v Egiptu postal samo slovenski frančiškan (Snoj 1905, 46).

⁹ Nekateri viri navajajo, da je bil Hubert (Avgust) Rant rojen na škofjeloškem gradu: SN 1931, št. 264, 2; J 1931, št. 273, 3.

Slovenke. Kljub prvotnim oviram je dosegel dovoljenje za pridiganje v slovenskem jeziku (Rant 1894, 240). V Rantovem času so se Slovenci ob nedeljskih popoldnevih začeli zbirati pri frančiškanih v Aleksandriji (Kolar 2018, 150). Rant je leta 1895 sodeloval pri ustanovitvi slovanskega društva Sloga,¹⁰ ki se je zaradi velike slovenske skupnosti leta 1898 preimenovalo v slovensko društvo Slovenska palma ob Nilu. Društvo je spodbujalo narodno in versko življenje ter zastopalo socialne interese Slovencev (1991, 294). Rant je med šestletnim bivanjem v Aleksandriji prispeval pomemben delež k ureditvi razmer izseljencev. Poleti 1900 je bil iz Egipta poklican v domovino in je nastopil službo vojaškega kurata v Gradcu. Do razpada Avstro-Ogrske je službo opravljal v različnih krajih, denimo v Gorici in v Innsbrucku. Ob upokojitvi leta 1930 je bil vojaški duhovnik v Novem Sadu. Umrl je novembra 1931 v Leonišču v Ljubljani (B 1932, št. 1, 20).

Po odhodu p. Ranta iz Egipta je slovenska skupnost v Aleksandriji ostala brez duhovnega vodstva in brez slovenske pridige pri nedeljski maši (VCB 1901, št. 3, 44). Januarja 1901 je društvo Slovenska palma ob Nilu poslalo pismo ljubljanskemu škofu dr. A. B. Jegliču, ki je bil velik dobrotnik slovenskih izseljencev po svetu.¹¹ Dopis potrlih rojakov je bil objavljen v škofijskem listu. V pismu sporočajo o težkih razmerah aleksandrijskih Slovencev, ki so nastale po Rantovem odhodu. Slovenci pišejo, da je samo v Aleksandriji živelo do 5000 slovenskih deklet in žena, ki so bile izpostavljene nevarnostim velikega mesta. V pismu so društveniki škofa prosili za posredovanje pri čim hitrejšem prihodu novega duhovnika: »V tem tužnem stanu prosimo najudaneje Vaše milosti, da nam pripomorete čim preje na pristojnem mestu do slovenskega duhovnika – frančiškana v Aleksandriji. Prosimo opetovano, kajti nujnost in nevarnost ste veliki.« (LŠL 1901, št. 1, 13)

Želja slovenskih izseljencev se je kmalu uresničila, saj je spomladi 1901 v Aleksandrijo že prispel novi slovenski duhovnik, p. Benigen Snoj. Snoj je že v zgodnjih duhovniških letih gojil željo po misijonskem delu v tujini (AM 1941, št. 2, 7). Po odhodu p. Huberta Ranta iz Aleksandrije je prejel ponudbo vrhovnega predstojnika za odhod na misijonsko delo med izseljence v Aleksandrijo. Snoja je ponudba presenetila, saj ni vedel, kako so predstojniki izvedeli za njegovo željo po misijonskem delu (AM 1941, št. 2, 7). Novo službo je po krajšem premisleku sprejel in od generalnega ministra frančiškanov iz Rima nato prejel nastopno pismo za delo v slovenski naselbini v Aleksandriji; to je v dopisu z dne 27. marca 1901 oznanil provincialat kranjske province sv. Križa (LP 1901, 4). Snoj se je v kratkem času, ki ga je imel pred odhodom, poslovil od znancev in družine v Zagorju ter obiskal Brezje

¹⁰ Društvo Sloga je vodil slovensko-hrvaški odbor, v katerem sta bila tudi zdravnik Karel Pečnik in duhovnik za Slovane, p. Hubert Rant. Društvo si je prizadevalo za včlanitev čim večjega števila slovenskih izseljenk, da bi jim pomagalo pri socialni in zdravstveni oskrbi ter v tolažbo njihovim staršem bedelo nad njihovim zasebnim življenjem (ZD 1897, št. 9, 69–70).

¹¹ Škof Jeglič je bil v rednih stikih s slovenskimi izseljenskimi duhovniki po svetu (ZDA, Nemčija, Egipt) in se je osebno zelo zanimal za življenje slovenskih izseljencev. Vedno se je želel seznaniti z družbenim okoljem, v katerem so delovali slovenski duhovniki, kar je razvidno v njegovih dnevniških zapisih (Kolar 2016, 146). Misijonsko delo slovenskih frančiškanov med izseljenci v Egiptu je bilo sad Jegličevega posredovanja, saj so frančiškani to odgovornost sprejeli po njegovem prizadevanju. P. Kazimir Zakrajšek, ki je sam deloval v ZDA, je Jegliča označil za skrbnega in ljubečega očeta slovenskih izseljencev (Zakrajšek 1939, 176; 178).

in Sveto Goro, kjer se je priporočil Mariji. V Ljubljani je obiskal škofa Jegliča, ki je Snojev misijon pospremil z darovi duhovnikov. V Gorici je obiskal kardinala Missia, ki ga je nekoč posvetil v mašnika (AM 1941, št. 2, 7). P. Benigen se je v Aleksandrijo odpravil po veliki noči 1901;¹² o tem je poročal *Slovenec* in svoj zapis sklenil z besedami: »S tem se izpolni gorka želja aleksandrijskih Slovencev. Bog blagoslovi delo požrtvovalnega g. Snoja!« (S 1901, št. 76, 2) V Aleksandrijo je prispel 15. aprila in pri sv. Katarini postal izseljenski misijonar in duhovnik za avstrijske državljane, ki so bili predvsem Slovenci oziroma Slovenke. Oskrboval je tudi manjšo skupino Hrvatov (GKSJ 1940, št. 53, 4).

4. Delovanje v Egiptu

Snojevi avtobiografski zapiski, ki jih je po njegovem pripovedovanju sestavil p. Aleksander Urankar, so bili proti koncu Snojevega življenja v dvanajstih delih objavljeni v mesečniku *Ave Maria*. Ti zapiski so neprecenljiv vir za predstavitev Snojevega delovanja v Egiptu; Snoj pojasni marsikateri dogodek z osebnega gledišča. P. Benigen je v starejših letih veljal za živahnega pripovedovalca svojih spominov.¹³ (AM 1940, št. 12, 23)

Snoj se je v Aleksandrijo odpravil aprila 1901 z ladjo iz Trsta. Potne stroške mu je plačala rimska Kongregacija za širjenje vere, ki je oskrbovala misijonarje. V Aleksandriji se je naselil v samostanu sv. Katarine, v katerem je tedaj živel 28 redovnikov, ki so delovali v veliki župniji s 40 000 verniki najrazličnejših narodnosti. V samostanu so govorili italijanski jezik, ki ga je p. Benigen že obvladal, saj so se ga zaradi potreb nekaterih postojank naučili vsi frančiškani v slovenski provinci. Kmalu po prihodu v Aleksandrijo se je oglasil pri namestniku tamkajšnjega škofa, apostolskega vikarja,¹⁴ se mu predstavil in ga prosil za pravico spovedovanja na področju škofove jurisdikcije.¹⁵ Dobil je službo kurata za slovensko naselbino.¹⁶ Služba duhovnega voditelja vernikov posamezne narodnosti je bila v župniji sv. Katarine zaradi mnogih priseljencev pogosta, v Snojevem času je bilo šest kuratov za različne narodnosti. Snoj je z začetkom službe uradno nasledil prejšnjega sloven-

¹² Velikonočna nedelja je bila 7. aprila 1901.

¹³ Ena od Snojevih pripovedi pravi, da je svojo novo službo v Egiptu vzel zelo resno in si je že pred odhodom pustil rasti brado, ker se je zavedal, da Arabci spoštujejo le moža z dolgo brado (AM 1941, št. 2, 7). P. Engelbert (Jožef) Pollak, ki je leta 1903 z nekaj kolegi potoval v Egipt, se je srečanja s p. Benignom spominjal takole: »Pred samostanom zapazim meniha z dolgo častitljivo brado, pogledam ga bolje, ter spoznam p. Benigna, tovariša pa, zlasti njegov nekdanji sošolec nikakor ni mogel verjeti, da bi bil ta tolikanj bradati mož pater Benigen.« (Pollak 1911a, 7)

¹⁴ Za katoliške kristjane latinskega obreda v Egiptu je bil leta 1839 ustanovljen apostolski vikariat v Aleksandriji, ki je nadomestil večstoletno frančiškansko prefekturo v Spodnjem Egiptu in deluje še danes (Van Zeelst 1991, 1123). Apostolski vikarji so bili do današnjega dne, razen enega, vedno frančiškani.

¹⁵ Aleksandrijski škof latinskega obreda je imel hišo blizu frančiškanskega samostana, ni pa imel svoje stolne cerkve. Samostanska cerkev sv. Katarine je bila hkrati tudi škofijska cerkev (Pollak 1911b, 7). Ista cerkev je tudi danes sedež apostolskega vikariata v Aleksandriji, kjer domuje škof.

¹⁶ Slovenci so bili v Snojevem času evidentirani kot avstrijski ali (v redkih primerih) slovenski migranti. Glede na narodnostno mešane poroke so zlasti nekatere Slovenke sprejele egiptovsko narodnost.

skega kurata Ranta. Snój je deloval v samostanu in župniji sv. Katarine, v postojanki, ki jo je upravljala Kustodija Svete dežele, zato je bil njegov višji redovni predstojnik jeruzalemski kustos (AM 1941, št. 6, 19).¹⁷ Pri svojem misijonskem delu pa je bil kot apostolski misijonar hkrati pokoren predstojniku Kongregacije za širjenje vere v Rimu, ki je podpirala misijonarje (AM 1941, št. 8, 2). Snój je torej svoje misijonsko delo opravljal v frančiškanski kustodiji.

Snojevo plodno pastoralno in organizacijsko delovanje v Aleksandriji in v Kairu, ki ga predstavljamo v nadaljevanju, je v marsičem povezal Slovence v Egiptu in uredilo njihovo življenje v tujini, da je moglo kljubovati preizkušnjam. Prva slovenska frančiškana v Egiptu, patra Rant in Snój, sta postavila temelj pastoralnemu in narodnobuditeljskemu delu med izseljenci (Kolar 1991, 294).

4.1 V Aleksandriji

4.1.1 Pastoralno delo

Snoj je v Aleksandriji kot slovenski kurat opravljal redno pastoralno delo, ki je obsegalo različna področja, to je: pastoralno delo v ožjem (deljenje zakramentov, spodbujanje verskega življenja z duhovnimi vajami in z ljudskimi misijoni) in v širšem pomenu (skrb za slovenska dekleta, naročanje verskega tiska).

Slovenske izseljence je po prihodu v Aleksandrijo prvič pozdravil v nedeljo ob 3. uri popoldne pri sveti maši v župnijski cerkvi sv. Katarine. Med njimi je spet zazvenela božja beseda v domačem jeziku s slovensko pridigo (VCB 1901, št. 6, 93). A slovenska skupnost tedaj ni imela svoje tako imenovane kolonialne maše,¹⁸ kakor so jih imeli priseljenci večjih narodov, saj je bila cerkev zasedena z velikim številom maš. O tem so Slovenci poročali v svojem pismu škofu Jegliču že pred Snojevim prihodom. V šestletnem delovanju Huberta Ranta jim ni uspelo pridobiti posebnega termina za slovensko mašo,¹⁹ saj sta aleksandrijski škof in frančiškanski kustos menila, »da ni časa v to ter da si sledijo kolonijalne maše nedeljske že preveč tesno in skoro teatralično« (LŠL 1901, št. 1, 13). Slovenci so se zato zbirali pri maši ob nedeljah popoldne, ko je bila cerkev zasedena še z drugimi obredi. Snój se je svojega prvega pozdrava pri popoldanski maši spominjal takole:

»Toda že ta prvi pozdrav je vzbudil v meni skrb, kako bo s temi našimi slovenskimi bogoslužji. V čudnih okoliščinah se je vršilo to naše bogoslužje. Med mojo pridigo so patri molili svoj kor za altarjem, že to me je zelo motilo. Pa to ni bilo vse. Med pridigo so imeli v cerkvi krščevanje in poroko. Krt je bil tam slovesen dogodek, to nista prišla samo botra. Vse sorodstvo je bilo v cerkvi poleg števila prijateljev, ki je časih štelo kar nad sto glav.

¹⁷ Glede na pregledane dostopne vire, ki jih uporabljamo v tem prispevku, lahko trdimo, da je p. Benigen Snój ostal član kranjske province sv. Križa in ni vstopil v drugo provinco.

¹⁸ Slovenci niso imeli samostojnega termina za svoje bogoslužje, ampak so se zbirali med še drugimi sočasnimi obredi v cerkvi.

¹⁹ Z izrazom »slovenska maša« označujemo latinsko bogoslužje s slovenskimi berili oziroma slovenskim nagovorom (pridigo).

Poroka je pa bila navadno take sorte kot je pri nas, polno vršečih in ropotajočih gledalcev. To je bil tak dirindaj v cerkvi, da sem komaj govoril, trdo in visoko sem moral pritisniti svoj glas, da me je sploh kdo čul, potem pa ta raztresenost, ki so jih te slovesnosti v cerkvi zbudile. Kričanje novorojenčkov, poljubljanje poročencev pred altarjem, kako so sploh mogli poslušavci slediti mojim besedam?» (AM 1941, št. 3, 6)

Zaradi takšnih razmer je bila ena od glavnih potreb slovenskih izseljencev gradnja slovenske cerkve sv. Cirila in Metoda (S 1901, št. 79, 6). Želja Slovencev je bila tudi ustanovitev slovenske župnije (Pečnik 1901, 55). Načrt o zidanju cerkve je bil uresničljiv zaradi splošnega mnjenja obeh tamkajšnjih cerkvenih dostojanstvenikov, škofa in kustosa, da naj posamezne kolonije sezidajo svoje cerkve in kapele. Slovensko zamisel je podprl tudi škof Jeglič, ki je zbiranje sredstev priporočil svojih duhovnikom (LŠL 1901, št. 1, 13). Gradnjo cerkve je denarno podprl tudi kardinal Missia, ki ga je Snoj obiskal tik pred odhodom v Egipt. Trije Slovenci so že pred njegovim prihodom kupili zemljišče za cerkev, ki ni bilo daleč od samostana sv. Katarine. Snoj se je z željo po gradnji cerkve kmalu obrnil na kustosa v Sveti deželi, ki je odločitev o nadaljnjih dogovorih predal aleksandrijskemu škofu. Od leta 1896 do smrti 1904 je bil aleksandrijski nadškof in apostolski delegat v Egiptu Gaudenzio (Gavdencij) Bonfigli, nekdanji kustos Svete dežele.²⁰ P. Benigen se spominja: »Ko sem bil nekega dne radi drugih opravkov pri nadškofu, mi je rekel, da dokler bo on nadškof, ne bo slovenske cerkve v Aleksandriji. Nobene besede mu nisem na to odgovoril vedoč, da je brezvspešen vsak trud in napor ter sva govorila o drugih zadevah.« (AM 1941, št. 6, 19) Slovenci torej niso dobili privoljenja cerkvene oblasti in tudi ne gradbenega dovoljenja za gradnjo slovenske cerkve, zato tudi nikoli niso prišli do svoje župnije.²¹ (Makuc 2006, 40) Slovenci so kupljeno parcelo pozneje prodali.

Sočasno s prizadevanji za gradnjo slovenske cerkve je Snoj posredoval v zvezi z ureditvijo možnosti za slovensko mašo v cerkvi sv. Katarine. Želel je pridobiti nov čas nedeljskega bogoslužja. Odločno je nastopil pri odgovornih za »pravico slovenskega naroda« (AM 1941, št. 5, 4). V spominih je zapisal: »Moral sem nastopiti energično pri merodajnih glavah, kjer sem tudi zagrozil, da se takoj povrnem v domovino, da so nam dovolili spremeniti čas bogoslužja za Slovence.« (AM 1941, št. 3, 6–7) Slovenci so se po Snojevem prihodu le nekaj nedelj pri maši še zbirali ob 3. uri popoldne. Kmalu se je pritožil pri novem gvardijanu, Grku, ki je o zadevi govoril z nadškofom Bonfiglijem. Gvardijan je Snoju že čez nekaj dni sporočil škofovo odločitev, da slovenskemu kuratu Snoju dovoljuje spremeniti čas bogoslužja. Snoj sklene: »Videl sem, da pri Italijanih največ izda odločen pa miren nastop. Ni jim šlo v glavo, zakaj ta sprememba za Slovence.« (AM 1941, št. 5, 5) Od tedaj da-

²⁰ Apostolski delegat je papežev predstavnik na področju krajevene Cerkve v državi, ki nima uradnih diplomatskih stikov s Svetim sedežem. Delegate je v misijonske države navadno pošiljala rimska Kongregacija za širjenje vere (Cerretti 1910).

²¹ Slovenci so poleg cerkve nameravali zgraditi tudi majhno slovensko bolnišnico, a jim na koncu ni uspelo uresničiti zastavljenega načrta. Zato pa so bili pozneje uspešni pri ustanovitvi slovenske knjižnice in šole (Makuc 2006, 40; Kolar 2018, 148–149).

Ije so imeli Slovenci ob nedeljah in zapovedanih praznikih kljub natrpanemu urniku bogoslužje ob 7. uri zjutraj, ko so si maše sledile na pol ure.²² Snoj je maševal pri oltarju sv. Frančiška (AM 1941, št. 3, 7). Škof Bonfigli je torej zavrnil gradnjo slovenske cerkve, a rešil težavo z ureditvijo enakopravne kolonialne maše za Slovence pri sv. Katarini. Od tedaj dalje so se Slovenci po Snojevi zaslugi ob nedeljah zbirali dopoldne v cerkvi, popoldne ob 3. uri pa v kapeli pri nemških sestrah sv. Karla Boromejskega (boromejke), kjer so poslušali nagovor, molili litanije in preljeli blagoslov (AM 1941, št. 5, 5). V postnem času so imeli v cerkvi sv. Katarine vselej teden dni duhovne vaje (Snoj 1905, 47).

Ob Snojevem prihodu v Aleksandrijo je imela slovenska skupnost tudi načrt o ustanovitvi knjižnice (S 1901, št. 79, 6). Slovensko čitalnico so uspešno odprli 11. maja 1902. Priprave glede ustanovitve je vodilo društvo Slovenska palma ob Nilu, ki je dobilo svoje prostore v novi čitalnici. Čitalnica je postala kulturno središče Slovencev v Aleksandriji (S 1902, št. 111, 3). Pri organizaciji knjižnice je sodeloval tudi p. Benigen, ki je kmalu po začetku delovanja v Aleksandriji v časopisnih objavah začel prositi Slovence v domovini za darovanje knjig. Mesec dni po prihodu v Egipt, 25. maja 1901, se je v *Slovincu* (S 1901, št. 122, 3) že zahvalil za dva zaboja knjig (79 kg), ki ju je prejel iz Ljubljane. Slovence je prosil: »Prosim pa nadalje, kdor lahko pogreši kako še rabno knjigo, posebno nabožne vsebine, naj jo daruje Slovincem v Aleksandriji.« Darovalci so knjige oddali na porti frančiškanskega samostana v Ljubljani. Izseljenci v Egiptu so že leta pred Snojevim prihodom prejeli revijo *Domoljub* in knjige Mohorjeve zbirke (Kolar 2018, 149). Leta 1896 je knjige Mohorjeve družbe v Aleksandriji prejemale 206 naročnikov, v Kairu pa leta 1898 le 19 (Jagodic 1967, 208). Snoj je kot član in zastopnik Družbe sv. Mohorja nadalje skrbel za dobavo in širjenje Mohorjevih knjig v Egiptu (KDM 1901, 129). Slovenska skupnost je iz ZDA prejemale časopis *Amerikanski Slovenec* (AM 1941, št. 5, 5). P. Benigen je uredil, da so leta 1903 v Egipt iz Ljubljane začeli pošiljati tudi revijo *Bogoljub* (B 1903, št. 2, 16). Julija je pisal iz Aleksandrije: »Dragi »Bogoljub«, dobro znan celo v Afriki, kjer nas vspodbujaš za vse dobro ...« (B 1903, št. 14, 110) Domačo javnost je pogosto obveščal o življenju Slovencev v Egiptu in skrbel za ohranjanje spomina na izseljence in za pomoč pri ohranjanju njihove narodne in verske zavesti.

Zelo se je zavzemal za slovenska dekleta in zanje skrbel že od njihovega vstopa v Egipt. Vsak ponedeljek zjutraj je v aleksandrijsko pristanišče prispel parnik iz Trsta z novimi Slovenkami, ki so v egiptovskih mestih iskale službo. Uslužbenec avstrijskega konzulata je takoj pobral potne liste tistih, ki so ostale v Aleksandriji, nato so se v samostanu oglasile pri p. Benignu, ki jih je seznanil s potrebnimi navodili in nasveti za življenje v tujem mestu. Snoj je želel natančno vedeti, koliko Slovenk je vsak teden prišlo v Aleksandrijo, zato je na konzulatu na podlagi potnih listov izpisal njihova imena (AM 1941, št. 4, 8). Za to je imel posebno dovoljenje avstrijskega konzula v Aleksandriji, ki je Snoju v pismu z dne 24. julija 1905 potrdil pravico do vpogleda v potne liste deklet v cesarsko-kraljevi (c.-kr.) pisarni avstrij-

²² Slovenci so imeli v letnem času bogoslužje ob 6. uri zjutraj (B 1903, št. 14, 110).

skega konzulata vsak torek, dan po njihovem prihodu (NŠAL, Konzulov dopis p. Snoju 1905). *Bogoljub* (B 1904, št. 21, 330) je v posebnem dopisu dal usmeritve Slovenkam, ki so odhajale v tujino. Pred odhodom jim priporoča obisk v Društvu sv. Marte v Ljubljani za brezplačno pojasnilo. Dekletom, ki so bila namenjena v Aleksandrijo, je bilo naročeno, naj ob prihodu takoj obišejo tamkajšnjega slovenskega duhovnika p. Benigna Snoja, ki je v začetku leta 1905 prevzel vodenje zaupništva Družbe sv. Rafaela v Aleksandriji, karitativne organizacije za socialno pomoč in ohranitev verske in narodne pripadnosti izseljencev.²³ (S 1905, št. 29, 3)

Snoj je za Slovence v Aleksandriji vsako leto organiziral razne pobožnosti. Zna ni so ljudski misijoni, ki jih je navadno prirejal v postu in so trajali teden dni. Za Slovence je bil določen kvaterni teden (Snoj 1905, 47). Med misijonom je imel Snój v cerkvi vsak večer enourni nagovor. Obisk mnogih izseljenskih Slovenk je bil vselej dober, veliko ljudi je prišlo k spovedi in obhajilu, v cerkvi sv. Katarine se je razlegala slovenska pesem. V prvem letu svojega delovanja v Egiptu je slovenski misijon opravil že v adventnem času 1901, saj je želel tako vzpostaviti stik s številno slovensko skupnostjo (Kolar 2018, 151). Misijon je najprej priredil v Kairu (od 8. do 15. december), v tednu pred božičem pa še v Aleksandriji (od 15. do 22. december) (D 1902, št. 3, 48). Leta 1905 je bil postni misijon med 12. in 19. marcem v Aleksandriji. Snoju sta pri spovedovanju pomagala p. Luka Terzić, hrvaški kurat, ki je deloval v Kairu, in duhovnik Ignacij Striskiĉ. Med slovensko mašo ob 7. uri je na koru v domaĉem jeziku prepevala slovenska mladina, to je ljudi navdalo z domovinskimi ĉustvi (B 1905, št. 7, 109; S 1905, št. 79, 4). Leta 1906 so Slovenci konĉali misijon na drugo postno nedeljo. V spovednici sta poleg Snoja spovedovala gostujoĉi p. Engelbert Pollak iz Kamnika, ki je Snoju pomagal na misijonu v Aleksandriji in nato še Terziĉu v Kairu, in koroški ĉupnik Jurij Trunk, ki se je veĉ mesecev zdravil v Egiptu. Slovenske pevke je vodila in na harmoniju spremljala Katarina Klemenĉiĉ. Misijon je dvignil ugled slovenske naselbine. Zadnji dan so ĉlanice društva Kršĉanska zveza Slovenk v dvorani sester boromejk priredile gledališko predstavo (AM 1941, št. 4, 8; D 1906, št. 14, 219; B 1906, št. 5, 156).

Poleg ljudskih misijonov so Slovenci v Egiptu slovesno praznovali god slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda. Ob njunem ĉešĉenju, ki je višek doseglo v izteku 19. stoletja, je slovenski narod krepil svojo narodno, etniĉno, versko ter jezikovno samozavest (Orožen 2013, 102–103). Dne 5. julija 1903 so v Aleksandriji pod Snojevim vodstvom že desetiĉ obhajali praznik slovanskih apostolov. Slovenke so namreĉ že leta 1894 prosile tedanjega hrvaškega duhovnika p. Goluboviĉa za slovesno mašo ob njunem godu in tedaj se je ta dan redno praznoval. Obiĉaj je najprej nadaljeval Rant, za njim pa Snój, ki je leta 1903 slovesnost vodil že tretjiĉ.

²³ Rafaelova druĉba je bila cerkvena bratovšĉina za varstvo izseljencev, izvirno ustanovljena na Dunaju, na Slovenskem pa je od 1903 dalje delovala tudi v Ljubljani in prek njenih zastopnikov v veĉjih (evropskih) pristanišĉih (Kolar 2002, 159). Do leta 1913 so se postopno ustanovljale še podruĉnice v Trstu, Gorici in Mariboru, ki so delovale le do prve svetovne vojne. Snój je Slovencem v domovini poroĉal, da je septembra 1907 zaĉel v Aleksandriji delovati odsek Druĉbe sv. Rafaela. Od tedaj dalje sta dve poroĉeni Slovenki ob prihodu parnika iz Trsta vsak ponedeljek priĉakali prihajajoĉa slovenska dekleta, da bi jih obvarovali pred nevarnimi ponudbami. Dekleta so ju spoznala po svetinjici društva Kršĉanska zveza Slovenk, ki ga je ustanovil p. Benigen Snój (B 1907, št. 11, 337).

Pri maši so pele Slovenke pod vodstvom nemške šolske sestre Germane. Popoldne je bila na vrtu slovenskega trgovca veselica s predstavo, petjem, deklamacijami in z igrami na prostem (B 1903, št. 14, 110; D 1903, št. 15, 237).

Snoj je novembra 1907 poročal o praznovanju rožnovenske nedelje v cerkvi sv. Katarine, ki so ga oblikovali zlasti italijanski redovniki. V *Bogoljubu* (B 1907, št. 11, 337) opisuje veliko slavlje, ki je trajalo ves dan. Ob 7. uri je maševal tedanji aleksandrijski nadškof in apostolski vikar Aurelio (Avrelij) Briante (službo opravljal v letih 1904–1921), ob 10. uri posebni gostujoči italijanski pridigar p. Pacifik, popoldne ob 5. uri pa so ob udeležbi več tisoč vernikov prvič priredili procesijo s kipom rožnovenske Marije zunaj cerkve ob spremljavi godbe salezijancev in petja šolskih deklet italijanskih redovnic in drugih pevcev.

Med pastoralne dejavnosti p. Benigna v Aleksandriji sodi tudi vodenje romanj v Sveto deželo. Januarja 1903 je v Aleksandriji in Kairu spremljal p. Pollaka in s brate med obiskom Svete dežele (Pollak 1911c, 11), leta 1905 pa je po veliki noči vodil 37 slovenskih romarjev v Jeruzalem in njegovo okolico (B 1905, št. 10, 154). Med redno duhovniško delo se uvršča še navzočnost na raznih slovesnostih. Tako se je Snój že v začetku maja 1902 udeležil posvetitve nove koptske katoliške cerkve v Aleksandriji, ki jo je opravil koptski katoliški patriarh v navzočnosti aleksandrijskega nadškofa, drugih škofov in mnogih duhovnikov ter konzularnih uslužbencev, saj je bila cerkev zaradi cesarjeve denarne podpore pod avstrijskim pokroviteljstvom (S 1902, št. 111, 3).

4.1.2 Organizacijsko delo

Med Snojevo organizacijsko delo v Aleksandriji uvrščamo dejavnosti, s katerimi je povezal slovensko skupnost in okrepil njeno narodno istovetnost.²⁴ Sem sodijo predvsem njegovo društveno delovanje in napor za ustanovitev slovenske šole ter prihod slovenskih šolskih sester v Egipt.

Snoj je bil od leta 1901 dalje odbornik društva Slovenska palma ob Nilu, ki je začelo delovati leta 1898. To moško društvo, ki se je zavzemalo za prebujanje narodne zavesti in napredovanje narodnih, gmotnih in duhovnih koristi Slovencev, so ustanovili nekateri domoljubi okrog zdravnika Karla Pečnika.²⁵ Sedež društva se je skozi leta selil na različne lokacije, v času Snojevega sodelovanja so se odborniki pozimi dobivali dvakrat na mesec v samostanski dvorani sv. Katarine (Snoj 1905, 48). Društvo si je prizadevalo zgraditi slovensko cerkev in bolnišnico, a jim to na koncu ni uspelo. Vendar so bili Slovenci zelo uspešni v drugi zadevi – glede pridobitve zavetišča za brezposelne žene, ki ga je že leta 1897 snovalo društvo Sloga (ZD 1897, št. 9, 69). Ob petdesetletnici vladanja cesarja Franca Jožefa (1898) so avstrij-

²⁴ Narodna pripadnost je bila v Evropi na prelomu stoletja temeljna identifikacijska podlaga, za Slovence okrepljena zaradi strahu pred germanizacijo in zaradi tradicionalnih nacionalnih napetosti z Italijani v Avstrijskem primorju. Dosledna pripadnost svojemu narodu je postala »najvišji moralni imperativ« (Mlekuž 2016, 152).

²⁵ V znak njihove povezanosti z matično domovino so društveniki v Ljubljano vsako leto pošiljali palmove veje za obhajanje cvetne nedelje. Aprila 1905 je ljubljanski stolni kapitelj prejel dvanajst vej za stolne kanonike, ki so aleksandrijske palmove veje nosili na svečani procesiji (B 1905, št. 8, 123–124).

ski izseljenci zbrali neko vsoto denarja v dobrodušni namen. Slovenci so tedanjemu konzulu v Aleksandriji, Rudolfu Wodianerju Maglodu, predstavili potrebo po zavetišču za avstrijske gospodinjske pomočnice, ki bi jih ob prihoda ali med brezposelnostjo za nizko članarino oskrbel s stanovanjem, s hrano in z zdravniško pomočjo (Pečnik 1901, 55). Ker je cesar Franc Jožef zagotavljal poseben protektorat Judom in katoliškim Koptom v Egiptu, so ti za zavetišče v zahvalo prispevali svoj delež. Večino stroškov so pokrili bogati Judje in za to prejeli častna odlikovanja. V Aleksandriji je bil v naselju Moharram Bey ob morju tudi po Snojevem prizadevanju naposled zgrajen Azil Franca Jožefa. O položitvi temeljnega kamna za gradnjo avstrijskega azila je septembra 1906 poročal *Bogoljub* (B 1906, št. 9, 282). Čeprav je bil azil namenjen vsem državljankam Avstro-Ogrske, so njegovo ponudbo uživale le Slovenke, saj drugih izseljenk iz habsburške monarhije skoraj ni bilo. Direktorica azila, ki je deloval v okviru slovenske »palme«, je dekletom tudi pomagala najti službo (AM 1941, št. 4, 8). Odbor azila, ki so ga sestavljali skoraj sami avstrijski Judje, je njegovo oskrbo sprva zaupal svetni upravi, nato so ga vodile nemške sestre bormejke, med letoma 1912 in 1926 pa slovenske šolske sestre, dokler ni odbor prenehal vzdrževati poslopja in prodal hišo zavetišča, katero je ustanovila država, ki tedaj že dalj časa ni več obstajala. Sestre so azil nadaljevale v svoji organizaciji in njegovo delo razširile na skrb za ostarele (AM 1941, št. 9, 5).

Kljub zavzetemu delovanju društva Slovenska palma ob Nilu za blagor Slovencev so bili ti razkropljeni in nepovezani. Med seboj so se srečevali le v cerkvi. Zaradi pomanjkanja medsebojnih stikov so bile Slovenke izpostavljene »nevarnostim tujega mesta«:²⁶ delovnemu izkoriščanju, trgovanju z belim blagom, zavajanju v prostitucijo ipd. Mnogo deklet se je poročilo s tujci, ki so bili pogosto pripadniki drugih verstev ali Cerkva, to pa je vodilo v zanemarjanje slovenske istovetnosti.²⁷ Snoj je opazil potrebo po društvu, ki bi Slovincem zagotavljalo možnost verskega nauka in sproščenega druženja. Leta 1902 je ustanovil društvo Krščanska zveza Slovenk, ki je z verskim poučevanjem in z ohranjanjem slovenskih navad želelo zaščititi dekleta pred »propadom« v velikem mestu (Snoj 1905, 47). Skoraj dve leti so se zbirali vsako nedeljo popoldne v hiši Slovenca, prevajalca Jakoba Debelaka, nedaleč od cerkve sv. Katarine. Januarja 1904 so se zaradi naraščajočega obiska po Snojevem dogovoru s sestro prednico preselili v večji prostor pri nemških se-

²⁶ Odnos Cerkve na Slovenskem do množičnega izseljevanja na prelomu stoletja ni bil naklonjen ženskemu odhajanju v tuje dežele. Zgled miselnega nazora, ki se je uveljavil v katoliških krogih, je zapis duhovnika, nekdanjega frančiškana, p. Engelberta (Jožefa) Pollaka, ki je leta 1903 prvič obiskal Egipt: »V Aleksandrijo in Kairo zahajajo kaj rade služiti tudi naše Slovenke, in dobe, ker so marljive in delavne, prav lep zaslužek. Ker so pa nevarnosti tukaj mnogo večje in hujše, kakor drugje, se jih žalibog mnogo pogubi. Vboge neskušene sirote pridejo v Afriko z namenom, pošteno služiti si kruha; pa kaj ko pridejo zapeljivcem v roke, kateri jim preskrbe sicer kruha, morda celo dobrega kruha, toda s kakšnimi sredstvi in s kakšnimi pogojil! – Poštenje, nedolžnost, da, večkrat vera so v največji nevarnosti! Nenravnost v Egiptu grozno gospodari, zato pač marsikatera slovenska cvetka pade morda za večno zamorjena.« (Pollak 1911b, 7) Zdravnik K. Pečnik, tudi če zadržan do izseljevanja, se je na drugi strani zavzel za ugled egiptovskih mest in menil, da so ta manj nevarna od Trsta ali Gorice (Makuc 2006, 33; Mlekuž 2016, 149).

²⁷ Nenaklonjenost Cerkve ženskemu izseljevanju je bila v skladu s pogledom na vlogo ženske kot matere in skrbnice domače hiše. Njihov odhod je večkrat razdelil družino, saj je bila mati odsotna in ločena od otrok (Koprivec 2013, 25; 66). Po drugi strani pa so konfesionalno mešane poroke vodile v razkroj katoliške vere in slovenske zavesti.

strah boromejkah, pozneje so jih gostile slovenske šolske sestre. Vsako nedeljo ob 3. uri popoldne so imeli pri sestrah v kapeli bogoslužje (verouk in litanije), zatem pa je bilo v dvorani organizirano druženje. P. Benigen se je spominjal: »Kako rade so prihajale Slovenke v naš dom k sestram! Kolikokrat je katera rekla: cel teden mi je dolg čas, ako katero nedeljo ne morem priti v društvo.« (AM 1941, št. 5, 5) Snoj je Slovenkam priskrbel kraj, kjer so se lahko zbirale k prijateljskemu pogovoru in k prepevanju slovenskih pesmi ter so si v vročih dneh lahko privoščile sveže egiptovsko pivo. Vodenje društva za Slovenke je sčasoma postalo tako vsestransko in naporno delo, da je obsegalo polovico Snojevega duhovniškega dela: organizacija predstav,²⁸ načrtovanje romanj v Jeruzalem, urejanje članarin v Mohorjevi družbi, deljenje društvenih fotografij itd. Zato se je društvo organiziralo s posebnim odborom v zasedbi: voditelj, predsednica, tajnica, blagajničarka, odbornice (Snoj 1905, 48). Društvo je pomenilo središče življenja izseljenk.²⁹

Snojev največji organizacijski uspeh v Aleksandriji je bila ustanovitev slovenske ljudske šole, ki je začela delovati jeseni 1907. Slovenci so se več let pogosto obračali na svojega dušnega pastirja Snoja z zamislijo o slovenski šoli, kjer bi otroci izseljencev ohranjali materni jezik, ki je bil v kulturno mešanem okolju ogrožen. Snoj je idejo sprejel z velikim odobravanjem in je ob pomoči Slovenske palme ob Nilu več let pripravljaval ustanovitev šole. Že od leta 1902 dalje si je goreče prizadeval za prihod slovenskih šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja iz Maribora, ki bi poučevale v šoli in vodile azil za služkinje (Makuc 2006, 57; Kolar 1991, 282). V obeh cesarskih ustanovah, ki naj bi delovali znotraj enotnega zavoda, so odgovorni sprva vztrajali pri njenem državnem upravljanju oziroma izročitvi vodstva italijanskim redovnicam, ki so že delovale v Aleksandriji. Vendar je Snoj temu nasprotoval zaradi velike slovanske naselbine Slovencev in Hrvatov in zaradi njihovih potreb. Kako težko je pričakoval prihod šolskih sester, je razvidno iz njegovih poročil, objavljenih v *Bogoljubu*. Julija 1903 (B 1903, št. 14, 110) izrazi potrtost zaradi pomanjkanja lastnih prostorov slovenske skupnosti: »... nimamo do zdaj še nič svojega, treba je prositi za vse«. Nato sklene: »Koliko pomoč in podporo bi dobili s tem, da pridejo sem slovenske šolske sestre. Daj Bog, da se to kmalu zgodi!«. Aprila 1905 (B 1905, št. 7, 109) pisatelj teh vrstic že oznanja skorajšnji prihod slovenskih šolskih sester, ki so res prišle šele septembra 1908.

Slovenci in Hrvatje so se pri ustanavljanju šole srečali z raznimi ovirami. Domojlubi so aprila 1907 ustanovili šolski odbor, ki je pripravljaval njeno ustanovitev. P. Benigen je v župnijskem arhivu sv. Katarine izpisal imena slovenskih in hrvaških staršev in učencev, ki naj bi že jeseni obiskovali slovensko šolo. Njegova naloga je

²⁸ Krščanska zveza Slovenk je priredila mnogo predstav ob različnih priložnostih. Omenimo prvo slovensko predstavo, ki se je zgodila 17. maja 1903, ko so društvenice v čitalnici, kjer je bil sedež Slovenske palme ob Nilu, uprizorile komedijo *Zakleta soba* v gostilni »Pri zlati goski« (D 1903, št. 12, 190). Predstavo so imele tudi ob sklepu slovenskega misijona, ko so marca 1906 v dvorani sester boromejk zaigrale igro Sv. Neža (B 1906, št. 5, 156).

²⁹ Pomen Krščanske zveze Slovenk za ohranjanje narodne zavesti in povezanosti izseljenih Slovenk se je kazal na različne načine. Ob koncu leta 1904 je nenadoma umrla ena od prvih članic društva. Na njen pogreb v Aleksandriji, ki ga je vodil p. Benigen, je prišlo mnogo Slovenk – članic društva in nekaj Slovencev. P. Benigen je vse društvenice opogumil k »čednostnemu življenju« po zgledu pokojnice (B 1905, št. 4, 60).

bila tudi, pripeljati štiri šolske sestre iz Maribora do začetka šolskega leta. Vse dejavnosti so bile ohranjene v tajnosti, saj bi drugače lahko nasprotniki »v kali uničili vse naše načrte in vse naše delo za slovensko šolo« (AM 1941, št. 7, 13). Posebno avstrijski konzul madžarskega rodu, L. Gyoergey, je slovenski ideji močno nasprotoval (D 1907, št. 46, 725).

Snoj je poleti 1907 po šestih letih delovanja v Kustodiji Svete dežele prvič dobil dopust in se za dva meseca vrnil v domovino. Med počitnicami je v Mariboru obiskal šolske sestre in se na škofiji srečal s škofom Mihaelom Napotnikom in s kanonikom Mlakarjem, delegatom za šolske sestre, s katerim je govoril o potrebi po šolskih sestrah v Aleksandriji. Dobil je potrebno dovoljenje za njihov prihod. Zatem se je odpravil v rodno Zagorje ob Savi, kjer je na praznik sv. Rešnjega telesa in krvi vodil procesijo v domači župniji (D 1907, št. 24, 376). Že prejšnjega decembra je v Zagorju umrl njegov oče (D 1906, št. 51, 806). Snój se je konec avgusta vrnil v Egipt. Medtem so lepo napredovale priprave za slovensko šolo, in to je bila največja zasluga Benigna Snoja (D 1907, št. 31, 491). Šola je začela delovati 2. oktobra 1907 v najeti hiši, ki je bila pet minut oddaljena od samostana (B 1907, št. 10, 310). Vendar prvo leto sestre niso dobile dovoljenja avstrijskih oblasti za delo v šoli in se zato niso mogle naseliti v Egiptu. Tako je Snój za prvo leto, ko je prvi razred obiskovalo okrog trideset učencev, naprosil dve slovenski učiteljici za francoski in italijanski ter slovenski, hrvaški in nemški jezik, ki je bil uradni jezik šole.³⁰ Sam je v šoli poučeval verouk (B 1907, št. 11, 337; AM 1941, št. 8, 2). Glede težav s prihodom sester je pisal predstojniku Kongregacije za širjenje vere v Rimu. Čeprav ni dobil odgovora, so naslednje šolsko leto slovenske šolske sestre lahko prišle v Egipt in prevzele delo v šoli, začele pa so tudi delo v vrtcu.³¹ Zapis v kroniki šolskih sester za 5. september 1908 pravi: »Na večletno priganjanje preč. gospoda p. Benigna Snoja OFM je bilo po najskrbnejšem preiskovanju in povpraševanju našega prevzvišenega gospoda knezoškofa domenjena zadeva glede ustanovitve podružnice v Aleksandriji, Egipt. Sestre so prevzele vodenje vrtca, ljudske šole in šole za ročna dela za otroke slovenskih narodov.« (Kronika matrne hiše 2007, 136)

Delovanje šole so z mesečnimi prispevki denarno podpirali starši učencev (AM 1941, št. 7, 13). Slovenski organizatorji so za denarno pomoč pri delovanju šole v časopisnih objavah redno naprošali rojake v domovini. O pomenu šole in njenih potrebah je večkrat pisal tudi Snój, ki se je z urednikom *Bogoljuba* poleti 1907 dogovoril za sprejemanje prispevkov, ki jih je nato pošiljal v Egipt, v časniku pa so bili v vsaki številki objavljeni dobrotniki³² (B 1907, št. 8, 243). Prispevki so se na-

³⁰ V šoli so pozneje poučevali tudi arabski jezik.

³¹ Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja so leta 1908 odprle podružnico v Aleksandriji in prevzele delo v šoli in kmalu tudi azil. Že oktobra 1909 so od Kongregacije za redovnike dobile dovoljenje za odprtje postojanke še v Kairu, a so se tja zaradi nerešenih vprašanj glede materialnih in pravnih pogojev priselile šele novembra 1929, ko so v okviru tomajske province odprle novo podružnico (Kolar 2018, 160). Tudi v Kairu so organizirale azil in skrbele za ostarele in onemogle. Obe podružnici delujeta še danes in pripadata tržaški provinci šolskih sester.

³² Kljub temu da je slovenska skupnost v Aleksandriji za svoje potrebe potrebovala denarno pomoč iz matične domovine, je hvalevredno dejstvo, da so se Slovenke pod Snojevim vodstvom dobrodelno odzvale tudi v nasprotni smeri. Februarja 1906 je p. Benigen za pogorelec ob požaru v Ratečah na Go-

birali še skozi vse naslednje leto. P. Benigen je za dobrotnike vsak mesec opravil dve sveti maši, otroci pa so zanje molili v šoli (B 1908, št. 4, 128). Finančno podporo je šola vsako leto prejela tudi od avstrijske vlade na Dunaju, največ v prvem letu, zato je bila slovenska šola c.-kr. avstro-ogrska ustanova (D 1908, št. 21, 327; AM 1941, št. 8, 3). Po Snojevem odhodu iz Aleksandrije je odbor upravne zadeve poveril šolskim sestram. Pozneje se je šola večkrat preselila v različne stavbe, dokler ni bila ob začetku prve svetovne vojne ukinjena (AM 1941, št. 9, 5). Podobno je po vojni zamrlo slovensko društveno življenje (Jagodic 1967, 209).

4.2 V Kairu

Kakor že omenjeno, je v Kairu med Slovenci in Hrvati v obdobju 1902–1908 deloval hrvaški frančiškan p. Luka Terzić. Kritični dopis (D 1908, št. 15, 236) Slovenca, ki je delal v Kairu, je ob Terzičevem odhodu duhovniku očital premajhno skrb za vernike. Zaradi bolehanja je opravljal le svoje dolžnosti v cerkvi. Za Terzičem je v Kairo prišel mladi slovenski frančiškan p. Evgen Stanet,³³ ki je 2. marca 1908 najprej prispel v Aleksandrijo in med 8. in 15. marcem vodil postne duhovne vaje za tamkajšnje Slovence, zatem pa se je preselil v Kairo, kjer je nasledil Terzića. V Kairu je pri sv. Jožefu od 22. do 29. marca že vodil duhovne vaje za številno kairsko slovensko skupnost. Po veliki noči je nastopil svojo službo. Omenjeni vir (D 1908, št. 15, 236) piše o visokih pričakovanih slovenske skupnosti glede novega pastirja in pričuje o ugledu, ki ga je med izseljenci tedaj užival p. Benigen Snoj. Ob prihodu Staneta beremo: »Kaj več upamo od novodošlega č. o. Evgena Staneta iz Ljubljane. Od tega moža upamo, da bo posnemal vzgled slovenskega kolega č. g. B. v Aleksandriji ...« Stanet je ostal v Kairu do septembra 1909, ko je bil na njegovo mesto iz Aleksandrije prestavljen Snoj, sam pa se je preselil v Aleksandrijo.³⁴

Snoj je bil septembra 1909 premeščen v Kairo, kjer je nadaljeval delo Terzića in Staneta. Pred selitvijo v Kairo je krajši čas preživel v Jeruzalemu. Novica o Snojevem odhodu iz Aleksandrije je slovensko skupnost prizadela. V časopisu *Dolenjske novice* je bil objavljen dopis slovenske kolonije z dne 17. julija 1909. O svojem »nepozabnem dušnem pastirju« so med drugim zapisali: »Velepriljubljeni in velezaslužni pater Benigen bo težko nadomestljiv. Kdo jih našteje vse njegove zasluge v tujini za Boga in dom? Bil je nevstrašen in nevtrudljiv delavec kot duhoven in domoljub. Kot pravi oče je skrbel za tukajšnje Slovence.« (DN 1909, št. 31, 246) Snoj se je po dobrih osmih letih delovanja v Aleksandriji preselil v samostan pri novozgrajeni cerkvi sv. Jožefa, ki jo je zgradila Kustodija Svete dežele³⁵ (AM 1941, št. 10, 23). *Domoljub* je februarja 1910 poročal o uspešnih misijonskih dejavnostih

renjskem (septembra 1905) v domovino poslal denarno nabirko Slovenk v Aleksandriji v vrednosti 34 kron, 50 helerjev (S 1906, št. 46, 5).

³³ P. Evgena Staneta je za delo med slovenskimi izseljenci v Egiptu navdušil prav p. Benigen Snoj, ko je bil poleti 1907 na počitnicah v domovini (AM 1941, št. 9, 4).

³⁴ Stanet je leta 1914 znova prišel v Kairo in tam ostal do smrti februarja 1942. To pomeni, da je skoraj vse svoje (duhovniško) življenje preživel med izseljenci v Kairu (Makuc 2006, 79; Kolar 2018, 152).

³⁵ Pri samostanu sv. Jožefa je pred gradnjo nove cerkve stala kapela sv. Jožefa, kjer so že nekaj desetletij delovali frančiškani.

slovenske (kranjske) frančiškanske province sv. Križa tudi po zaslugi Snoja in Staneta, ki sta delovala med Slovenci v Egiptu (D 1910, št. 6, 94). Snój se je po sklepu svojega delovanja v Aleksandriji tja le še redkokdaj vrnil, njegove dejavnosti je prevzel Stanet (AM 1941, št. 9, 4).

4.2.1 Pastoralno delo

Snoj je redne pastoralne dejavnosti opravljal v cerkvi sv. Jožefa (župnija od decembra 1910 dalje), ki je pomenila središče katoliške skupnosti in so jo obiskovali lokalni katoličani in premožni turisti, ki so v egiptovsko prestolnico prihajali zlasti pozimi. Cerkev je bila s štirimi nedeljskimi bogoslužji v primerjavi s sv. Katarino v Aleksandriji manj zasedena. Slovenci so se ob nedeljah in praznikih zbirali ob 7. uri zjutraj. Snój je ob popoldnevih maševal tudi v kapeli bolnišnice blizu sv. Jožefa, ki so jo oskrbovale francoske usmiljenke sv. Vincencija Pavelskega (AM 1941, št. 10, 24). Pred veliko nočjo je vodil slovenske duhovne vaje, leta 1911 so bile pri sv. Jožefu za Slovenke organizirane od 19. do 26. marca. Na dobro obiskanih srečanjih so poslušale Snojeve nagovore in prepevale ob spremljavi harmonija (CVF 1911, št. 6, 180).

Snojevo pastoralno delo je obsegalo vodenje tretjega reda sv. Frančiška, ki je bil namenjen svetnim ljudem. Od februarja 1911 dalje so se članice tretjega reda zbiral pri sv. Jožefu vsako tretjo nedeljo v mesecu. Nagovori so bili v različnih jezikih. V tretji red, ki ga je Snój zelo priporočal, je že na začetku vstopilo mnogo Slovenk, zato je imel Snój slovenski nagovor že na prvem srečanju, drugače pa so se na posameznih srečanjih izmenjevali italijanski, slovenski, francoski in arabski govori. Snój je bil prepričan, da lahko članstvo v tretjem redu Slovenke obvaruje pred nevarnostmi in jim pomaga ohraniti versko življenje. Spodbujal je njihove starše v domovini, da bi svojim hčeram priporočili vstop v tretji red (CVF 1911, št. 4, 123–124).

Njegova glavna naloga je bila tudi, v Kairu skrbeti za slovensko skupnost, ki so jo sestavljala zlasti dekleta. V Kairu je tedaj živel okrog tisoč Slovenk (CVF 1911, št. 4, 124). Snojeva duhovniška skrb za Slovenke je posebej izražena v spisu *Slovenka v Egiptu* (Snój 1910, 269–275), objavljenem v glasilu CVF, ki vsebuje izčrpna navodila slovenskim izseljenkam. V besedilu, ki ga je napisal 1. julija 1910 v Kairu, Slovenke opominja na krščanske dolžnosti rednega obiskovanja nedeljskega bogoslužja, prejetja svetega obhajila in Marijinega češčenja, ki jih bodo obvarovale pred nesrečo. Hkrati s skrbjo za versko življenje opozarja na ohranjanje narodne zavesti, sviri pred nepremišljenim sklepanjem zakona z drugoverci in spodbuja k posvečevanju nedelje s počitkom in z udeleževanjem razvedrilnih srečanj v okviru obeh društev za Slovenke: v Aleksandriji je delovala Krščanska zveza Slovenk, v Kairu pa društvo sv. Cirila in Metoda. V drugem spisu poudari ugled Slovenk, ki so med delodajalci (premožne družine) veljale za poštene, pametne in zanesljive, zato so gospodarji v iskanju gospodinjskih pomočnic Snoja večkrat spraševali po tistih dekletih, »ki hodijo ob 7. k službi božji«³⁶ (CVF 1911, št. 6, 181).

³⁶ Snój je priznaval, da nekatere Slovenke v Egiptu dobro zaslužijo in tako pripomorejo k boljšemu življenju

Snoj je hotel imeti čim večji dušnopastirski nadzor nad življenjem Slovenk med njihovim bivanjem v Egiptu, zato si je prizadeval za sodelovanje med Rafaelovo družbo in c.-kr. konzulatom. Delo Rafaelove družbe v Egiptu sta usmerjala p. Benigen Snoj, slovenski dušni pastir v Kairu, in p. Evgen Stanet, slovenski kurat v Aleksandriji, ki sta 27. maja 1911 sestavila praktična navodila za njeno delovanje v Egiptu: vsaka Slovenka naj ob prihodu obišče slovenskega duhovnika v Aleksandriji ali Kairu in svoj obisk naj ponavlja na tri mesece oziroma ob vsakokratni spremembi delovnega mesta, v nasprotnem naj jih konzulat na duhovnikovo zahtevo pokliče na razgovor; nepoboljšljive Slovenke naj konzulat pošlje v domovino; svetna oblast v domovini naj ne pusti vrnitve v Egipt tistim Slovenkam, ki jih je konzulat poprej poslal domov (NŠAL, Konkretna navodila za vodstvo Rafaelove družbe v Egiptu 1911). Nadaljnji razvoj dogodkov ne potrjuje uresničitve njunih pričakovanj, saj so Slovenke v Egipt pogosto odhajale brez sodelovanja z Rafaelovo družbo, zato tudi niso nujno upoštevale njenih navodil. Večina jih je v Egipt odhajala v svoji lastni organizaciji in ob pomoči rojakinj, ki so tam že službovale (Makuc 2006, 65).

Tudi v Kairu je med Snojeve pastoralne dejavnosti sodilo spremljanje romarjev po Sveti deželi. V Kairu je pogosto sprejemal turiste in jih vodil do mestnih znamenitosti (AM 1941, št. 10, 24). Avgusta 1909 se je po odhodu iz Aleksandrije pridružil velikemu številu poljskih romarjev po Palestini in se tako že pripravljajal za vodenje slovenskega romanja, ki so ga načrtovali za naslednje leto (B 1909, št. 11, 340). Prvo vseslovensko romanje v Jeruzalem je pripravila ljubljanska škofija. Romanje je spodbudil in duhovno vodil škof Jeglič, pri vodenju in organizaciji sta se mu pridružila tudi urednik *Bogoljuba*, Janez Ev. Kalan in frančiškanski provincial p. Placid Fabiani (Jeruzalemski romar 1910, 102). Romanje je bilo javno objavljeno v postnem času 1910, uresničeno pa med 2. in 21. septembrom 1910 (Podberšič 2017, 64),³⁷ ko je nad petsto slovenskih romarjev s parnikom potovalo v Jafo in od tam v Jeruzalem³⁸. Med romarji je bilo osemdeset duhovnikov. Za večino slovenskih romarjev je romanje v Jeruzalem trajalo devet dni, manjša skupina pa je svoje bivanje v Sveti deželi pod vodstvom p. Benigna podaljšala z obiskom Galileje in Egipta.

P. Benigen, ki je »prihital iz vroče Kahire«, se je pridružil slovenskim romarjem že v Jafi, kjer jih je ob njihovem prihodu pričakal na obrežju in jih spremil v Jeruzalem. Romarje je poleg p. Benigna sprejel avstrijski konzul s Koroške, pa tudi predstavniki nekaterih redov in slovenski rojaki, ki so v Sveti deželi opravljali razne službe: dr. Martin Ehrlich,³⁹ rektor avstrijskega gostišča za romarje; dr. Janez Ev.

svoje domače družine, bodisi kot hčere ali žene. Vendar pri izseljenkem vprašanju zagovarja le začasno delo v Egiptu in nato vrnitev Slovenk v domovino, kjer naj sklenejo zakon, ter nasprotuje »nepotrebnemu in lahkomišelnemu izseljevanju« (CVF 1911, št. 6, 181).

³⁷ To obdobje je vključevalo pet dni potovanja v Sveto deželo in nazaj ter devet dni v Jeruzalemu.

³⁸ Pred romanjem je izšel kašipot z natančnim potopisom romanja in z navodili za romarje: Jeruzalemski romar 1910. Različna potopisa vseslovenskega romanja sta bila po njegovem koncu v več številkah predstavljena v publikacijah Vrtec (za leto 1911) in *Bogoljub* (v raznih številkah v letih 1910–12).

³⁹ Dr. Martin Ehrlich je bil starejši brat dr. Lamberta Ehrlicha, tedanjega profesorja v celovškem bogoslovju in poznejšega predavatelja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Zore, teolog, ki je leto dni študiral v Palestini; in br. Vilibald Belec, usmiljeni brat, ki je deloval v Nazaretu (B 1911, št. 3, 91; V 1911, št. 2, 25). Sprejem pričuje o pomembnosti vseslovenskega romanja. Po prihodu v Jeruzalem, 7. septembra 1910, so se romarji v procesiji odpravili proti cerkvi božjega groba, kjer jih je p. Benigen v slovenščini nagovoril v imenu frančiškanov, ki so delovali v Sveti deželi.⁴⁰ Za to nalogo ga je kot Slovenca v Jeruzalem poklicalo vodstvo Kustodije Svete dežele (AM 1941, št. 11, 24; B 1911, št. 4, 127). Po Snojevem gostiteljskem nagovoru je v imenu romarjev spregovoril tudi voditelj romanja, Janez Kalan (V 1911, št. 2, 26; B 1910, št. 11, 323–324). V naslednjih devetih dneh so si romarji ogledovali svete kraje v Jeruzalemu. Ko se je večina udeležencev po devetih dneh vrnila v domovino, je trinajst romarjev, zlasti duhovnikov, podaljšalo svoje bivanje v Sveti deželi. Ti vztrajni romarji so želeli obiskati še Galilejo, zato so jih v *Bogoljubu* hudomušno imenovali »možje Galilejci« (B 1911, št. 8, 271). Njihov vodnik je postal p. Benigen, ki jih je v naslednjih desetih dneh najprej vodil po Galileji, nato pa so potovali še v Egipt, kjer so preživeli pet dni. V Kairu jim je priskrbel prenočišče, jim razkazal znamenitosti starega Egipta in kraje krščanske zgodovine ter jih zadnji dan spremil v Aleksandrijo, kjer so sklenili potovanje. V Trst so prišli 4. oktobra (B 1912, št. 4, 124; B 1912, št. 5, 162).

4.2.2 Organizacijsko delo

Tudi Snojevo organizacijsko delovanje v Kairu je bilo v največji meri namenjeno oskrbi velikega števila slovenskih izseljenk. Poleg ožjega dušnopastirskega dela je organiziral in vodil njihovo društveno življenje. P. Benigen je bil ves čas svojega delovanja v Kairu (1909–1913) voditelj dekliškega Društva sv. Cirila in Metoda, ki je bilo ustanovljeno decembra 1908 v zavodu sv. Elizabete, vodila pa ga je Slovenka Elizabeta Mrak.⁴¹ Prvi voditelj društva je bil p. Stanet, za njim je vodenje novembra 1909 prevzel Snój in to delo opravljal do februarja 1913. Društvo je v času Snojevega vodstva enkrat zamenjalo kraj zbiranja. Ko se je Elizabeta Mrak preselila na Slovensko in prodala poslopje zavoda, je društvo maja 1911 dobilo nove prostore pri francoskih usmiljenih sestrach, kjer so imeli na voljo dvorano, oder in kapelo (Makuc 2006, 94–95). Društvo je bilo namenjeno povezovanju Slovenk in skrbi za njihovo versko in narodno pripadnost. Članice so imele knjižnico s slovenskim časopisjem in knjigami. K razvedrilu in verskim obredom so se zbirale ob nedeljah popoldne (Kolar 1991, 294). Društvenice so v cerkvi sv. Jožefa pri bogoslužju občasno sodelovale s petjem in v zbirni dvorani prirejale predstave, posebno igre s petjem (AM 1941, št. 10, 24). Vir poroča o predstavi novembra 1912, ki so se je udeležili avstrijski konzul Hohenwart s soprogo (oba sta bila dobrotnika avstrijskih izseljenk in dekliških društev), nekaj pomembnih Slovencev in okrog 150 Slovenk. Oder je bil okrašen s cesarjevo podobo in z avstrijsko zastavo. Voditelj

⁴⁰ Celotni Snojev romarski nagovor v božjem grobu je objavljen v: B 1910, št. 11, 321–323.

⁴¹ V Snojevem času v Kairu še ni bilo šolskih sester, po svojem prihodu (1929) pa so ustanovile azil v pomoč slovenskim dekletom. Da izseljenke niso bile povsem prepuščene same sebi, je zanje z osebno zagnanostjo skrbela Elizabeta Mrak s Kranjske, ki je v svoji veliki hiši v četrti Muski dajala prenočišča brezplačnim služkinjam. Bila je tudi zaslužna za ustanovitev društva sv. Cirila in Metoda. Snój jo je imenoval vrlo Slovenko, mater slovenskih deklet (AM 1941, št. 10, 24).

društva p. Benigen je nagovoril navzoče in napovedal deklamacije ter glavno igro in sklepne slovenske pesmi. Besedilo pravi: »Kdor pozna tukajšnje razmere Slovenk, bo cenil požrtvovalnost društvenic, ki se pri tako pičlem času, katerega imajo na razpolago, pri taki daljavi, katero imajo nekatere do društva ne vstrašijo nobenega truda, samo da pripomorejo k večji časti božji in koristi bližnjega.« (NČ 1912, št. 49, 6)

Društvo sv. Cirila in Metoda je maja 1911 v Kairu priredilo slovesni sprejem ljubljanskega knezoškofa Jegliča in nekdanjega slovenskega frančiškanskega provinciala, p. Placida Fabianija, ki sta predtem romala v Sveto deželo, nato pa obiskala slovenske rojake v Egiptu. Snój je v glasilu *CVF* objavil svoje poročilo srečanja (*CVF* 1911, št. 7, 217–219). Visoka gosta sta v prestolnico prispela 21. maja 1911 in se takoj srečala s Slovenci v dvorani pri francoskih usmiljenkah, kamor se je društvo prav tedaj preselelo. Zbralo se je več kakor sto Slovencev in Slovenk. Članice društva so na odru zapele pozdravno pesem, tajnica društva pa je gosta nagovorila s slovesnimi besedami in jima predstavila versko in narodno življenje izseljencev. Po »ljubeznivem« škofovem govoru sta gosta odšla v samostan sv. Jožefa. Na praznik Gospodovega vnebohoda, v četrtek, 25. maja, je Jeglič v cerkvi sv. Jožefa ob 7. uri maševal pri slovenski maši, nato pa sta oba gosta spovedovala med rojaki. Popoldne sta odpotovala v Aleksandrijo, kjer sta se srečala s slovenskimi šolskimi sestrami in se vrnila v domovino.

Le nekaj mesecev pred koncem svojega delovanja v Kairu je Snój sprejel še novo vodstveno službo. V pismu z dne 20. novembra 1912 v *Novem času* (NČ 1912, št. 49, 5–6) piše o novoustanovljenem gospejnem društvu za varstvo deklet v Kairu. To avstrijsko društvo je v sodelovanju z Rafaelovo družbo v Gorici skrbelo za delovno varnost deklet. Poslanstvo društva je bilo: sprejemanje deklet na glavni železniški postaji in posredovanje služb ter preprečevanje delovnega izkoriščanja pri »zgrabljivih volkovih« – delodajalcih, kamor so jih z lažnimi obljubami napotili razni posredovalci služb na kolodvoru. Odbor društva, ki so ga sestavljale avstrijske katoliške gospe na čelu s predsednico, konzulovo soprogo grofico Hohenwart, je bil odgovoren za njegovo organizacijsko upravljanje. P. Benigen Snój je po odločitvi apostolskega vikarja, nadškofa Avrelija Brianteja, prevzel duhovno vodstvo društva in svoje delo opravljal tri mesece.

5. Delovanje v Jeruzalemu

P. Benigen Snój je v Kairu ostal do začetka leta 1913, ko je nastopil novo službo v Jeruzalemu, kjer je v vodstvu Kustodije Svete dežele zasedel ugledni položaj svetovalca (diskreta) za Slované in Nemce.⁴² Snój je postal eden od štirih svetovalcev predstojnika kustodije, ki je bil tedaj p. Serafin Cimino (AM 1941, št. 12, 19; Lavrih 1998, 10).⁴³ *Domoljub* (D 1913, št. 8, 127) je 20. februarja 1913 poročal o Snoje-

⁴² Kustos Svete dežele je bil tedaj p. Serafino Cimino (Lavrih 1998, 10).

⁴³ Aprila 1913, ko je p. Benigen že opravljal službo diskreta, je vodstvo kustodije prevzel novi kustos, p. Honorat (B 1913, št. 4, 135).

vem sprejetju nove, visoke in častne službe. Isti časopis je nato 6. marca pisal o Snojevem odhodu v Jeruzalem, kjer je postal prvi slovenski svetovalec v kustodiji (D 1913, št. 10, 158).⁴⁴ Naselil se je v samostanu sv. Odrešenika, kjer je sedež vodstva kustodije. V čas Snojevega bivanja v Jeruzalemu sodita zapisa v časopisju. *Slovenec* (S 1913, št. 251, 13) je oktobra 1913 poročal o srečanju diskreta p. Snoja z graškim provincialom usmiljenih bratov, Ausgarjem Hoenigmannom, ki je v spremstvu prosekretarja p. Vaupotiča opravil vizitacijo malteškega hospica blizu Jeruzalema. Ob njunem odhodu se je v družbi konzulov in drugih veljakov od gostov poslovil na železniški postaji. *Novi čas* (NČ 1914, št. 18, 4) je aprila 1914 objavil pismo p. Benigna o smrti slovenske usmiljenke, boromejke Antonije Grm v Jeruzalemu. V besedilu je opisal pomen navzočnosti sester v Jeruzalemu in življenje ter pogreb pokojnice.

Snoj je bil jeseni 1914 obveščen o novi službi, ki ga je čakala v ZDA, kamor ga je že več let vabil p. Kazimir Zakrajšek. Svoje delo svetovalca v Jeruzalemu je opravljal do 14. novembra 1914, ko se je z vlakom odpeljal v Jafo, od tam pa 15. novembra s parnikom v Trst. Zaradi oteženih razmer, ki jih je povzročila prva svetovna vojna, parnik iz Jafe v Trst ni vozil prek Carigrada, po tedaj najbolj ekonomični poti, ampak prek Aleksandrije (AM 1941, št. 12, 20). Tako je Snój na svoji poti v domovino še zadnjič obšel Egipt, kjer je preživel mnogo plodnih duhovniških let. Pot domov je trajala skoraj tri tedne. V Ljubljano je prišel 5. decembra, a je ostal le nekaj mesecev. Aprila 1915 je iz Genove odplul v Boston in potem z vlakom prispel v New York, kjer je postal komisar slovenskih frančiškanov (AM 1938, št. 3, 12).

6. Sklep

P. Benigen Snój je s svojim pastoralnim in organizacijskim delom med Slovenci v Egiptu postavil temelje verskemu in narodnemu življenju naših izseljencev. V slovenski skupnosti je opravljal redno dušnopastirsko delo, ki ga je moral v mnogih pogledih šele organizirati in urediti možnosti za uspešno misijonarjenje med rojaki. V Aleksandriji je med drugim pri cerkvenih oblasteh pridobil dovoljenje in čas za slovensko bogoslužje po vzoru narodnih bogoslužij drugih narodnih skupnosti, vsako leto je prirejal tedenske postne duhovne vaje za Slovence in z verskim izobraževanjem skrbel za ohranjanje verskih navad in slovenskega jezika. Verjetno sta bila njegov največji organizacijski uspeh ustanovitev šole za slovenske otroke in prihod slovenskih šolskih sester, ki so tudi po njegovem odhodu iz Egipta s svojo navzočnostjo še dolgo ohranjale središčno vlogo v življenju slovenskih izseljencev. Poleg tega je bil zaslužen za poživitev slovenskega verskega in narodnega življenja v različnih društvih, ki so ob razvedrilu in kulturnih dejavnostih povezovala številne rojake. Pod njegovim vodstvom so društva razvila dejavnosti socialne oskrbe in so v svojih ustanovah zagotavljala zatočišče za mnoge brezposelne in onemogle Slovenke. S svojim pastoralnim in narodnobuditeljskim delom je posta-

⁴⁴ Snój je v Kairu nasledil slovenski frančiškan p. Adolf Čadež, ki je predtem služboval na Kostanjevici pri Gorici (D 1913, št. 10, 158). V Kairo je prišel že vsaj februarja 1913 (CVF 1913, št. 4, 123–124).

vil temelje nadaljnjemu delovanju med izseljenci v Egiptu in svojim naslednikom zapustil dobro razvito področje oskrbe slovenske naselbine. Snoja je delovanje »na Jutrovem« zaznamovalo za vse življenje, saj je še v starejših letih rad pripovedoval o svojem življenju v Sveti deželi, kjer si je želel tudi umreti (S 1942, št. 158, 2). Čeprav se mu želja ni uresničila, ostaja njegovo delo za rojake v Egiptu zapisano v trajen spomin slovenske izseljenske zgodovine.

Kratice

- AD** – *Ameriška domovina* (Cleveland).
AM – *Ave Maria* (Lemont).
B – *Bogoljub* (Ljubljana).
CVF – *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* (Gorica-Ljubljana).
D – *Domoljub* (Ljubljana).
DN – *Dolenjske novice* (Novo mesto).
GKSKJ – *Glasilo Kranjsko slovenske katoliške jednote* (Cleveland).
GN – *Glas naroda* (New York).
J – *Jugoslovan* (Ljubljana).
KDM – *Koledar Družbe sv. Mohorja* (Celovec).
LP – Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem (Novo mesto).
LŠL – Ljubljanski škofijski list (Ljubljana).
NČ – *Novi čas* (Gorica).
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
OFM – *Ordo fratrum minorum*.
S – *Slovenec* (Ljubljana).
SN – *Slovenski narod* (Ljubljana).
VCB – *Venec cerkvenih bratovščin* (Ljubljana).
V – *Vrtec* (Ljubljana).
ZD – *Zgodnja danica* (Ljubljana).

Reference

Arhivska vira

NŠAL, ŠAL V, Spisi V., fascikel 186, Rafaelova družba 1912–1945, Konzulov dopis p. Snoju, 24. julij 1905.

–, **Konkretna navodila za vodstvo Rafaelove družbe v Egiptu**, 27. maj 1911.

Časopisni viri

Ameriška domovina. 1942. Št. 113, P. Benigen Snoj umrl.

Ave Maria. 1938. Št. 3, P. Benigen Snoj O.F.M. v zlati serafinski zarji.

–. 1940. Št. 12, V zlatomašniški zarji.

–. 1941. Št. 1, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 2, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 3, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 4, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 5, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 6, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 7, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 8, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 9, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 10, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

- . 1941. Št. 11, Jubilant P. Benigen pripoveduje.
- . 1941. Št. 12, Jubilant P. Benigen pripoveduje.
- . 1942. Št. 1, Glasovi od Marije Pomagaj: Father Benigen.

Bogoljub. 1903. Št. 2, P. Benigen v Aleksandriji.

- . 1903. Št. 14, Iz Aleksandrije.
- . 1904. Št. 21, Slovenskim dekletom, ki gredo v tujino iskat službe!
- . 1905. Št. 4, Aleksandrija.
- . 1905. Št. 7, Misijoni med Slovenci.
- . 1905. Št. 10, Slovenci v Jeruzalemu.
- . 1906. Št. 5, Aleksandrija.
- . 1906. Št. 9, Aleksandrija.
- . 1907. Št. 8, Čujte in vzemite si k srcu te-le besede.
- . 1907. Št. 10, Slovenska šola v Aleksandriji.
- . 1907. Št. 11, Iz Aleksandrije.
- . 1908. Št. 4, Darovi.
- . 1909. Št. 11, Poljaki v sv. deželi.
- . 1910. Št. 11, Pozdrav romarjev v cerkvi božjega groba v Jeruzalemu.
- . 1911. Št. 3, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1911. Št. 4, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1911. Št. 8, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1912. Št. 4, V Galileji in Egiptu.
- . 1912. Št. 5, V Galileji in Egiptu.
- . 1913. Št. 4, Nov varuh Svete dežele.
- . 1932. Št. 1, Med pokojnimi.
- . 1942. Št. 9, Med naše velike može.

Cvetje z vrtov sv. Frančiška. 1911. Št. 4, Tretji red sv. Frančiška v Egiptu.

- . 1911. Št. 6, Iz Egipta.
- . 1911. Št. 7, Iz Kahire.
- . 1913. Št. 4, Iz dnevnika slovenskega dušnega pastirja v Kajiri.
- . 1942. Št. 7–8, P. Benigen Snoj O.F.M.

Dolenjske novice. 1909. Št. 31, Aleksandrija, Egipt.

Domoljub. 1902. Št. 3, Prvi slovenski sveti misijon v Egiptu.

- . 1903. Št. 12, Slovenska predstava v Afriki.
- . 1903. Št. 15, Praznik sv. Cirila in Metoda v Aleksandriji.
- . 1906. Št. 14, V Aleksandriji.
- . 1906. Št. 51, Zagorje ob Savi.
- . 1907. Št. 24, Zagorje ob Savi.
- . 1907. Št. 31, Aleksandrijski Slovenci.

–. 1907. Št. 46, Slovenska šola v Aleksandriji.

–. 1908. Št. 15, Kahira.

–. 1908. Št. 21, Slovenska šola v Aleksandriji.

–. 1910. Št. 6, Slovenski frančiškani.

–. 1913. Št. 8, Iz Kajire.

–. 1913. Št. 10, V Jeruzalem.

Glas naroda. 1940. Št. 249, P. Benigen Snoj nevarno bolan.

Jugoslovan. 1931. Št. 273, Pater Hubert Rant.

Glasilo Kranjsko slovenske katoliške jednote.

1940. Št. 53, Rev. P. Benigen Snoj – zlatomašnik.

Ljubljanski škofjski list. 1901. Št. 1, »Slovenska palma na Nilu«.

Novi čas. 1912. Št. 49, Iz Kahire.

–. 1914. Št. 18, Smrt slovenske usmiljenke v Jeruzalemu.

Slovenec. 1901. Št. 76, Aleksandrijski Slovenci dobe slovenskega duhovnika!

–. 1901. Št. 79, Za aleksandrijske Slovence.

–. 1901. Št. 122, Zahvala in prošnja.

–. 1902. Št. 111, Posvečevanje nove cerkve katoliških Koptov v Aleksandriji.

–. 1905. Št. 29, Novice iz Aleksandrije.

–. 1905. Št. 79, Iz Aleksandrije.

–. 1906. Št. 46, Darovi za pogorelce v Ratečah na Gorenjskem.

–. 1913. Št. 251, Pismo iz svete dežele.

–. 1942. Št. 158, P. Benigen Snoj O.F.M.

Slovenski narod. 1931. Št. 264, Pater Hubert Rant.

Venec cerkvenih bratovščin. 1901. Št. 3, Slovenci v Egiptu.

–. 1901. Št. 6, Slovenci v Egiptu.

Vrtec. 1911. Št. 2, Do Jordana in Nila.

Zgodnja danica. 1897. Št. 9, Iz Aleksandrije.

Druge reference

Cerretti, Bonaventure. 1910. Legate. V: *Catholic Encyclopedia*, Ur. Charles George Herbermann. Zv. 9. New York: Robert Appleton Company. <http://catholicencyclopedia.newadvent.com/cathen/09118a.htm> (pridobljeno 30. avgusta 2019).

Drnovšek, Marjan. 2001. Izseljenec: Življenjske zgodbe Slovencev po svetu. V: *Izseljenec: Življenjske zgodbe Slovencev po svetu*. Ur. Monika Kokalj Kočevar et al., 9–17. Ljubljana: Muzej novejšje zgodovine Slovenije.

Golia, Modest. 2013. Snoj, Benigen (1867–1942). Slovenska biografija. Znanstvenoraziskovalni

- center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi590914/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 16. avgusta 2019).
- Goličnik, Bernard.** 2009. Frančiškani v Egiptu v 20. stoletju. *Svetogorska Kraljica* 14, št. 2: 44.
- Jagodic, Vladislav.** 1967. Slovenci v Egiptu. *Slovenski izseljenski koledar 1968*, 206–209. Ljubljana: Slovenska izseljenska matica.
- Jeruzalemski romar: Kažipot ob I. slovenskem romanju v sveto deželo od 2.–21. septembra 1910.** 1910. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Cerkev in Slovenci po svetu. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 273–304. Ur. Metod Benedik. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 2016. Dnevnik škofa Jegliča — kot zgodovinski vir. *Bogoslovni vestnik* 76:143–151.
- — —. 2002. Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 62:157–173.
- — —. 2018. Šolske sestre med slovenskimi izseljenci v Egiptu. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 89:145–168.
- Koledar Družbe sv. Mohorja.** 1901. Koledar Družbe svetega Mohorja za navadno leto 1902. Celovec: Mohorjeva družba.
- Koncilija, Gabrijela.** 2008. *Ob stoletnici prihoda šolskih sester v Egipt: 1908–2008*. Trst: Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja.
- Koprivec, Daša.** 2013. *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*. Migracije 23; Migrantke 4. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kronika matrne hiše šolskih sester v Mariboru: 1864–1919, 1914–1922 in 1939–1941.** 2007. Ljubljana: Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja, Mariborska provinca.
- Lampe, Frančišek.** 1892. *Jeruzalemski romar: opisovanje svete dežele in svetih krajev*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Lavrih, Peter.** 1998. Pater Benigen Snoj v Sveti deželi. *Družina*, 9. avgust.
- Leček, Suzana.** 2002. Golubović, Jeronim. Hrvatski biografski leksikon. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. <http://hbl.lzmk.hr/clanak.aspx?id=7157> (pridobljeno 10. oktobra 2019).
- Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem.** 1901. Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem 1900/1901. Rudolfovo [Novo mesto]: Krajni šolski svet.
- Makuc, Dorica.** 2006. *Aleksandrinke*. 2. izd. Goriča: Goriška Mohorjeva družba.
- Mlekuž, Jernej.** 2016. Aleksandrinke kot nosilke časti narodne skupnosti v dopisu Karola Pečnika iz Egipta (1897). *Dve domovini/Two Homelands*, št. 43:143–156.
- Orožen, Martina.** 2013. Ciril–Metodiana 19. in 20. stoletja. *Edinost in dialog* 1 (68): 95–117.
- Pečnik, Karel.** 1901. Slovenci v Egiptu. V: *Koledar Družbe svetega Mohorja: za navadno leto 1902*, 51–57. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Podberšič, Renato, ml.** 2017. Sveta dežela, čarobna in vabljiva. *Zvon* 20, št. 3–4:63–69.
- Pollak, Jožef.** 1911a. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 8. september.
- — —. 1911b. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 15. september.
- — —. 1911c. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 29. september.
- Rant, Hubert.** 1894. Slovenski duhovnik v Aleksandriji. *Domoljub* 7, št. 20:239–240.
- Snoj, Benigen.** 1905. Aleksandrija in Slovenci. V: *Koledar Družbe sv. Mohorja: za leto 1906*, 43–49. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Šimac, Miha.** 2017. Ljubljansko semenišče med veliko vojno. *Bogoslovni vestnik* 77: 39–52.
- Škoro Babič, Aida, in Matevž Košir.** 2014. *Spomini Josipa Breznika od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne*. Viri 37. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Urvoy, Marie-Thérèse.** 2016. Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient. *Bogoslovni vestnik* 76: 101–127.
- Van Zeelst, Ladislaus.** 1991. Franciscans in Egypt. V: *The Coptic Encyclopedia*. Zv. 4, 1121–1124. Ur. Aziz S. Atiya. New York: Macmillan Publishing Company.
- Zakrajšek, Kazimir.** 1939. Nadškof dr. Jeglič in slovensko izseljenstvo. *Izseljenski vestnik* 9, št. 10–11:176–179.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,811—824

Besedilo prejeto/Received:01/2019; sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 72.033.4(444.1/.4)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Lah>

Ljubo Lah

Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje

Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation

Povzetek: Romanika je prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog, ki je pred približno tisoč leti preplaval domala vso sedanjo Evropo in se takrat razvil v vseh socialnih plasteh prebivalstva. Izhaja iz samostanske umetnosti. Samostani so bili v tistem času središča, iz katerih se je širila ne samo vera, temveč tudi znanje in vse upodabljajoče umetnosti. Burgundija je zagotovo eno od jeder, od koder se je širil prvi od velikih slogov evropske umetnosti; v Evropi velja za območje z največjo gostoto spomenikov romanskega izvora. Neposredne vplive romanskih principov gradnje je prek tujih mojstrov mogoče zaznati tudi na območju današnje Slovenije. Vsakoletne interdisciplinarne delavnice v organizaciji francoskega Mednarodnega centra za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P) omogočajo študentom arhitekture z različnih univerz po Evropi preučevanje in dokumentiranje romanske arhitekture v samem izvoru. Z izmerami in nedestruktivnimi analitskimi metodami ugotavljanja stavbnega razvoja dveh romanskih arhitektur iz naselij Chassenard in Ballore se je pod mentorskim vodstvom spoprijela tudi skupina študentov Fakultete za arhitekturo iz Ljubljane. V interdisciplinarni raziskavi so bile na novo identificirane sestavine romanskega izvora in opredeljeni poznejši posegi v obravnavana spomenika, to pa vse skupaj pomeni originalne in izvirne raziskovalne dosežke.

Ključne besede: romanska arhitektura, romanika, dokumentiranje, Burgundija, Chassenard, Ballore

Abstract: The Romanesque art is the first international pan-European artistic style that spread throughout entire Europe a thousand years ago and subsequently developed in all social layers of the population. It originates in monastic art. At that time, the monasteries were the centres of religion, knowledge as well as all performing arts. Burgundy is indisputably considered as one of the cores of this first great European artistic style and its expansion throughout Europe. Furthermore, the aforementioned French region is also renowned for having the highest density of Romanesque monuments. In Slovenia, the direct influ-

ence of the Romanesque construction principles can be perceived through the works of various foreign experts. The annual interdisciplinary workshops organised by the French International Centre for Cultural and Heritage Studies of Charolais-Brionnais region in Burgundy (Centre International d'Études des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – CEP) allow the architecture students from various universities throughout Europe to study and document the very essence of the Romanesque architecture. A group of students of the Faculty of Architecture, University of Ljubljana, also embarked on a project of measurements and non-destructive analytical methods to determine the building development of two Romanesque architectural projects in the communes of Chas-senard and Ballore under the adequate professional mentorship. The interdisciplinary study has managed to re-identify the components of the Romanesque origins as well as define the subsequent interventions in the two examined monuments, which together represent the original research achievements.

Keywords: Romanesque architecture, Romanesque art, recording, Burgundy, Chas-senard, Ballore

1. Romanika – prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog

V arhitekturni in umetnostni zgodovini velja romanika za umetnostni slog, ki se je v visokem srednjem veku izoblikoval v prvi četrtini 11. stoletja in je trajal do začetka 13. stoletja, v nekaterih predelih Evrope pa še do 14. stoletja. Kljub temu da je vsako obdobje težko časovno natančno omejiti, velja spoznanje, da je romanika prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog, ki je zajel domala vso Evropo in vse socialne plasti prebivalstva (Zadnikar 1982, 16). Romanika je izrazito sakralna in zlasti samostanska umetnost, ki je nastopila najprej v Franciji, od tam pa se je hitro širila v Španijo, Nemčijo, Anglijo in v Skandinavijo in se, v nekoliko bolj skromnem obsegu, uveljavila tudi v Italiji, zlasti v Lombardiji in v preostalih delih centralne Evrope (Toman 2010).

Romanika je čas ustanavljanja meniških redov (benediktinci, cistercijani, kartuzijani, grandmontinci ...) in čas, ko se krščanstvo v evropskih deželah intenzivno širi prek delovanja menihov, od katerih so bili nekateri tudi tako imenovani »potujoči umetniki«. V času romanske umetnosti je Cerkev prek mreže samostanov (terra monastica) in cerkva obvladovala dejansko vso Evropo. Samostani so bili v tistem času središča, iz katerih se je širila ne samo vera, temveč tudi znanje in celotna umetnost. Ob tem so bili samostani še centri gospodarske moči in središča dobro organiziranih in v veliki meri upravno neodvisnih skupnosti.

V različnih delih Evrope je romanika trajala različno dolgo, in čeprav so značilne regionalne razlike, je romanski slog na splošno sorazmerno enoten in z razpoznavnimi značilnostmi v gradnji in oblikovanju. Evidentno je romanika črpala zglede v antični arhitekturi (Marinko, Debevec 2008). Razvila je mogočen slog v arhitekturi cerkvenega stavbarstva in hkrati izpopolnila tehnologijo gradnje, ki je omogočala zidavo vse bolj čvrstih kamnitih stavb z relativno majhnimi okenskimi odprtini. Raz-

vila je tehniko uporabe polkrožnega loka, banjastega oboka, kupol in zidave dvoslojnih masivnih zidov. Tudi značilnosti in koncepti organizacije bogoslužnega prostora so v romaniki doživeli preoblikovanje in evolucijske spremembe (Debevec 1999, 33–37). Prav v Burgundiji, v sestavu samostana Cluny, je benediktinski red zgradil najbolj veličastno in razkošno baziliko – tako imenovano tretjo cerkev –, maior ecclesia (dograjena leta 1132), ki je bila še dolga stoletja po gradnji največja sakralna stavba krščanskega sveta, vse do nastanka bazilike sv. Petra v Rimu v 16. stoletju (Sartiaux 2010, 9, Watkins 1992, 102). Poleg svetovno znanih dosežkov romanske arhitekture – na primer iz Clunija, Vezelaya, Autuna, Paray-le-Moniale in iz Anzy-le-Duca – pomeni Burgundija eno od jeder, od koder se je širil prvi od velikih slogov evropske umetnosti. To se je zgodilo že v začetku 11. stoletja. Ob svetovno znanih kulturnih spomenikih iz obdobja romanike naletimo v Burgundiji še na mnoge podeželske cerkve, ki v sebi ohranjajo zasnove in številne arhitekturne člene iz navedenega obdobja (Reveyron, Nicolier, Guénot et al. 2010). »Gradbena dejavnost se ni omejevala le na velike in pomembne stavbe, s katerimi so posamezne dežele kar tekmovalle med seboj, kako bi druga drugo prekosile v veličastju teh velikih arhitektur, temveč da so v velikem številu začeli graditi manjše cerkve in kapele tudi na podeželju.« (Zadnikar 1982, 17). Območje južnega dela Burgundije – dežela Charolais Brionnais – je znano kot območje v celotni Evropi z največjo gostoto podeželskih cerkva romanskega izvora. V navedenem območju je prek sto lokacij te arhitekture (v pretežni meri podeželske cerkve) romanskega izvora. Nekatere so bolj ohranjene, druge pa že močno predelane in spremenjene s posegi iz poznejših obdobj. Še posebno usoden je bil zanje čas francoske revolucije, ko je marsikatera cerkev doživela nasilno destrukcijo ali celo požig. Nemalo posegov in sprememb bogoslužnega prostora so pozneje sprožili tudi ukrepi znotraj same Cerkve. Marsikdaj radikalne spremembe bogoslužnega prostora je povzročil drugi vatikanski koncil, ki jih v svojih zapisih, zlasti v slovenskem prostoru, obravnava Leon Debevec (Debevec 2004; 2013).

V Sloveniji romanske stavbne dediščine v primerljivem obsegu in primerljivi gostoti z Burgundijo, žal, ne premoremo. Na Slovenskem so romanske stavbe v poznejših obdobjih večinoma močno predelali, še bolj korenito, kakor se je to zgodilo v Franciji. Med vidnejše in bolj ohranjene spomenike iz te dobe sodijo, na primer, cerkev samostana v Stični, kapela na Malem gradu v Kamniku, pa tudi ostaline benediktinskega samostana v Gornjem gradu in Žička kartuzija. Poleg navedenih spomenikov se v slovenskem prostoru najde še precej ostankov sakralne, grajske in druge naselbinske dediščine iz predromanike in romanike. (Zadnikar 1970; 1982; 2001; Stopar 2017).

2. Dokumentiranje kot podlaga preučevanja, varstva in upravljanja stavbne dediščine

V mednarodni doktrini varstva stavbne dediščine že dolgo velja priporočilo, da je vselej podlaga načrtovanja posegov v dediščino najprej njeno natančno raziskovanje, dokumentiranje in vrednotenje njenega kulturnega pomena. Dokumenti-

ranje je v skladu z mednarodno opredelitvijo »zbiranje informacij, ki opisujejo fizično konfiguracijo, stanje in rabo spomenikov, skupin stavb in spomeniških območij v različnih obdobjih in je zelo pomemben del procesa ohranjanja spomenikov«. Poleg tega je dokumentiranje tudi »eden od glavnih razpoložljivih načinov osmišljanja, razumevanja definiranja in priznanja vrednot kulturne dediščine« (Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites, 1996). Dokumentiranje je nujno za boljše razumevanje kulturne dediščine, njenih vrednot in razvoja. Pomembno je tudi za spodbujanje javnega interesa in zaradi sodelovanja javnosti pri ohranjanju dediščine. Še večji pomen dobi poprejšnje dokumentiranje v povezavi z vzdrževanjem, upravljanjem in načrtovanjem posegov.

Podobno kakor se je v civilni sferi izoblikovala mednarodna doktrina varstva in ohranjanja kulturne dediščine, so tudi cerkvene oblasti razvile delovno metodo inventarizacije-katalogizacije, ki je po svojem bistvu podobna metodi umetnostno-zgodovinskih ved (Pismo o potrebnosti in nujnosti inventarizacije in katalogizacije kulturnih dobrin Cerkve 1999, 129–167). V dokumentu najdemo poudarek, da je »Cerkve med prvimi javnimi ustanovami, ki so z lastnimi predpisi uredile ustvarjanje, ohranjanje in vrednotenje umetnostne dediščine, postavljene v službo njenega poslanstva« (139). V nadaljevanju sta razložena ključna pojma: »Inventarizacija je temeljna spoznavna dejavnost. Zaradi sistema golega naštevanja zunanjih značilnosti, ki je njena sestavina, jo lahko opredelimo kot »popis« (register). Nasprotno pa katalogizacija presoja dobrino v njeni kompleksnosti in notranji namembnosti. Nastopa kot stanje bolj poglobljenega spoznavanja predmeta v njegovem kontekstu, pomenu in vrednosti.« (139)

Obstajajo številne vzporednice v metodah dela in v ciljih delovanja na področju ohranjanja kulturne dediščine med ustanovami civilne sfere in cerkvenih oblasti: »Predhodna zahteva za zaščito te ogromne dediščine je najprej zavzetost za spoznavanje njene pomembnosti. To je pogoj za nadaljnje posege in vsakovrstne dejavnosti, ki so naloga tako cerkvene kot tudi civilne oblasti, skladno z njihovimi pristojnostmi.« (131)

Za načrtovanje prenove povsem navadne stavbe velja priporočilo, da je koristno imeti pred načrtovanjem sprememb čim bolj izdelani posnetek obstoječega stanja in vsestransko analizirano stanje objekta. Še v večji meri to velja za posege v bogoslužne stavbe, ki so tudi pri nas v Sloveniji v pretežni meri evidentirane in razglašene za kulturno dediščino. O organiziranosti prenove in gradnje bogoslužnih stavb v Sloveniji je v svoji monografiji že pred leti ugotavljal stanje in o njem razpravljal Leon Debevec (1999). O samih metodah dokumentiranja in stavbnega raziskovanja obstaja v strokovnem svetu vrsta opisanih in priporočenih načinov dela (Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites, 1996, 2018, Friedman 2000, Noy 1995, Winterfeld 1998, Marino 1990). V Sloveniji je Peter Fister že pred desetletji vpeljal izjemno napreden in učinkovit pristop tako imenovanega enotnega topografiranja in dokumentiranja stavbne dediščine (Fister 1976, 159–193). Metoda dela, ki je izhajala iz takratnih priporočil UNESCO, je aktualna in uporabna še dandanes – tudi v dobi laserskih razdaljemerov, fotogrametrije, terestričnega laserskega skeniranja in splošne digitalizacije dokumen-

tacije. Pomen dokumentiranja, strukturnih analiz in izdelave ustrezne »tehnične dokumentacije« poudarja tudi Ivan Stopar (2017, 5–8), ki med drugim v uvodu svoje razprave o arhitekturi predromanike in romanike v Sloveniji opozarja na nezanesljivost dobršnega dela razpoložljive tehnične dokumentacije o spomenikih, ki jo hranijo naše institucije.

Študentje Fakultete za arhitekturo Univerze v Ljubljani se z osnovami dokumentiranja in izdelave arhitekturnih posnetkov seznanijo šele v četrtem letniku študija. Kot prihodnje arhitektke jih fakulteta med drugim usposablja tudi za sodelovanje v projektih prenove stavbnih spomenikov in druge stavbne dediščine. Delavnice v Franciji jim dajejo dodatno poglobljeno znanje in stik z mentorji ob skupnem delu na terenu. Hkrati se seznanjajo z načini dela, ki so uveljavljeni na drugih fakultetah v Evropi. Sodelovanje na delavnicah jim omogoča spoznavanje romanike iz samega njenega izvora.

3. Dve ravni varstva stavbne dediščine v Franciji

Kljub temu da je odnos do stavbnih spomenikov v Franciji relativno dobro razvit – in splošno gledano – na visoki ravni, je precejšen del nižje vrednotenih regionalnih spomenikov, ki niso nacionalne vrednosti, slabše varovanih in marsikateri od njih, tako kakor v Sloveniji, še brez osnovne dokumentacije. Za njihovo zaščito strokovno skrbijo tako imenovane regionalne uprave za zgodovinsko, arheološko in etnološko dediščino (Commission régionale du patrimoine historique, archeologique et ethnologique).

V Franciji se zelo občuti sistem dveh ravni varstva kulturnih spomenikov, ki je bil uveden leta 1985. Tisti spomeniki, ki so bili opredeljeni kot spomeniki nacionalnega pomena in so na seznamu francoskega ministrstva za kulturo, so praviloma bolje vzdrževani in je zanje na voljo več javnih finančnih sredstev. Za spomenike s seznamom tako imenovanega »dodatnega inventarja« pa vedno primanjkuje javnega denarja in so v izrazitem, depriviligiranem statusu v primerjavi z nacionalnimi spomeniki, za katere skrbi nacionalna komisija oziroma uprava za zgodovinske spomenike (Commission supérieure des monuments historiques). Lahko povlečemo vzporednico in ugotovimo, da je varstvo dediščine, ki je razvrščena oziroma vrednotena v nižje kategorije, zelo podobno kakor v Sloveniji. Nezadovoljstvo s pretirano centraliziranim sistemom varstva kulturne dediščine v Franciji je mogoče zaznati v vsakem pogovoru s strokovnjaki, ki delujejo na regionalni ravni.

Prav navedeni zapostavljeni romanski arhitekturni dediščini so namenjene interdisciplinarne delavnice v organizaciji francoskega Mednarodnega centra za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P). Preučevanje in dokumentiranje že vrsto let poteka v okviru vseevropskega projekta Transromanica (Daniel, Durix 2010, 79–83). Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani se skupaj z Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije – z Restavra-

torskim centrom – s svojim sodelovanjem pridružuje projektu. Projekt Transromania poteka pod okriljem Sveta Evrope in je v splošnem namenjen krepitvi trajnostnega razvoja regij in spodbujanju prostorskega združevanja, v pomoč sta mu kulturni turizem in razvijanje kulturnih poti na podlagi skupne evropske romanske dediščine. Kakor navaja Listina o kulturnih poteh (ICOMOS 2003), so te poti

»interaktivni, dinamični in razvijajoči se procesi človeških medkulturnih povezav, ki odražajo bogato raznolikost prispevkov različnih ljudi h kulturni dediščini, /.../ zato kulturne poti niso samo komunikacijske in prometne povezave, ki vključujejo med drugim kulturne objekte in povezujejo različne ljudi, temveč so posebni zgodovinski pojavi, ki jih ni mogoče ustvariti le tako, da bi samo z domišljijo in voljo vzpostavili sklop povezanih kulturnih dobrin, ki bi imele skupne značilnosti.«

Model razvijanja kulturnih poti med gosto mrežo romanske dediščine je koncept, ki ga že vrsto let postopoma gradijo tudi v pokrajini Charolais-Brionnais na jugu Burgundije (Les Chemins du Roman en Charolais-Brionnais 2018).

4. Metode in tehnike dokumentiranja

Izmera in analiza stavbnega razvoja obravnavanih objektov temeljita na nedestruktivni analitski metodi dela in sta prilagojeni razpoložljivi merski tehniki z uporabo tračnih metrov, ročnih laserskih razdaljemerov in laserskih nivelirjev. Stavbi razvoj je resda mogoče bolj zanesljivo razbrati in opredeliti s sondiranjem oziroma če s sten snamemo omet in se nam ob tem pokažejo vse nadrobnosti v strukturi zidave in uporabe materiala.

Pristop je prilagojen sposobnostim študentov, ki se na vsakokratni delavnici praviloma prvič seznanijo in preizkusijo z metodo dela. Dokumentacija z izmerami romanskih stavb, z opisi in analizami stavbnih struktur in celotnega stavbnega razvoja je izdelana na podlagi interdisciplinarnega pristopa:

načrt terenskega dela in pripravo arhitekturnega posnetka stavbe izdelata ekipa študentov pod mentorskim vodstvom in v sodelovanju s strokovnjaki Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Restavratorskega centra;

poročilo o stavbi po poprejšnjem ogledu in pridobitvi dostopnih arhivskih podatkov pripravi Mednarodni center za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P) v sodelovanju z lokalnimi poznavalci izbranih arhitektur;

poročilo s skupnega ogleda objekta pripravi ekspert Alain Guerreau, specialist za umetnostno zgodovino srednjega veka, z Nacionalnega centra za znanstvene raziskave (Centre national de la recherche scientifique – CNRS) v sodelovanju z ekipo s Fakultete za arhitekturo, Univerze v Ljubljani.



Slika 1: Zahodno od reke Loare se ponuja pogled na cerkev sv. Jurija v kraju Chassenard.

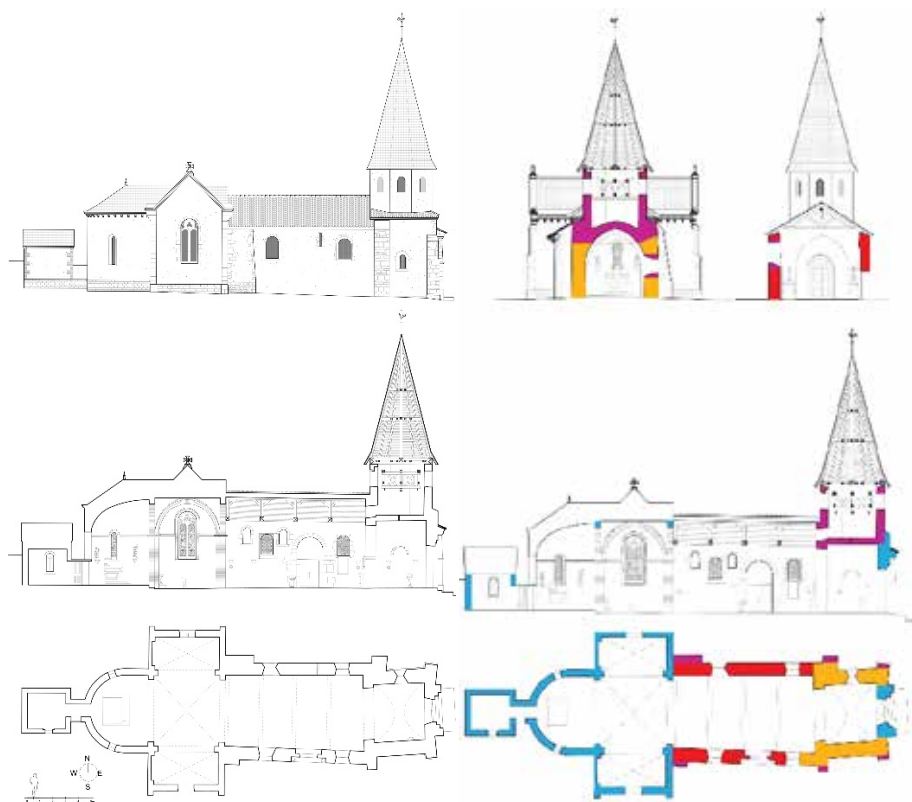
5. Kratka predstavitev rezultatov delavnic

Rezultat delavnice iz leta 2014 sta zgledno izdelani poročili, ki vsebujeta poleg ocen stanja obeh obravnavanih objektov tudi arhitekturna posnetka in analizi stavbnega razvoja. Vse skupaj je izviran znanstvenoraziskovalni dosežek interdisciplinarne ekipe.

5.1 Cerkev Saint-Georges v kraju Chassenard

Cerkev Saint-Georges (Sv. Jurij) v kraju Chassenard (departma Allier, regija Auvergne) leži manj kakor 600 m zahodno od reke Loare, na robu prve terase, ki se dviga nad glavno rečno strugo.

Stavba je postala predmet strokovne pozornosti šele po letu 2000, potem ko so ob vzdrževalnih delih v južni steni odkrili precej dobro ohranjen in bogato dekoriran romanski portal. Stavbni dediščini so leta 2001 podelili označbo »MH« (Monuments Historiques) in jo skrbno restavrirali v letih 2009 in 2010 pod vodstvom arhitekta Richarda Duplata. Čeprav naše raziskave ne zagotavljajo absolutno zanesljivih sklepanj, nam kljub vsemu omogočajo najbolj verjetno in sprejemljivo kronološko rekonstrukcijo stavbnega razvoja.



Slika 2 in 3: Arhitekturni posnetek po izvoru romanske arhitekture v kraju Chassenard (departma Allier, regija Auvergne). Poskus analize stavbnega razvoja: rumeno – romanika, 10. in 11. stoletje; rdeče – romanika, 12. stoletje; vijolično – posegi med 13. in 18. stoletjem; modro – 20. stoletje.

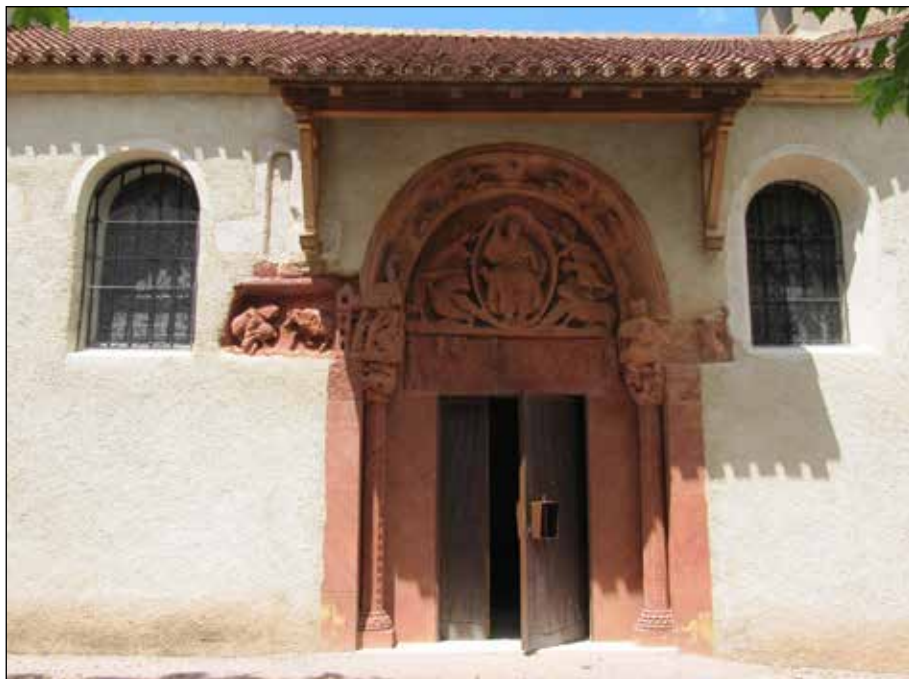
Cerkev je sedaj ometana znotraj in zunaj, to pa seveda zelo otežuje preučevanje gradnje. Vzorci, ki so jih pridobili po odkritju romanskega portala, kažejo na gradnjo z majhnimi, slabo obdelanimi kamni iz apnenca. Stene glavne ladje so debele povprečno 92 cm. Loka nad sedanjim nartekso sta grajena z bloki iz kamna, ki so precej večji od tistih, ki jih najdemo v obeh južnih opornikih (opornika ob severni steni sta bila v celoti na novo dozidana veliko pozneje). Na opornih stebrih lokov naj bi bile sledi gradnje iz visokega srednjega veka. Lomljeni (šilasti) banjasti obok je lepo viden iz zvonika. Grajen je iz majhnih kamnov, podobnih opekam, precej pravilno postavljenih skupaj. Zvonik je zgrajen iz majhnih apnenčastih blokov, položenih zelo nepravilno. Severna in južna stena podnožja zvonika – križa (sedaj nartekso) sta zelo debeli, merita povprečno 108 cm. Načrti izpred prve svetovne vojne (iz leta 1912) nas vodijo do predvidevanj, da so bile stene vzhodnega dela, nekdanje apside, prav tako debele. Po drugi strani pa romanski portal priča o zelo dobri gradbeni tehniki. Bloki so lepo obdelani, odlično položeni, vezave zelo tenke. Številni bloki imajo na notranji strani vklesano tudi kamnoseško znamenja, ki je označevalo izdelek nekega določenega kamnoseka.

Stene transepta (križiščnega kvadrata pod zvonikom, sedaj nekakšnega nar-tekse), verjetno pa tudi ves nekdanji vzhodni del z apsido sodijo k najstarejši eta-pi gradnje. To etapo je težko časovno določiti, mogoče 10. ali prva polovica 11. stoletja. Cerkvena ladja naj bi bila nekoliko poznejšega izvora. Romanski portal (ki ga spremlja obnova dela južne stene ladje) lahko brez dvoma postavimo v čas med letoma 1140 in 1180. Oba loka nad transeptom in prva plast ometa so iz 13. stoletja. Obdobju verskih vojn lahko pripišemo fazo rušenja, kateri je sledila v začetku 17. stoletja obnova ometa transepta in zvonika, mogoče pa tudi zazidava po-novno odkritega romanskega portala. Najnovejša popolna restavracija portala je omogočila, da so se spet pokazali elementi nekdanjega dekorja: cvetlice, tipične za 13. stoletje, ki jih najdemo na lokih transepta, in omet, okrašen z obrobo, ki mu lahko pripišemo 17. stoletje.

Metrološko raziskovanje oziroma merska analiza stavbe je relativno preprosta in kaže na ladjo, oblikovano v četverokotnik z razmerji 20 x 36 romanskih čevljev (s stranicami v dolžinah: 5,95 m x 10,93 m x 5,45 m x 10,73 m), ki mu sledi še dru-gi četverokotnik transept v razmerju 16 x 16 romanskih čevljev (s stranicami: 4,40 m x 3,97 m x 4,44 m x 3,93 m). Oba četverokotnika sta zelo nepravilnih oblik in brez pravih kotov in zidavi. Tudi njuni osi sta močno divergentni (z več kakor 4 sto-pinjami odklona). Vse to pa se ujema s tehnikami zasnov zgodnjih romanskih stavb, ki seveda niso bile zasnovane v obliki »načrtov na papirju« in z uporabo merilnih trakov, kakor jih poznamo v sodobnosti. Objekti so bili navadno zasnovani v nara-vi, neposredno na kraju gradnje, z uporabo antropometričnega merskega sistema (palec, dlan, čevljev, laketi, seženj ...) in s tehniko uporabe vrvi s trinajstimi vozli na enakih razdaljah – navadno en čevljev. Iz tega izhajajo kompozicija in ponavljajoča se razmerja v zasnovah posameznih prostorov (prim. Hatot 2012).

5.1.1 Opis in analiza romanskega portala na južni steni stavbe

Ikonografska analiza portala je zahtevna zaradi slabe ohranjenosti detajlov. Tim-panon/luneta (z okrasom nad vrati) prikazuje Pantokratorja (ikonografski tip vse-obvladujočega Kristusa) v mandorli (svetniški sij v obliki mandlje), ki jo podpirata dva arhangela (nadangela). Spodaj so tri slabo prepoznavne podobe. Na desni sta orel in brez dvoma krilati vol, na levi nenavadna žival s telesom ptice, z dvema perutma in s tremi krempljastimi šapami (tacami). Ta žival steguje eno od šap nad nekaj, nič manj nenavadno, verjetno nad nekakšno rastlino. Takšno kompozicijo imamo lahko za tako imenovani tetramorf, ki simbolično gradi na zasnovi štirih različnih elementov. Dodamo lahko še to, da je žival s tremi šapami po vsej verje-tnosti lev in da eden od arhangelov igra vlogo manjkajočega človeka. Prečnik nad vrati, ki je zelo poškodovan in skoraj nerazpoznaven, je prav gotovo prikazoval dvanajst stojećih oseb, ki gledajo navzgor; to bi bil lahko motiv vnebohoda. Prav na levi je prikaz boja viteзов, mogoče prikaz poraza superbie (ponosa). Na levem kapitelu na levi strani je zleknjena oseba, ovita v vinsko trto (?), in na desni krila-ta pošast s kačjim repom. Ta kapitel pokriva relief, ki prikazuje občudovanje treh modrecev, za njim pa osvetljen trinadstropni stolp. Desni kapitel predstavlja kla-sično temo boja angela z demonom za nadzor nad dušo umrlega, dušo v obliki



Slika 5: *Nedavno odkriti romanski portal iz domnevno 12. stoletja.*

golega telesa. Blok, ki se dviga nad kapitelom, je precej poškodovan. Mogoče sta bili na njem simetrično dve kompoziciji, a tega ni možno potrditi. Nad timpanonom je močno poškodovan obočni lok, na katerem naj bi bila nekakšna vinska trta. Kristusovo krono, pa tudi krone treh modrecev in device prekrivajo luknjice, v katerih naj bi bile nekoč pastile barvnega stekla. Takšen primer lahko še vedno vidimo na Kristusovi kroni. V poznejši dobi (konec srednjega veka) so timpanon, ki je izgubil vso svojo barvo, ponovno prekrili s slojem enotne rdeče okre. O tem pričajo številne sledi, ki so se pokazale pri prenavljanju. Restavratorji so se odločili, da se v celoti obnovi ta sloj, na zunanji in notranji strani, to pa celotnemu portalu daje nenavaden videz.

5.2 Cerkev Saint-Denis v kraju Ballore

Stavbo župnijske cerkve sv. Dioniza (L'église paroissiale Saint-Denis) sestavlja cerkvena ladja s približno pravokotno zasnovo, nad katero je sedaj raven strop, ladji sledi križiščni kvadrat s prečno ladjo, sestavljeno iz dveh stranskih kapel. Križiščnemu kvadratu (dimenzije približno 3,5 m x 3,5 m) sledi polkrožna apsida. Nad prostorom križišnega kvadrata je šilast obok, nad njim pa se dviga velik in masivno grajen zvonik približno kvadratnega tlorisa. Stranski kapeli imata poslikan strop. Notranji in zunanji omet preprečujeta, da bi nedestruktivno raziskali kamnito zgradbo večine zidov.

Cerkev je bila »obnovljena« oziroma nestrokovno restavrirana leta 1970. Ves omet so nanесли na novo, stanje pred in med izvajanjem del ni bilo dokumentirano, s tem



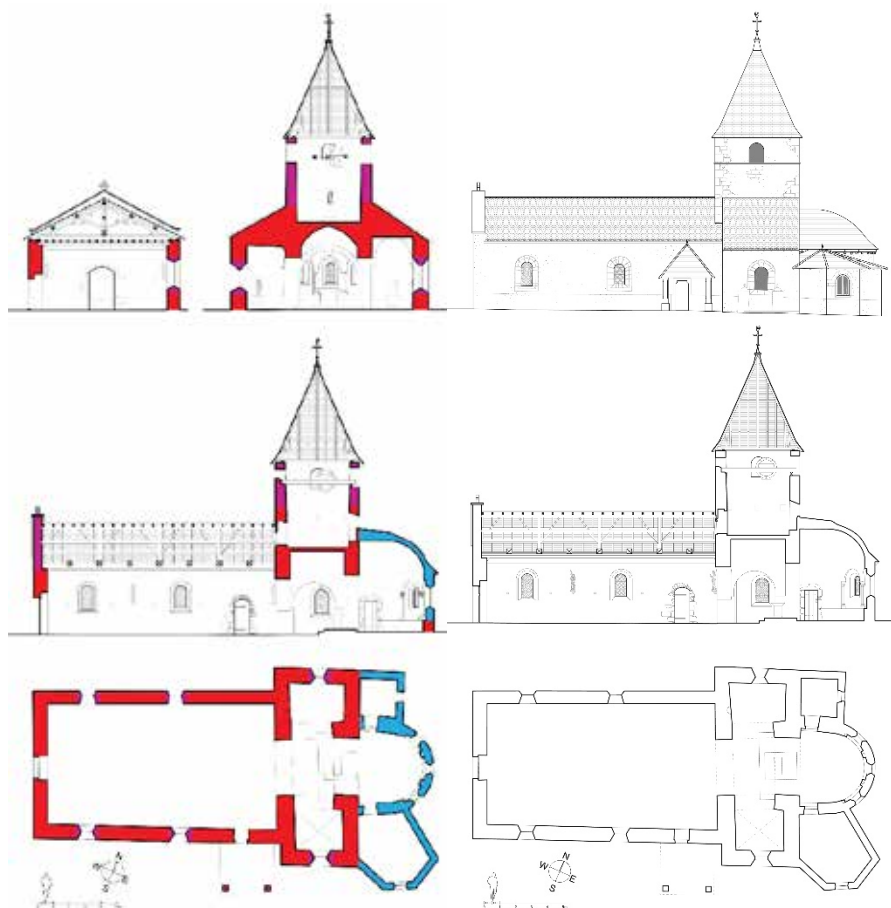
Slika 6: *Prvi pogled na vaško cerkev v kraju Ballore ne daje vtisa, da je to po izvoru arhitekture iz začetnega obdobja romanike.*

pa je bil izgubljen pomemben vir informacij. Štiri loke, ki so sestavni del oboka prostora nad križiščem, so k sreči pustili gole in neometane, to pa omogoča opazovanje njihove strukture. Žal so jih ob »prenovi« na novo obdelali z zobatim kamnoseškim kladivom, s tem pa so izginile tudi skoraj vse sledi obdelav z originalnim orodjem. Upravičena je domneva, da so navedeni štirje loki iz poznega obdobja romanike, kljub temu da so ugotovljene razlike v tehnikah gradnje posameznih lokov, v velikosti kamnitih blokov in v širini posameznih lokov (109 cm in 105 cm – loka prečno na smer ladje, 98 cm in 94 cm – stranska loka v smeri ladje). Veliki lok med ladjo in križiščem je glede na tehniko gradnje težko datirati pred sredino 12. stoletja. Velika debelina lokov (več kakor meter) izhaja brez dvoma iz uporabljenega gradbenega materiala – peščenjaka.

Okna prečne ladje so, podobno kakor okna glavne ladje, zelo velika in z velikim dvojnimi poševnim ostenjem (od zunaj in od znotraj; s poševno zidano okensko špaletjo). Skoraj nemogoče jih je natančno datirati in jim določiti starost.

Apsida je bila po arhivskih dokumentih skoraj v celoti na novo grajena leta 1864, nekoliko prej, leta 1881, so nivo tal v apsi povišali za približno 80 cm, to pa je prispevalo k iznakaženemu videzu notranjosti. Razlog za poseg naj bi bila po zgodovinskih opisih velika vlažnost tal in temeljev, ki so jo skušali omiliti z dvigom tlaka. Brez dvoma so ob tej priliki izginili tudi grobovi nekdanjih ballorških gospodov (13.–16. stol.) ki so bili v glavni cerkveni ladji.

Vrata na pročelju, pa tudi vrata na južni steni imajo podobno oblikovani in krašeni konzoli preklade (arhitrava). Njuno starost je težko določiti (verjetno med 12. in 16. stol.).



Slika 7 in 8: Arhitekturni posnetek in analiza stavbnega razvoja izkazujeta romanski izvor arhitekture v kraju Ballore. Poskus analize stavbnega razvoja: rdeče – romanika, 10. in 11. stoletje; vijolično – posegi v 17. in 18. stoletju; modro – 19. stoletje.

Konzole in preklade vrat so bile najbrž pozneje predelane. Pred južnimi vrati stoji preddverje z dvema kamnitima stebroma, ki ju je po načinu izdelave mogoče datirati v 17. stoletje.

Zvonik približno kvadratnega tlorisa ima na vzhodni strani ohranjeno prvotno okno, ki je očitno edino. Okno je zelo skrbno sezidano, natančno izklesano, z odprtino v ravnini zunanje stene in z enojnim poševnim ostenjem, ki je v celoti orientirano v notranjost zvonika, to pa v glavnem ustreza značilnostim tovrstnih primerkov iz 12. stoletja. Drugi, višje ležeči deli zvonika so sezidani iz relativno majhnih nepravilnih blokov peščenjaka. Dve veliki razpoki, na severni in na zahodni steni zvonika, in mnoge gradbene fuge odkrivajo poznejše posege in poznejše nadzidave zvonika – zlasti je to vidno v notranjosti vzhodne in severne stene zvonika. Sledi vdolbin opuščenih lesenih nosilnih tramov (»odrnice«) so v stenah zvonika še vedno vidne. Proti vrhu zvonika notranjost razsvetljujejo štiri obokana okna

pravilnih oblik, ki so nastala pozneje kakor drugi niže ležeči deli zvonika. Datiramo jih lahko v 17. ali celo 18. stoletje. Predvsem pa smo lahko presenečeni nad dejstvom, da je nad vzhodno steno, približno v nivoju romanskega okna, starodavna sled v zidavi, ki priča o nivoju nekdanje strehe zvonika. Sleme nekdanje strehe je bilo le nekaj višje od omenjenega prvotnega romanskega okna. V zvoniku je nameščen izjemno lepo ulit zvon, ki nosi letnico 1528.

Merske analize tlorisa so pokazale, da je tloris stavbe mersko preproste in predvidljive zasnove: cerkvena ladja meri 48 x 28 romanskih čevljev, prečna ladja 18 x 12 + 12 + 12 čevljev (= 18 x 36), kor 14 x 16, celotna dolžina stavbe je 80 čevljev. Vendar pa je treba ob tem omeniti, da glavna prostora stavbe (ladja in križiščni kvadrat) nista povsem ortogonalne zasnove (izmerjene diagonale prostorov niso skladne) in da osi navedenih prostorov nista kolinearni (približno 1,7 stopinje zamika). Tovrstno mersko zasnovo in neujemanja v ortogonalnosti lahko uvrščamo v klasično obdobje romanike. Modul 4 čevljev se kaže kot zelo verjeten.

6. Kratka diskusija s sklepnimi ugotovitvami

Mednarodni center za študije kulturne dediščine (Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P (a) 2018) skrbi za trajno sodelovanje z Univerzo Lumière – Lyon 2 iz Lyona in z gostujočimi univerzami iz različnih držav: z univerzami v Weimarju (Nemčija), v Gdansk (Poljska), v Budimpešti (Madžarska), v Lizboni (Portugalska) in v Kyotu (Japonska). Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, v sodelovanju z Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije – Restavratorskim centrom se je delavnic s svojimi študenti in mentorji udeležila že trinajstkrat. Na delavnicah v Franciji je bilo do sedaj več kakor sedemdeset študentov.

Cilj delavnic, ki drugače potekajo že več kakor dve desetletji, je usmerjen v odkrivanje, spoznavanje, vrednotenje in dokumentiranje romanske arhitekturne dediščine.

Delavnice so organizirane tako, da sodelujočim mentorjem in študentom dopolnijo znanje o varstvu kulturne dediščine in o analiziranju stavbnega razvoja in znanje o pripravi izhodiščne dokumentacije za stavbni spomenik. Arhitekturni posnetki stavb nastajajo na podlagi načel in navodil za dokumentiranje arhitekturne dediščine, ki smo jih oblikovali na Fakulteti za arhitekturo Univerze v Ljubljani in na Zavodu za varstvo kulturne dediščine. Delo na delavnicah je vsako leto poprej usklajeno z direktijo regionalnih služb za spomeniško varstvo (Direction Régionale des Affaires Culturelles de Bourgogne), dosežki pa so jim nato predani v preučitev in uporabo. Navada je, da se udeleženci delavnice in domačini srečamo na sprejemu, ki ga ponavadi organizira župan lokalne skupnosti. Ob tem je treba poudariti, da so v Franciji sakralni objekti v pretežni meri v lasti države in da so za njihovo vzdrževanje odgovorne lokalne skupnosti – občine in mesta.

O delu ekipe študentov s Fakultete za arhitekturo iz Ljubljane vsako leto v Franciji obširno poročajo tudi lokalni tiskani in elektronski mediji (prim. Les églises ro-

manes en Bourgogne du sud: un héritage commun à préserver, 2018, Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P (b)).

V sklepu bi se rad kot mentor zahvalil skupini študentov, ki so v letu 2014 prizadevno in uspešno opravili zadolžitve z delavnice in bili ob tem zelo prijetna družba. V skupini so bili: Mark Dojčinovič, Darja Horvat, Jan Klajder, Jan Lavtar, Maja Nadvešnik in Enej Pungerčar.

Reference

- Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P.** B.I. a. <http://www.cep.charolais-brionnais.net/> (pridobljeno 4. 1. 2018).
- Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P.** B.I. b. http://docs.wixstatic.com/ugd/a68a9e_e823f150eede47578009e1ce37336fc8.pdf (pridobljeno 4. 1. 2018).
- Daniel, Emeline, in Pierre Durix.** 2010. Actualité des Chemins du Roman: un programme innovant et structurant en Bourgogne du sud. V: *Actualité du Patrimoine Roman en Bourgogne du Sud: Recherches scientifiques ; Mise en valeur touristique*. Pays Charolais-Brionnais: Les Editions du Centre d'Etudes des Patrimoines,.
- Debevec, Leon.** 1999. *Prenova in gradnja bogoslužnih stavb*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo.
- — —. 2004. Prenova bogoslužja. V: *Zbornik Liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 54–62. Ur. Julka Nežič. Ljubljana: Družina 2004.
- — —. 2013. Sakralna arhitektura po drugem vatiškem koncilu »ikona« ali »reklama«? *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:269–277.
- Fister, Peter.** 1976. O dokumentiranju. *Varstvo spomenikov* 20:159–193.
- Friedman, Donald.** 2000. *The investigation of Buildings*. New York: W. W. Norton & Company.
- Hatot, Thierry.** 2012. *Batisseurs au Moyen Age: Une abbaye romane, Boscodon*. Clermont-Ferrand: Éditions l'Instant Durable.
- Les Chemins du Roman en Charolais-Brionnais.** B.I. <http://www.tourisme-paraylemonial.fr/document/20130719135920.pdf>. (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Les églises romanes en Bourgogne du sud: un héritage commun à préserver.** B.I. <https://www.credofunding.fr/fr/chemins-du-roman> (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Marinko, Jože, in Leon Debevec.** 2008. *Vpliv antike v arhitekturi: apologija pro architectura*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Marino, Luigi.** 1990. *Il Rilievo per il restauro: Ricognizioni – Misurazioni – Accertamenti – Restituzioni – Elaborazioni*. Milano: Hoepli.
- Noy, Edward A.** 1995. *Building Surveys and Reports*. Oxford: Blackwell Science.
- Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkev.** 1999. Pismo o potrebnosti in nujnosti inventarizacije in katalogizacije kulturnih dobrin Cerkev. V: *Cerkev in kulturne dobrine*, 129–167. Cerkevni dokumenti 97. Ljubljana: Družina.
- Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites.** 1996. <https://www.icomos.org/charters/archives-e.pdf>. (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Reveyron, Nicolas, Anelise Nicolier, Magali Guénod, Franck Chaléat in Michel Aurélien.** 2010. *Cluny et l'art roman en Charolais-Brionnais: Influences & Résistances*. Paris: Doyen.
- Sartiaux, Frédéric.** 2010. *The Abbey of Cluny*. Tours: Éditions du patrimoine.
- Stopar, Ivan.** 2017. *Arhitektura predromanike in romanike v Sloveniji*. Slovenska matica, Ljubljana.
- The ICOMOS Charter on Cultural Routes.** B.I. http://www.icomos.org/charters/culturalroutes_e.pdf. (pridobljeno 20. 2. 2018).
- Toman, Rolf.** ur. 2010. *Romanesque: architecture, sculpture, painting*. Potsdam : H. F. Ullmann.
- Watkins, David.** 1992. *A History of Western Architecture*. London: Laurence King Publishing.
- Winterfeld, Dethard.** 1998. Zbiranje podatkov o arhitekturi. V: Matej Klemenčič, ur. *Uvod v umetnostno zgodovino*. Ljubljana: Krtina.
- Zadnikar, Marijan.** 2001. *Romanske cerkve v Sloveniji: 11.–13. stoletje*. Družina, Ljubljana.
- — —. 1982. *Romanika v Sloveniji – tipologija in morfologija sakralne arhitekture*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- — —. 1970. *Romanska umetnost*. Mladinska knjiga. Ljubljana.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,825—836

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 322:272(597)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Vaupot>

Sonia Vaupot

The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris

Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)

Abstract: Religion and the Catholic Church have played an important role in Vietnamese history. The article examines the development of the Catholic Church in Vietnam, from the 17th Century to the 20th Century, based on reports published by the Society of Foreign Missions of Paris (M.E.P.) who contributed to the evangelization of many Asian countries. In this contribution, we will highlight the work and the development of the M.E.P through their reports. We will also focus on the relationship between the states who played a specific role in the history of the Catholic Church in Vietnam, from the creation of the M.E.P. until the period of post-colonization, with specific reference to the attitude of different states throughout the history of Vietnam. The survey of the activities of Catholics in Vietnam suggests that French missionaries were well organized and proactive throughout the centuries, and that the adoption of Christianity in Vietnam was achieved through cooperation between the M.E.P and the Vietnamese population.

Keywords: Church history, Catholic Church, Vietnam, French Indochina, French missionaries

Povzetek: Religija in katoliška Cerkve sta igrali pomembno vlogo v zgodovini Vietnama. Članek obravnava razvoj katoliške Cerkve v Vietnamu, od 17. do 20. stoletja, na podlagi poročil, ki jih je objavila pariška Družba zunanjih misijonov (v francoščini M.E.P.). Družba je prispevala k evangelizaciji mnogih azijskih držav. Najprej bomo predstavili delo in razvoj Družbe M.E.P. skozi njena poročila. Osredotočili se bomo tudi na odnose z državo, od ustanovitve Družbe M.E.P., ki je odigrala posebno vlogo v zgodovini katoliške Cerkve v Vietnamu, do obdobja po francoski kolonizaciji. Poudarili bomo odnos, ki so ga imele različne države skozi zgodovino Vietnama. Raziskava katoliških dejavnosti v Vietnamu kaže, da so bili francoski misijonarji skozi stoletja dobro organizirani in proaktivni ter da je bilo sprejetje krščanstva v Vietnamu doseženo s sodelovanjem med Družbo M.E.P. in vietnamsko populacijo.

Ključne besede: zgodovina Cerkve, katoliška Cerkve, Vietnam, Francoska Indokina, francoski misijonarji

1. Introduction

After more than 1,000 years of Chinese domination (179 AC–938 AD) and more than 900 years of national independence (938–1862), Vietnam was colonized by France for about 90 years (1864–1954), with the first French conquests dating from 1858. During the French colonization, the kingdom, previously founded by Emperor Gia Long who reigned from 1802 to 1820, was integrated into a geographical entity called “French Indochina”, which encompassed essentially Cambodia and Laos as well as present-day Vietnam. For administrative reasons, Vietnam (or at that time, French Indochina) was divided into three parts: Tonkin in the North, Annam in the Centre, and Cochinchina in the South. While Cochinchina was directly governed by the French authorities as a colony, Tonkin and Annam, which became French protectorates, retained a certain autonomy embodied by their emperor who then held symbolic power. Later, the abdication of national sovereignty led to a hard struggle against France. This struggle was concretized by armed uprisings throughout the kingdom. The Vietnamese resistance against the French in Vietnam began in the 1860s and continued sporadically until the 1930s. The various movements of resistance began to appear during World War II and reached a climax in September 1945. But they were repressed because they were badly organized. They lasted until the French defeat in 1954.

However, relations between France and Vietnam started long before French colonization, as early as the 17th Century with the mission of the French Jesuit father Alexandre de Rhodes. This research study outlines the development of Catholicism in Vietnam, from the 17th Century to the 20th Century, based on public reports published by the Society of Foreign Missions of Paris (in French, *Société des Missions Etrangères de Paris*; in short, M.E.P.). The study uses a qualitative historical approach to identify the religious and political evolution of the Catholic Church in Vietnam. We will highlight the work and the development of the M.E.P. through their reports and we will also focus on the relationship between the states who played a specific role in the history of the Catholic Church in Vietnam, from the beginning of the M.E.P. until the period of post-colonization.

2. The development of the Society of Foreign Missions of Paris in Vietnam

Christianity surfaced in Vietnam in the third decade of the 16th Century thanks to the work of French, Spanish and Portuguese missionaries. From 1615 to 1659, the missionary work was carried out by a number of Jesuits who came to Vietnam to consolidate the Christian mission. The most famous among them was the French Jesuit, Father Alexandre de Rhodes, who was an important figure in Vietnamese history. De Rhodes arrived in Central Vietnam in 1624. His accomplishments in this country were exemplary: he succeeded in bringing about some ten thousand conversions, he opened a church in Hanoi in 1627, he set up an organi-

zation of lay catechists, etc. (Phan 2005, 85). Alexandre De Rhodes also wrote the first dictionary (*Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*) incorporating a romanization of the modern Vietnamese language. However, he was expelled from Vietnam several times and definitively in 1645, because he conducted clandestine missionary activities. After travelling for four years, Alexandre de Rhodes arrived in Rome in 1649 and he pleaded in favour of sending bishops to Asia who would be responsible for promoting an indigenous clergy, taking care of the church faithful, and would be able to survive during times of persecution.

The creation of the Society of Foreign Missions of Paris (in French, Société des Missions Etrangères or M.E.P.; in Slovene, Družba zunanjih misijonov (Pariz) or Pariško semenišče (Marković 2016, 664)) was initiated by de Rhodes. He reported circa 1650 that there were 300,000 Catholics in the North of Vietnam, with a yearly increase of 15,000. De Rhodes obtained an agreement from the Papacy to send missionaries to Vietnam. To strengthen its presence in Vietnam, the Church also created an ecclesiastical circumscription, the vicariate, which was led by an apostolic vicar exercising exclusive jurisdiction. The vicar was placed under the direct authority of the Pope and had responsibility for founding a new Church in Vietnam. It was a delicate task because, according to the Vietnamese Imperial Historical Records (1884), there was, already in 1533, under the reign of King Le Trang Ton, an Edict that forbade the new religion (the “Da-to ta dao” or false Christian religion), which had been preached by a priest, Father Ignatius, in some villages in a province of North Vietnam (Phan 2005, 84).

Officially the M.E.P. was established in 1658 as a Roman Catholic missionary organization of secular priests and lay persons dedicated to missionary work in foreign lands. In 1659, three vicars left for three Asian regions (Tonkin, Cochinchina and Nanjing) with specific directives from Rome. These included creating an indigenous clergy and adapting to the habits and customs of the country, while avoiding interference in internal political affairs. So, the Catholic Church decided to establish itself in Vietnam from an institutional point of view with the support of the priests of the M.E.P. Several vicariates were, however, created in Vietnam by French missionaries long before French colonization. Reports for those times, kept in the Archives of the M.E.P., indicate that the Apostolic Vicariate of Tonkin was erected in 1659 and divided into the vicariates of western and eastern Tonkin. They also reported that in the period 1659-1700, the chief events of the Society in Vietnam were the foundation of the general seminary at Siam; the evangelization of Tonkin, Cochinchina, and Siam, where more than 40,000 Christians were baptized, the creation of an institute of Annamite nuns known as “Lovers of the Cross”, etc. (Lange 2005, 13–14). Besides these events, an active trade was established between Indochina and France through the missionaries’ initiative.

The French missionary priest and Bishop of Adran, Pierre Pigneau de Behaine, also played a key role in Vietnamese history towards the end of the 18th Century. He had come to southern Vietnam to proselytize. When Nguyen Anh conquered Vietnam and declared himself Emperor Gia Long, he tolerated the Catholic faith and permitted missionary activities, because he was favourable to Bishop Pigneau

de Behaine. "In 1787, under the reign of Louis XVI, a French Catholic missionary, Mgr P. Pigneau de Bédaine, signed a treaty of alliance and commerce with the Emperor Nguyen Anh between France and Cochinchina, the Treaty of Versailles" (Beigbeder 2006, 60). The M.E.P. then saw an opportunity to expand the Catholic Church's influence in Vietnam.

At the end of the 18th Century, the French Revolution of 1789 halted the growth of the M.E.P.. At that time, the M.E.P reported that the missions had six bishops, a score of missionaries, assisted by 135 native priests. In various missions, there were nine seminaries with 250 students, and 300,000 Christians. Each year, the number of baptisms rose on an average of 3000 to 3500, while that of infant baptisms in *articulo mortis* was more than 100,000 (Launay 1894). Later, an M.E.P report (1802) mentioned that the Roman Catholic Church in Vietnam had 3 dioceses: the Diocese of Eastern North Vietnam (140,000 members, 41 Vietnamese priests, 4 missionary priests and 1 bishop); the Diocese of Western North Vietnam (120,000 members, 65 Vietnamese priests, 46 missionary priests and 1 bishop); and the Diocese of Central and South Vietnam: 60,000 members, 15 Vietnamese priests, 5 missionary priests and 1 bishop (Ha Noi 2004, 192). The missionary activity in the central and southern regions was mainly dominated by the French at that time.

However, restrictions on Catholicism began, and edicts regarding the interdiction of the Catholic religion were promulgated. So, at the beginning of the 19th Century, before the French colonial period, the Nguyen Dynasty was antagonistic to the development of the Catholic missions and the new religion. Indeed, the Confucianism was the religion of the state and "In a Confucian state, the emperor has absolute power, which is not acceptable to Christians. If Vietnam became more Christian, the legitimacy of the emperor and his dynasty would be challenged" (Nguyen et al. 2019, 524). Christianity was thus banned in Vietnam. Some Nguyen emperors, disliking the effects of Catholicism on their people, also attempted to nullify the activities of missionaries. Between 1825 and 1851, "the Emperor Minh Mang issued seven edicts of persecution, resulting in the execution, then the expulsion of French and Spanish missionaries, and the execution of Vietnamese Catholics" (Beigbeder 2006, 60). According to the M.E.P., main Christian persecutions were carried out very hard in particular between 1833 and 1861. Conflicts and persecutions continued in the following years against French missionaries of the M.E.P..

3. The M.E.P. during French colonization

In 1857, the rejection of Christianity was the pretext for France's military intervention and the colonization of Vietnam. The French Emperor, Napoleon III, prepared a military campaign against the Nguyen rulers in Vietnam in response to the execution of missionaries. The invasion force landed in September 1858 and captured the central coastal port of Da Nang, which was renamed Tourane by

French (Llewellyn et al. 2018). Confronted with the possibility of a full-scale French invasion, the Nguyen rulers signed the Treaty of Hué, the capital of the Vietnamese empire, in 1862. In this treaty, the Emperor Tu Duc ceded to France the control of Saigon and Vietnam's three southernmost provinces (Bien Hoa, Gia Dinh and Dinh Tuong). These territories formed the French colony of Cochinchina. The Vietnamese Emperor retained the imperial throne, but his independence and authority were weakened. After that, the French began expanding their grip on the kingdom. The Second Treaty of Saigon was signed in March 1874. It expanded Cochinchina to include the three additional provinces captured in 1867: Hanoi, Haiphong and the Red River. In 1883, another treaty granted the French the protectorate of the central (Annam) and northern (Tonkin) regions of Vietnam. The French Indochinese Union (in French, *Union indochinoise*) was officially created in October 1887 and included Cochinchina (south), Annam (central) and Tonkin (north), as well as Cambodia. Laos was added to the Union in 1893.

After the French intervention, the freedom of religion was guaranteed. Catholic priests and missionaries were afforded full access to Vietnam, and a French imperial order guaranteed no further persecutions or restrictions on foreigners and missionaries. However, the early years of French colonial rule in Indochina were a time of tension between missionaries and the colonial authorities. The French Third Republic was indeed a regime that placed two principal goals within its program for French national renewal: the expansion of France's colonial empire and the law on the Separation of Churches and States that established state secularism in France. The rise of an anti-Catholic French administration in Indochina led to efforts to reduce missionary influence in Indochinese society (Daughton 2006; Keith 2015). It should also be noted that the French Republicans in power had pursued a systematic policy of secularization since the French Revolution in 1789, and they tried unsuccessfully to apply the anticlerical French laws of 1901, 1904 and 1905 to Vietnam.

When the First World War broke out in 1914, about 400 French missionaries belonged to the M.E.P. in France's colony of Indochina. Resistance to mobilization was present among missionaries from the beginning (Becker 2000, 539) and many missionaries greeted the outbreak of war with concern. But M.E.P. reports (1914) related to the testimonials of some missionaries willingly leaving their position to join the front and stories of missionary martyrs for the nation, also served to confirm Catholic patriotism. During the war, the activities of the Church continued. So, M.E.P. reports that the Fathers of the Foreign Missions visited new religious congregations such as those of the French Franciscans who settled in Vinh, then in Nha Trang, and the French Dominicans in charge of the apostolate in Hanoi. The apostolate developed among the mountain ethnic groups with the creation of the new Vicariate of Kontum. So, the application of the principle of the organization of churches by native priests and bishops was also an important work of the vicars Apostolic and the M.E.P.. On the other hand, public education had grown in Indochina, with an important network of Indochinese schools (Franco-Vietnamese education). The M.E.P. reports also mentioned the creation of many schools before and during the two worlds wars: 1904, the Pellerin school (Huê); 1906, the

St Joseph school (Hai Phong); 1908, the St Joseph school (My Tho) ; 1906, the Bat-tabamg school; 1911 the Miche school (Pnompenh); 1924, the St Thomas d'Aquin school (Nam Dinh); 1941, the Adran school (Dalat), etc. In this regard, some reports (1919–1925) insist on the difficulties specific to Catholic teaching, financed only by the missions and parishes, while some other reports (1926) deplore the neutrality of public education in Indochina. In addition, they affirm that, under cover of secularism, some schools encourage the spread of Buddhism and Caodaism, a new Syncretist religion that appeared in Cochinchina.

The inter-war period saw a change in the situation facing the Catholic Church in Vietnam. Catholic activities progressed in many areas during that period. The reports of the M.E.P. (1930-1938) indicate that the distribution of Catholics was very unequal within the administrative divisions of French Indochina, Cochinchina, Annam and Tonkin. While some provinces (Tonkin and Central Annam) had large Catholic minorities, this number was lower in Southern Annam, and Cochinchina was still not very much touched by evangelization. Thus, Tonkin was divided into nine vicariates led by the M.E.P. Annam had three vicariates, while Cochinchina had essentially the Vicariate of Saigon which was entrusted to the M.E.P. In 1930, the reports of the M.E.P. focused on the gravity of the economic crisis at the time in certain provinces of Vietnam and particularly in Tonkin: the considerable damage caused by the bad weather; the periods of famine; nationalist unrest which affected public peace in Tonkin and in Indochina; the attempts at insurrection; and the actions of the Indochinese Communist Party. This led to a drop-in business and a slump in rice sales, as part of the population could not afford to buy rice. In 1931, the Vietnamese Catholic community made up about one million out of about 15 million Vietnamese persons (Lange 1986). The influence of foreign missionaries remained important, but new responsibilities and functions were entrusted to the Vietnamese clergy. Consequently, the inter-war period was marked by the progressive evolution of the Church situation in Vietnam: the development of the local Vietnamese clergy and the nomination by Rome of Vietnamese bishops. The first was appointed bishop of Phat Diem in 1933.

On the eve of the Second World War, according to the M.E.P. reports (1938), Vietnamese Catholicism continued to grow, with an increase in the number of Christians and a regular influx of new converts. The development of Vietnamese clergy and the promotion of Vietnamese priests to the episcopate demonstrate the will of the Church and the M.E.P. to consolidate the future of the Church in Vietnam. In 1938, Pope Pius XI created the new Vicariate of Vinh Long who was part of the Saigon mission. A new Vietnamese bishop was also crowned in the same year. During the Second World War, the M.E.P. encountered many difficulties. The activities of the Church continued even if the missionaries' activities were affected by the war. Some French priests were mobilized to Europe; others received military postings and remained in Vietnam.

The Post-Liberation Period was followed by the Japanese occupation of Vietnam from 1940 to 1945. In 1945, the administration set up by the French "government of Vichy" was still in operation in French Indochina. After the Japanese coup of

March 1945, all Indochina fell under their power. During the episode known as the August Revolution, the Việt Minh took power in Hanoi on August 1945 and a secular communist state was founded. Within two weeks, forces under the Việt Minh had seized control of most rural villages and cities. On September 1945, the Vietnamese Communist leader, Ho Chi Minh, declared the independence of Vietnam from France and proclaimed the independent Democratic Republic of Vietnam. In 1945, Catholicism was one of Vietnam's main religion and 1.6 million Vietnamese were Catholics (Goscha 2011, 90). The church had 1400 Vietnamese priests and 330 European missionary priests for a population of 1,800,000 Catholics out of a population of nearly twenty million inhabitants. After the proclamation of the independence of Vietnam, the situation remained delicate for many French missionaries, still in the custody of Japanese troops, who remained in situ. However, the Việt Minh officially advocated for religious freedom. On 1 November 1945, one of Vietnam's Catholics from Phat Diem was ordained archbishop without the interference of French colonial administrators or European missionaries (ibid.). "The Franco-Siamese conflict of 1940 and the Japanese occupation in 1945 has terrible consequences for the Mission: persecution, missionary captured and sent into exile, two bishops and two missionaries, all M.E.P., killed as hostages." (Meroni 2019, 59) However, during the war, the situation of Vietnamese missionaries and priests varied from one region to another. The reports published by the M.E.P. between 1941 and 1947 just recalled the main political events in Vietnam, the Declaration of Independence in 1945, the failure of the Fontainebleau Conference, and the signing of a *Modus vivendi* between France and the Democratic Republic of Vietnam in 1946. But there was no news about the vicariates under the care of the Vietnamese clergy. It specified a request for authorization for the missionaries to return to their posts and requested the right for them to visit the parishes of the vicariate. It also reports the excesses committed (murder of priests and nuns; arrest of missionaries; burning of churches, parish residences, nuns' convent, etc.). However, the situation of Vietnamese missionaries and priests varied from one region to another during the war years. From 1946 to 1949, Catholics dioceses carried out a neutral policy. Nevertheless, it seems that the repression against Catholic Church continued (Van Canh 1983, 169). Some church buildings were destroyed, and some church leaders were persecuted. Some French missionaries were imprisoned or grouped under house arrest, while the Vietnamese clergy ensured the continuity of the pastoral care of the parishes. In the vicariates, some Christians were under the control of the Việt Minh who imposed a communist ideology, while others stayed in areas occupied by the French army, or by the Franco-Vietnamese army, after the Halong Bay Agreements (in French, *Accords de la baie d'Along*, 1948) and the recognition of Vietnamese independence by France in 1949. Many Vietnamese nationalists and anti-colonialists took refuge in Catholic dioceses, under the protection of religious militias. On the other side, Pope Pius XII promulgated a decree in 1949 condemning the atheistic nature of communist doctrine and forbidding Catholics from participating in communist organizations, which further complicated the situation. The Geneva Accords of July 1954 marked the end of French rule in Southeast Asia.

4. The M.E.P after the French Colonization

After the war, the 1954 repartition of Vietnam resulted in the exodus of nearly one million people, involving approximately 600,000 Catholics or 65% of North Vietnam's Catholic population. Many of those fleeing had served in the French colonial administration and they feared political or religious reprisals under Ho Chi Minh's government. The arrival of these emigre's doubled the population of South Vietnam's Catholics. In many cases, entire parishes followed their priests south (Elkind 2014, 992). The Church in North Vietnam regrouped with only a few thousand members and about twenty-five churches. A Bible school was opened in Hanoi until 1964 when the war moved to the North, changing the situation. Then, the Church's activities were restricted throughout the country (Phu 1989, 22). Many seminaries were closed after the exodus and Christians lacked pastors. After the different land reform, the relationship between the local authorities and the parish are becoming increasingly tense (Nguyen et al. 2019, 530).

The reports of the M.E.P. give an idea of the situation of the dioceses in the years following Vietnam's independence. The Catholic hierarchy in Vietnam, with archbishops and suffragan bishops, was officially established in November 1960. The same year, the total population of Vietnam was estimated at 30,172,000, while the number of Catholics stood at 2,094,640, or 6.93% (EDA n°505), with about 500 priests, most of whom were Vietnamese. The M.E.P. report of 1964 insisted on the growing insecurity in some dioceses: machine-gun attacks and mines caused the death of some priests. In 1965, the war was mentioned as well as the discouragement and the desertion of the elites who sent their children abroad. The National Liberation Front (N.L.F.) of the South tried to liberate some villages by force, but a dozen dioceses were affected by war and N.L.F. attacks. There were thousands of refugees in the cluster villages. The report also mentioned the creation of a committee to ease tensions between Buddhists and Catholics. In 1968, the report of the M.E.P. mentioned only indirectly the N.L.F. offensive on cities, whereas the report in 1974 examined the consequences of the widespread offensive by the N.L.F. forces. The refugee problem became the central theme and priority of the dioceses. There were several thousand refugees near Cambodia's borders. Unfortunately, the Paris agreement on Ending the War and Restoring Peace in Vietnam (1973) was not respected, and the war between the communists and the pro-westerners persisted until the fall of Saigon (1975) and the reunification of Vietnam.

In April 1975, North Vietnamese forces seized Saigon, the capital of South Vietnam, thus ending the Vietnam War. Vietnam was then unified under the communist regime. After the reunification, the Communists in Hanoi turned to the suppression of religion. They controlled all forms of public assembly, including assembly for religious activities. Therefore, the contacts between the Holy See and the Bishops were difficult. On the one hand, the Church in the South experienced a second exodus with the arrival of the Communists in 1975. On the other hand, the Church of the North was weakened by the policy of ostracism of the communist regime, which cut it off from the rest of the universal Church and the reforms of

Vatican II. However, the Catholic Church adopted a policy of dialogue with the communist state, despite “diplomatic isolation”. According to the M.E.P., there was a total of twenty-five dioceses in three Vietnamese archdioceses at that time. The Catholics in the South were officially numbered in an M.E.P. report (1975) as 1.9 million, including 15 bishops; 3,000 regular and diocesan priests; 1,200 lay brothers and 6,000 nuns. Four hundred priests and lay brothers, and 56,000 lay Catholics were estimated to have fled Vietnam in anticipation of a communist victory. At that time, the South had 870 parishes in 15 dioceses; Ho Chi Minh City alone had half a million Catholics served by 600 priests and 4,000 lay brothers and nuns. The fewer than 1 million Catholics in the North were served by about 3,500 churches attended by nearly 400 priests, 10 bishops, and 2 archbishops (Cima 2002, 167).

In 1977, the government issued a decree on religion that reaffirmed the constitution’s position on religious freedom. This depended on the compatibility of church activities with patriotism and socialism. The decree prescribed the duties and obligations of the clergy and imposed state control over the conduct of many religious services, but also education, training, travel, etc. (ibid. 166). It is therefore in this context that the Catholic Church needed to consider its relationship with the regime in power. The attitude of the Catholic hierarchy consisted of recognizing the new political authority. The Church advocated a policy of dialogue and cooperation. The Episcopal Commission also recommended that the Catholic people respect the authorities and participate in the re-construction of the country by referring to *Gaudium et Spes* and Vatican II. A Church-State Relations Committee, chaired by three archbishops and composed of priests and lay people, was established to discuss matters with Party leaders and senior state officials (Trần Thị Liên 2010, 348).

The Constitution of the Socialist Republic of Vietnam, adopted in 1980, proclaimed that “citizens enjoy freedom of worship, and may or may not practice a religion” but that “no one may misuse religions to violate state laws or policies” (Cima 2002, 164–168). In 1983, a Committee for Solidarity of Patriotic Catholics was created to unite all Catholics. The regime’s concern was reflected in the establishment of a Religious Affairs Committee in 1985 to coordinate and supervise religious organizations. But the involvement in church affairs reportedly produced new strains in the relations with the Vatican. In 1987, Vietnam’s leaders convey the impression that the Roman Catholic Church was active in the affairs of the nation, and that church members were significant contributors to the socialist cause. Despite the Constitution’s protection of the practice of religion, the status of such was precarious in Vietnam in late 1987 (ibid.). The Unified Bishops’ Council of Vietnam was established in the same year to enlist the aid of bishops in persuading some members of the Catholic community to cooperate with the regime.

5. Conclusion

Throughout the centuries, the European powers, including France, developed an external discourse in which Christian reference was central. One of the Church’s

tasks was to orient its missions towards non-Christianized territories. So, Vietnam became a battle field of the antagonistic powers and was wavering between a context that was favourable or unfavourable to the establishment of Christianity. The reports of the M.E.P. have given an overview of the status of the Catholic Church led mainly by the French in Vietnam from the beginning, that is before the French colonization of Indochina, until the postcolonial period over the 1980s. In a large part of this work, we have used the M.E.P. reports of that have been embedded in the tumultuous history of Vietnam. It emerges from the creation of the M.E.P. that many efforts have been made to set up a religion in a territory that was not predisposed to Catholicism. Indeed, the main religions were, due to the influence of China, an amalgamation of the three great religions of East Asia: Confucianism, Taoism and Buddhism, onto which had been added a variety of animist beliefs.

The historical data obtained from the M.E.P. reports can be interpreted within a wider context. We can observe indeed several phases in the development of the Catholic Church in Vietnam. Some periods were favourable. In the 17th Century, the contribution of French Jesuit missionary, Alexandre De Rhodes was the most significant in this period. The Prince Nguyen Anh (later, Gia Long), the founder of the Nguyen Dynasty, also needed the help of Bishop Pigneau de Behaine. During his reign (1777–1820), the M.E.P. saw an opportunity to expand the Catholic Church's influence in Vietnam. Another positive period was at the beginning of the French colonization of Indochina, under the reign of Emperor Napoleon III. After that, many confrontations, trials, cultural and language barriers have emerged throughout the centuries, and have been carefully listed by the M.E.P. which played an important role in the evangelization of Vietnam, from the arrival of the Apostolic vicars until the events of 1975 and the creation of the Socialist Republic of Vietnam. The data obtained from the M.E.P. shows that, over the centuries, the states or the established authorities have been mostly opposed to the development of the Catholic Church in Vietnam: first, the Nguyen Dynasty in 19th century; then, Napoleon's Concordat with the Catholic Church and the French anticlerical laws in the early 20th century; finally, the Communism during the Vietnam war. Therefore, while French missionary action experienced a boom throughout the 19th Century, a growing anticlericalism reached its peak with the French anticlerical laws in the early 20th century.

It appears in general that the development of the M.E.P. and its missions were considerable, despite the numerous and severe prosecutions of missionaries. On the one hand, the missions were often opposed by the established authorities. The Catholic mission was threatening to the local religion, and the coexistence of Catholicism alongside the classical Confucian system of Vietnam was difficult. On the other hand, confronted with growing anticlericalism, the mission was continually concerned about losing the political and financial support necessary for its international ambitions. Finally, France was extensively involved in Vietnam over the centuries, often to protect the work of Catholic missionaries, but it was not always favourable to the development of the Catholic Church in the country.

According to the reports of the M.E.P., France played therefore a key role, sometimes equivocal, in the emergence of Catholicism in Indochina, but also in Laos and Cambodia. After the Vietnam War and the development of Catholicism during the 1960s, it seems that the Catholic population is still growing in Vietnam along with the world's Catholic population. So, this survey of some of the activities of Catholics in Vietnam does suggest that Catholic missionaries were well organized and proactive throughout the centuries, and that the adoption of Christianity in Vietnam was achieved through cooperation, inter alia, between the M.E.P and the native population.

References

- Becker, Annette.** 2000. L'histoire religieuse de la guerre 1914–1918. *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n° 217 [Numéro thématique: Un siècle d'histoire du christianisme en France]: 539–549. <https://doi.org/10.3406/rhcf.2000.1431>
- Beigbeder, Yves.** 2006. Judging War Crimes and Torture: French Justice and International. Leiden: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153295.i-378.8>
- Bulletin de la Société des missions étrangères de Paris.** 1922–1961. Hongkong: Imprimerie de Nazareth. <https://gallica.bnf.fr/> (accessed 15.6.2019)
- Bulletin Églises d'Asie.** 2009. N° 505, Un nouveau départ pour l'évangélisation. <http://eglasie.mepasie.org/> (accessed 15.6.2019).
- Criminal Tribunals and Commissions.** 1940–2005. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Cima, Ronald J.** 2002. Vietnam: Historical Background. In: *Vietnam: current issue and historical background*, 73–191. Ed. V. Largo. New York: Nova Science Publishers.
- Daughton, James Patrick.** 2006. *An empire divided: Religion, republicanism, and the making of French colonialism, 1880–1914*. New York: Oxford University Press.
- Elkind, Jessica.** 2014. The Virgin Mary is Going South, Refugee Resettlement in South Vietnam, 1954–1956. *Diplomatic History* 38, n° 5:987–1016.
- Goscha, Christopher E.** 2011. *Historical dictionary of the Indochina War (1945–1954): an international and interdisciplinary approach*. Nordic Institute of Asian Studies. Copenhagen: Nias Press.
- Ha Noi, Nha xuất bản Ton Giao.** 2004. *Catholic Church of Vietnam*. Almanac. General Secretariat of the Episcopal Conference of Vietnam.
- Keith, Charles.** 2015. Religious Missionaries and the Colonial State (Indochina). 1914–1918-online. International Encyclopedia of the First World War. Freie Universität Berlin. https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/religious_missionaries_and_the_colonial_state_indochina (accessed 15.6.2019).
- Lange, Claude R.P.** 1986. L'Église catholique au Vietnam. *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français, 1936–1956*, 162–170. Paris: CNRS.
- — —. 2005. *L'Église catholique et la Société des Missions Étrangères au Vietnam*. Paris: L'Harmattan.
- Launay, Adrien.** 1894. *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*. Paris: Tequi.
- Marković, Irena.** 2016. Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA. *Bogoslovni vestnik*. 76, št. 3/4:663–674.
- Meroni, Fabrizio.** 2019. *Martyrs in Asia*. Città del Vaticano: Urbaniana University.
- Missions étrangères de Paris.** 1871–1985. Compte-rendus des travaux - Société des missions étrangères. https://data.bnf.fr/fr/11870484/missions_etrangeres_de_paris/ (accessed 15.6.2019).
- Jennifer Llewellyn, Jim Southey and Steve Thomson.** The conquest and colonization of Vietnam. Alpha History. <https://alphahistory.com/vietnamwar/conquest-and-colonisation-of-vietnam/> (accessed 23.7.2018).
- Phan, Peter C.** 2005. *Vietnamese-American Catholics*. New York: Paulist Press.
- Phu, Xuan Ho.** 1989. *Transformation* (New York) 6, n° 3:21–26.
- Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the

Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni vestnik* 79, n° 2:521–533. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Nguyen>

Trần Thị Liên, Claire. 2010. Les rapports Etat/Eglise catholique au Viêt Nam depuis le Đổi mới. *Social Compass* (Louvain) 57, n° 3:345–356. <https://doi.org/10.1177/0037768610375519>

Van Canh, Nguyen. 1983. *Vietnam Under Communism, 1975–1982*. Stanford: Hoover Press.

Zito, Gaetano, ur. *Archivi della Chiesa e archivi dello Stato: luogo di dialogo culturale; III. conferenza di Archivistici Ecclesiastici Europei*. Città del Vaticano: Associazione archivistica Ecclesiastica, 2019. 190 str.

Kot sad načrtnega dela in povezovanja arhivarjev v cerkvenih arhivih na ozemlju Evrope lahko gledamo zbornik, ki je bil objavljen po III. zborovanju združenja cerkvenih arhivistov in ima naslov *Cerkveni in državni arhivi: mesto dialoga kultur*. Zborovanje je bilo novembra 2018 v Poznanju na Poljskem, najstarejši poljski škofiji. Združenje evropskih cerkvenih arhivov je imelo prvo zborovanje leta 2002 v Trentu, drugič so se srečali v Rimu leta 2013. V tem poljskem mestu so se srečali, ker je nadškofija Poznan praznovala 1050-letnico ustanovitve in ima med poljskimi škofijami zelo obsežen in dobro urejen arhiv. Hkrati so želeli poudariti mednarodno naravo svojega združenja, saj je njegov sedež v Vatikanu, prva srečanja pa so bila v Italiji. Slovenske cerkvene arhive je na zborovanju predstavljal mag. Luka Tul, vodja škofijskega arhiva v Kopru.

Zbornik vsebuje prispevke zastopnikov cerkvenih arhivov iz štirinajstih držav od vzhodnega do zahodnega dela Evrope (Albanija, Avstrija, Francija, Hrvaška, Italija, Madžarska, Malta, Nemčija, Poljska, Portugalska, Romunija, Sveti sedež, Slovenija, Španija, Švica, Velika Britanija); nekateri povabljeni so se zaradi težav pri potovanju morali sodelovanju odpovedati. Sveti sedež je zastopal vodja oddelka za vprašanja varo-

vanja kulturne dediščine, ki deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo. Prispevki govorijo o izkušnjah cerkvenih arhivov v posameznih narodih v luči temeljnega vprašanja: kakšen dialog pri ohranjanju arhivske kulturne dediščine je mogoč med cerkvenimi in javnimi (državnimi) arhivi? Kakor je razvidno iz objavljenih besedil, govorimo o razlikah v obravnavanju arhivskega gradiva cerkvenih ustanov od države do države. Razlike izvirajo ne le iz sistema organiziranosti, dostopnosti, izročila in iz možnosti delovanja, temveč tudi iz načelnih stališč, ki so sad zgodovinskega razvoja in (ne)urejenosti odnosov med državo in katoliško skupnostjo v posamezni politični ureditvi. Že samo te razsežnosti obstoja in delovanja cerkvenih arhivov in odnosov z javnimi arhivi ponujajo vrsto izzivov za načrtovanje prihodnosti in iskanja novih poti sodelovanja in služenja uporabnikom. Odprtost za pogled na povezanost cerkvenih in državnih arhivov lahko postane pomembno sredstvo za celovit pogled na kulturo in identiteto narodne skupnosti, ki doživlja različne socialnopolitične zgodbe svojega lastnega razvoja in hkrati izraža svojo pripadnost cerkveni skupnosti. Dokumenti, ki jih hranijo arhivi, so bistvenega pomena tako za zgodovino Cerkev in krščanskega ljudstva kakor za narodno zgodovino in za posamezno narodno skupnost. Ne govorimo o dveh vzporednih zgodovinah, temveč o eni. Kakor je zapisano v uvodu v zbornik, je to zgodovina mož in žena, ki so v različnih in komplementarnih cerkvenih in družbenih vlogah doživljali v polni meri tako svojo cerkveno pripadnost kakor

svojo pripadnost civilni in politični skupnosti. Zato so cerkveni arhivi v polni meri del spomina in kulturnega napredka nekega določenega naroda. Ali kakor je zapisano v spodaj omenjenem dokumentu o cerkvenih arhivih (točka 4.4): »Tudi cerkveni arhivi torej postajajo del dediščine določene civilizacije in imajo neizogibno informativno in vzgojno vlogo, zaradi česar lahko postanejo pomembna kulturna središča.«

Razprave in objavljeni prispevki so pokazali, da je arhivsko in dokumentarno gradivo, ki ga hranijo cerkvene ustanove, bistveni sestavni del zgodovine evropske družbe in dragocen kraj spomina posameznih narodov. Takó posvetovanje kakor drugi naporí zadnjih desetletij, da bi se okrepila skrb za varovanje cerkvenih kulturnih dobrin, izhajajo iz spodbud, ki jih je pred leti objavila Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkev in so v slovenskem prevodu pod skupnim naslovom *Cerkev in kulturne dobrine* izšli v zbirki Cerkveni dokumenti (št. 97, Ljubljana 2002). Med njimi je poseben dokument, naslovljen Pastoralna vloga arhivov. V tem dokumentu (točka 2.3) je izrecno poudarjena želja Cerkev po sodelovanju z drugimi arhivskimi ustanovami: »Razširjeno je namreč prepričanje, da so tudi zgodovinski arhivi cerkvenih ustanov del nacionalne dediščine, četudi s tem ni okrnjena njihova samostojnost.« Dodano je še navodilo o okvirih sodelovanja: »Kar zadeva politično skupnost, morajo imeti krajevni škofje in odgovorni vodje cerkvenih arhivov spoštljiv odnos do zakonov, ki veljajo v različnih deželah, seveda ob upoštevanju pogojev, kot jih predvideva *Zakonik cerkvenega prava*, kan. 22. Želeli je tudi, da bi bilo sodelovanje s politično skupnostjo v prid kra-

jevnim Cerkvam in sicer na temelju ustreznih sporazumov, sklenjenih s Svetim sedežem ali z njenim izrecnim pooblastilom.« Govorimo o dveh skupinah arhivov, ki sta med seboj komplementarni, in vsaka na izviren način zagotavlja bistvene sestavine enovite podobe dogajanja v nekem določenem okolju in zgodovinskem trenutku. Pri tem lahko cerkveni arhivi dodatno obogatijo preučevanje in bogastvo državnih arhivov s svojo nadnarodno razsežnostjo, saj se je Cerkev uresničila v vseh kulturah.

Med pobudami za prihodnost sta bila – poleg urejanja statusa cerkvenih arhivov v posameznih političnih kontekstih – podčrtana nujnost večjega povezovanja cerkvenih arhivov na evropski ravni in iskanje novih oblik dialoga in sodelovanja z državnimi arhivi. Zastopnik slovenskih cerkvenih arhivov L. Tul je predstavil položaj slovenskih cerkvenih arhivov, njihovo pravno ureditev, odnos Ministrstva za kulturo do njih in največje pomanjkljivosti, ki bodo v prihodnje zahtevale še več pozornosti in sredstev (digitalizacija najbolj iskanega gradiva, skrb za zbiranje in varovanje, potrebe po dodatnih prostorih, dodatne zaposlitve).

Bogdan Kolar

»Colloquia Russica X: diplomacija Stare Rusije«: mednarodna znanstvena konferenca

Krakov, 9.–11. oktober 2019

Med 9. in 11. oktobrom 2019 je v Krakovu potekala deseta letna izvedba mednarodnih znanstvenih konferenc s področja zgodovinopisja in sorodnih ved v sklopu serije konferenčnih srečanj in tematskih zbornikov z naslovom *Colloquia Russica*. Deseta konferenca je na podlagi svoje jubilejne obarvanosti potekala tam, kjer se je omenjena pobuda tudi začela – v prostorih renesančne palače *Collegium Maius* v starem mestnem jedru nekdanjega poljskega glavnega mesta, na sedežu Jagelonske univerze, (ta trenutek) najuglednejše visokošolske korporacije na Poljskem in ene najstarejših evropskih univerz, njeni začetki segajo v 15. stoletje. Tema tokratne konference je bila posvečena diplomaciji in različnim vidikom zunanje politike staroruskih oziroma srednjeveških vzhodnoslovanskih državnih tvorb med 10. in 16. stoletjem. Koordinator serije konferenc in urednik konferenčnih zbornikov je že od samega začetka leta 2010 ukrajinsko-poljski zgodovinar Vitalij Nagirni, raziskovalec na Oddelku za zgodovino vzhodne Evrope pri Zgodovinskem inštitutu Jagelonske univerze v Krakovu.

Na konferenci je sodelovalo nad trideset referentov iz desetih držav, večinoma iz vzhodne srednje in vzhodne Evrope. Med udeleženci konference so prevladovali univerzitetni predavatelji z ozemlja Ukrajine, Belorusije in Poljske. Iz Slovenije se je konference udeležil le en referent (avtor tega poročila), in to kot predstavnik Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, ki je spregovoril o konfesionalnih in etnično-kulturnih kategorijah v potopisu staroruskega igumana Danijela z začetka 12. stoletja, v katerem odseva vzhodnoslovansko spoznavanje »drugega« na romanju po Palestini. Čeprav je bilo največ referentov iz vrst akademskih zgodovinarjev, so se konference udeležili tudi zaposleni v drugih zavodih, denimo v raziskovalnih inštitutih ali muzejih, in predstavniki drugih znanstvenih disciplin, denimo arheologi, umetnostni zgodovinarji in teologi. Uradni jeziki referatov – to na splošno velja tudi za prispevke v konferenčnih zbornikih – so bili štirje: ruščina, poljščina, ukrajiniščina in angleščina. Vsi referati so bili predstavljeni plenarno, hkrati pred istim občinstvom, razporejeni pa so bili po kronološkem redu, od časovno najstarejših do najmlajših tem. Največ pozornosti so vzbudili trije dogodki: otvoritveno oziroma inavguralno predavanje o delovanju diplomatov, aristokratov, cerkvenih dostojanstvenikov in kolonistov iz kneževine Galič (današnja zahodna Ukrajina) na ozemlju Ogrskega kraljestva v 13. stoletju, ki ga je pripravil zgodovinar Miroslav Vološčuk s Fakultete za zgodovino in družbene vede Nacionalne univerze Vasilija

Stefanika v ukrajinskem mestu Ivano-Frankovsk (nekdanji Stanislavov); sklepno predavanje zgodovinarja in filologa Konstantina Jerusalimskega z Ruske državne humanistične univerze v Moskvi, ki je na podlagi svojih lastnih dolgoletnih raziskav orisal glavne tokove zunanje politike Moskovske Rusije v 16. stoletju; in razprava ob predstavitvi nove knjige zgodovinarja Alekseja Martinjuka z Republiškega inštituta višje šole Beloruske nacionalne univerze v Minsku, knjiga pa je posvečene starorusko-(zahodno)evropskim stikom pred začetkom 16. stoletja, to je: pred nastopom Sigismunda Herbersteina, znamenitega avstrijskega diplomata z današnjega slovenskega ozemlja.

Večina referentov je izkazovala visoko raven znanja in ustrezne predavateljske (retorične) sposobnosti, predvsem pa pripravljenost na vsebinsko tehtno in spoštljivo razpravo, ki je potekala pretežno v ukrajinskem in ruskem jeziku. Posebnost in obenem ena najboljših lastnosti konference – to velja tudi za celotno serijo konferenc in zbornikov *Colloquia Russica* – je bila udeležba tako mladih doktorjev in podiplomskih študentov kakor tudi izkušenih raziskovalcev oziroma visokošolskih učiteljev, ki niso nastopali v ločenih sekcijah, temveč skupaj. To sledi želji organizatorjev po gojenju medgeneracijskega spoštovanja in sodelovanja, po zagotavljanju priložnosti mlajši generaciji za vstop v svet starejših in po medsebojnem učenju. Naslednja dobra lastnost konference sta bili gostoljubna naravnost organizatorjev in pozitivna razpoloženost večine referentov. Tu je vredno omeniti strokovni ogled sodobnega in multimedijskega popolnega podzemnega muzeja, ki prikazuje podobo in življenje srednjeveškega Krakova pred obdobjem velikopoteznih renesančno-baročnih gradenj, prav tako pa ni mogoče izpustiti omembe pristrčnih večernih družabnih srečanj v turistično-kulinarično nadvse razvitem mestu. V tem kontekstu je primerno poudariti dejstvo miroljubnega in dobrohotnega druženja med pripadniki ruskega, ukrajinskega in poljskega naroda. Kljub znanim napetostim na (dnevno)politični ravni in neredko drugačnim interpretacijam istih zgodovinskih dogodkov ali procesov so ti udeleženci konference dokazali, da želijo in zmorejo presegati takšne ali drugačne spore. Kot manj pozitivno lastnost konference, ki se kaže tudi v nekaterih besedilih, objavljenih v dosedanjih konferenčnih zbornikih, pa je treba izpostaviti pozitivistični oziroma metodološko enostranski in (delno) zastareli pristop nekaterih zgodovinarjev in arheologov. V tem pogledu je bilo glede na izbrano krovno temo konference občasno opaziti pomanjkanje ustreznega teoretskega aparata, prav tako so bili razmeroma skromno zastopani izvedenci s področja kulturne zgodovine, politologije, (politične) filozofije in religijskih študij ali teologije.

Simon Malmenvall

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rosana Čop, Domen Krvina in Rok Dovjak

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšek

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------------|--|
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Temeljne literarne oblike v Svetem pismu</i> |
| Jože Krašovec | <i>Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji</i> |
| Maria Carmela Palmisano | <i>Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore ...</i> |
| Samo Skralovnik | <i>Raba korena דָּבִיד na religioznem področju ...</i> |
| Maksimilijan Matjaž | <i>Uporaba stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom...</i> |
| Bogdan Kolar | <i>Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju ...</i> |
| Miha Šimac | <i>»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)</i> |
| Matjaž Ambrožič | <i>Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah ...</i> |
| Andrej Saje | <i>Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu ...</i> |
| Urška Flisar | <i>Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima</i> |
| Martina Pavlíková idr. | <i>Boj za človekov jaz in pristnost ...</i> |
| Predrag Petrović | <i>The Christological Aspects of Hebrew Ideograms</i> |
| Mirjana Borenović | <i>René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution ...</i> |
| Irina V. Leskova | <i>Social Mechanisms of Harmonization of the Relations ...</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>»Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi ...</i> |
| Sebastijan Valentan | <i>I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale ...</i> |
| Janez Vodičar in Józef Stala | <i>Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti</i> |

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

JUDOVSKO-KRŠČANSKI VIRI, ZGODOVINA CERKVE IN RAZSEŽNOSTI
DIALOGAJEWISH-CHRISTIAN SOURCES, HISTORY OF THE CHURCH AND DIMENSIONS OF
DIALOGUE**851** Uvod / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)**855** Irena Avsenik Nabergoj, Temeljne literarne oblike v Svetem pismu
*Foundational Literary Forms in the Bible***877** Jože Krašovec, Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v
hebrejski Bibliji
*God's Justice between Punishment and Forgiveness in the Hebrew Bible***891** Maria Carmela Palmisano, Studio delle immagini e delle metafore sul
timore del Signore in Ben Sira
Študij prisodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira
*The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira***909** Samo Skralovnik, Raba korena חמד na religioznem področju: Semantična
analiza besednega polja חמד pri Izaiji
The Use of Root חמד in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical
*Root חמד in Isaiah***923** Maksimilijan Matjaž, Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega
pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti
The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First
Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific
*Wisdom***937** Bogdan Kolar, Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate
New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the
*Beginning of the 19th Century***955** Miha Šimac, »Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)
*»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)***971** Matjaž Ambrožič, Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in
njihova usoda po odhodu usmiljenk
Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon
*Departure of the Sisters of Charity***989** Andrej Saje, Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne
antike do zgodnjega srednjega veka
Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman
to the Early Medieval Period

- 1001 Urška Flisar, Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima**
The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim

RAZPRAVE / ARTICLES

- 1015 Martina Pavlíková in Bojan Žalec, Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva**
Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity
- 1027 Predrag Petrović, The Christological Aspects of Hebrew Ideograms**
Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov
- 1039 Mirjana Borenović, René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun**
Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom
- 1053 Irina V. Leskova, Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture**
Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo
- 1063 Stanislav Slatinek, »Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji**
»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia
- 1075 Sebastijan Valentan, I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa**
Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi
The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church
- 1087 Janez Vodičar in Józef Stala, Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti**
Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture

POROČILO / REPORT

- 1097 100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet, Veržej, 13. 11. 2019 (Bogdan Kolar)**

NOVI DOKTORICI IN NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 1099 Maruša Brozovič, Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnima vojnama (Irena Avsenik Nabergoj)**

1102 Mojca Filipič Sterle, Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih (**Christian Gostečnik**)

1103 Boštjan Guček, Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (**Bogdan Kolar**)

CELOLETNO KAZALO (2019) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2019)

1105 Celoletno kazalo (2019)

SEZNAM RECENZENTOV (2019) / LIST OF CRITICS (2019)

1112 Seznam recenzentov (2019)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

1113 Navodila sodelavcem

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Matjaž AMBROŽIČ

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

Irena AVSENIK NABERGOJ

svetopisemski študij in judovstvo, ddr., znan. svet. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Sr. Res. Fell.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Mirjana BORENOVIČ

teologija, univ. dipl., doktorandka Theology, B.A., Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Mala Stara vas 30, SI – 1290 Grosuplje
mirjana.borenovic@gmail.com

Urška FLISAR

relig. in etika, mag., mlada raziskovalka Relig. Stud. & Ethics, M.A., Junior Researcher
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.flisar@teof.uni-lj.si

Christian GOSTEČNIK

psihologija religije, dr., prof. Psychology of Religion, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
christian.gostecnik@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

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

Jože KRAŠOVEC

biblični študij Stare zaveze, dr., akad. prof. Biblical Studies – Old Testament, Ph.D., Acad. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Irina V. LESKOVA

sociologija, dr., prof. Sociology, Ph.D., Prof.
Ruska državna univerza za socialno delo Russian State Social University
Wilhelm Pieck street 4, build 1, RU – 129226, Moscow
leskova.i@yandex.ru

Maksimilijan MATJAŽ

biblični študij Nove zaveze, dr., izr. prof. Biblical Studies – New Testament, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

biblični študij in judovstvo, dr., izr. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Martina PAVLÍKOVÁ

filozofija dr., asist. Philosophy, Ph.D., Tch. Asst.
Univerza Konstantina Filozofa v Nitri Constantine the Philosopher University in Nitra
B. Slanickovej 1, SK – 949 01 Nitra
martina.pavlikova76@gmail.com

Predrag PETROVIĆ

sistematika teologija, dr., izr. prof. Systematic Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića 11b, SRB – 11000 Beograd
djpredragpetrovic@gmail.com

Andrej SAJE

kanonsko pravo, dr., doc. Canon Law, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@teof.uni-lj.si

Samo SKRALOVNIK

biblični študij in judovstvo, dr., doc. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Józef STALA

pedagogika in katehetika, dr., prof. Pedagogy and Catechetics, Ph.D., Prof.
 Univerza Janeza Pavla II. v Krakovu, The Pontifical University of John Paul II in Krakow,
 Teološka fakulteta Faculty of Theology
 Piłsudskiego 6, PL – 33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Miha ŠIMAC

zgodovina Cerkve, dr., asist. Church History, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

kanonsko pravo, mag., doktorand Canon Law, M.A., Doctoral Student
 Papeška univerza Santa Croce v Rimu Pontifical University of the Holy Cross in Rome
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Roma
valentan.sebastijan@gmail.com

Janez VODIČAR

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

filozofija, dr., znan. svet. Philosophy, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si

Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga¹

Uvod

Znanstvenoraziskovalno delo v okviru raziskovalnega programa ARRS »Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti«, ki ga sestavljamo raziskovalke in raziskovalci z več med seboj komplementarnih področij Teološke fakultete Univerze v Ljubljani – Svetega pisma in judovstva, patrističnih študij, zgodovine Cerkve, kanonskega prava, dogmatike in liturgike ter psihologije religije – povezuje skupna skrb za tektnokritične izdaje izbranih judovsko-krščanskih virov in tradicij in raziskovanje njihovih različnih tematskih vidikov.

Glavni viri krščanstva so predvsem celotno Sveto pismo (Stara in Nova zaveza) v izvirniku in v številnih vplivnih prevodih ter bogata patristična literatura v grščini, latinščini in nekaterih drugih jezikih. Vsi ti viri na različne načine odražajo skupno staro-orientalsko, grško in latinsko religiozno, literarno in kulturno tradicijo, celota antičnih kultur pa je neizčrpen vir motivov in simbolov v vsej poznejši evropski literaturi, filozofiji in teologiji. To bogastvo je le v majhnem obsegu dosegljivo v slovenskem jeziku. Primarna osnova naših raziskav je Sveto pismo, sekundarna osnova so drugi judovsko-krščanski viri in tradicije. Na voljo imamo zelo velik obseg judovskih sekundarnih virov, kot so starozavezni apokrif, Mišna, targumi (Onkelos, Jonatan, Jerušalmi idr.), midraši (rabinske homiletične razlage Svetega pisma v obdobju od 2. do 7. stoletja), srednjeveški biblični komentarji (Raši 1040–1106, Rašbam 1085–1158, Abraham ibn Ezra 1092–1167, David Kimhi 1160–1235, Nahmanides 1194–1270 idr.) in novejši priznani judovski komentarji. Med krščanskimi sekundarnimi viri imamo na voljo vrsto novozaveznih apokrifov, predvsem pa patrističnih bibličnih komentarjev, homilij in drugih spisov, ki se opirajo na Sveto pismo. Pomembna sta tudi srednjeveška biblična hermenevtika in razvoj modernih znanstvenih komentarjev. Pozorno primerjalno raziskovanje starejših virov ter poznejše religiozne in svetne literature nam razkriva podobnosti in razlike med antičnimi civilizacijami ter njihov vpliv na razvoj evropske religiozne in svetne kulture.

Večji del prispevkov te tematske številke je nastal v povezavi z izvajanjem projekta novega prevoda Svetega pisma kot temeljnega področja naših raziskav. Odgovorna nosilka programske skupine Irena Avsenik Nabergoj je že kot lektorica

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti. Raziskovalni program št. P6-0262 sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

besedil Svetega pisma najprej pri Slovenskem standardnem prevodu in zatem pri novem prevodu Svetega pisma spoznavala bogastvo svetopisemskih literarnih oblik, vrst in zvrsti, retoričnih figur in slogovnih oblik. Kot literarna zgodovinarica in teologinja je povezala poznavanje literarne teorije in metodologije na področju literarnih ved s teološkimi pristopi na področju raziskovanja bibličnih besedil ter za tematsko številko *Bogoslovnega vestnika* prispevala študijo o temeljnih literarnih oblikah in literarnih vrstah Svetega pisma. S tem zapolnjuje vrzel tako na področju raziskav Svetega pisma kot tudi na področju splošne literarne teorije ter želi prispevati znanje, potrebno za uporabo novejših metodoloških pristopov na področju bibličnih študij. Odgovorni nosilec in urednik novega prevoda Svetega pisma Jože Krašovec je ob delu na tem projektu raziskoval pomenske razsežnosti svetopisemskega pojma Božje in človeške pravičnosti od antike do sodobnosti. V prispevku za to številko *Bogoslovnega vestnika* obravnava predvsem vprašanje dialoga med katoliško in protestantsko smerjo razlaganja svetopisemskega pojma opravičenja in sprave. Svetopisemsko tematiko v svojih prispevkih analitično obravnavajo tudi drugi člani programske skupine. Maksimilijan Matjaž v svojem prispevku raziskuje uporabo Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom išče odgovore na vprašanja o tem, kakšen pomen daje Pavel biblični argumentaciji v razvijanju svoje kristološke kerigme in pareneze; kakšno vlogo igrajo biblični navedki v retorični strukturi 1 Kor; kaj želi apostol z uporabo bibličnih citatov doseči; kako uporablja klasične in judovske metode interpretacije tekstov in kako jih spreminja in prilagaja svoji lastni kerigmatični perspektivi. Maria Carmela Palmisano raziskuje različne pomenske razsežnosti podobe strahu Božjega v Sirahovi knjigi, ki jo je prevedla in komentirala za slovensko izdajo novega prevoda Svetega pisma po jeruzalemski izdaji in za razširjeni italijanski komentar te knjige v zbirki komentarjev. Samo Skralovnik je pripravil analitično študijo o semantičnem polju hebrejskega korena *hmd* (poželenje, želja, pohlep) v okviru Izaijeve knjige kot nadaljevanje in dopolnjevanje svoje doktorske disertacije. Mlada raziskovalka Urška Flisar v svojem prispevku primerja med svetopisemskim in koranskim izročilom o Abrahamovem potomstvu in odkriva vlogo Abrahama pod imenom Ibrahim v islamski religiji.

Trije prispevki se nanašajo na kulturne in religiozne razmere v zgodovini Cerkve, ki so vplivale na določene premike v zgodovini Cerkve. Bogdan Kolar v svojem prispevku o novih izzivih za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate raziskuje družbene in cerkveno-politične razmere v slovenskih deželah, ki so v burnem 19. stoletju od cerkvenih redov in drugih ustanov zahtevale večjo prožnost in preseganje posledic rigorizma v praktičnem verskem življenju in v teološki dejavnosti. Andrej Saje v svojem primerjalnem prispevku o sklepanju krščanskega zakona na Vzhodu in Zahodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka razkriva dialoški značaj odnosa do zakona in družine v interakciji kultur, ki jih ni navdihovalo samo Sveto pismo, ampak tudi bogata tradicija rimskega prava. V iskanju dialoga med kulturami je večji poudarek na tem, kar nas združuje na bivanjski ravni in na ravni Božjega razodetja, kakor na aplikaciji načel v posameznih kulturah, ki kažejo nekatere vsebinske in formalne razlike. Miha Šimac se v svojem

članku loteva zgodovinske situacije konec 19. stoletja, ko so v ljubljansko bogoslovje prihajali duhovniški kandidati s Češke in Moravske. Njihov študij v Ljubljani je omogočil, da so se nekateri pozneje vključili v življenje in pastoralno delo v slovenskih deželah.

S tematskim sklopom z naslovom »Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga«, ki smo ga pripravili za revijo *Bogoslovni vestnik* v okviru naše programske skupine, želimo poudariti potrebo po odkrivanju in »poslušanju« Božjega nagovora človeku, kot je zapisan v judovsko-krščanskih virih in tradicijah. Spoznavanje Božje besede v najstarejših virih naše vere nas člane in članice programske skupine povezuje v medsebojnem dialogu in nas polni z zavestjo o našem poslanstvu – da s svojim raziskovalnim delom »živimo« dialog v svetu, o katerem se zdi, da mu manjka globine izkustva, svetosti molka in čistosti luči; da prispevamo temeljna dela in študije, s katerimi bomo ljudem pomagali odkrivati smisel življenja in smrti ter presegati notranjo samoto in ranjenost. S to zavestjo globljega poslanstva, ki v judovsko-krščanskih virih odkriva skrivni svet Božje govorice (Ps 19), lahko naše raziskovalno delo postane ne le odkrivanje starodavnih modrosti in novih uvidov, temveč znamenje ljubezni, ki to delo osmišlja in brez katere spoznanje »nič ne koristi« (1 Kor 13,1-13).

Irena Avsenik Nabergoj,
urednica tematskega bloka

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

*Irena Avsenik Nabergoj***Temeljne literarne oblike v Svetem pismu***Foundational Literary Forms in the Bible*

Povzetek: Sveto pismo je zbirka knjig različnih literarnih vrst in zvrsti. Številne prvine osnovnih literarnih oblik posameznih svetopisemskih besedil kažejo na skupen kulturni in literarni izvor v okviru literarne tradicije starega Bližnjega vzhoda, celota posameznih besedil, njihovo mesto v posameznih knjigah in mesto posameznih knjig v celoti bibličnega kanona pa kažejo na številne specifične vidike biblične teologije. Svetopisemske knjige razodevajo edinstveno dialektiko odnosov med Bogom, Izraelom, narodi in posamezniki glede na stopnjo človekove vere in pokorščine božjim zapovedim in navdihom. Težnja po čistosti odnosov je pisatelje Svetega pisma navdihovalo tudi k težnji po najpreprostejših literarnih oblikah za izražanje človekovih spoznanj in čustev ter življenjske resničnosti. Članek obravnava nekatere temeljne literarne oblike v Svetem pismu v njihovi vlogi celostne predstavitve vidne resničnosti in neposredne resnice, da bi bolj jasno zaznali razloge za značilno večpomenskost svetopisemskih pripovedi, pregovorov, prilik, govorov, biografij in drugih literarnih vrst in zvrsti. Njegov namen je nakazati, kako celostno vrednotenje literarne kakovosti svetopisemskih besedil omogoča bolj zanesljivo ugotavljanje vloge posameznih jezikovnih in literarnih prvin besedila. Duhovni pomen celote svetopisemskega besedila kaže tudi na njegov univerzalni pomen in nadčasovno aktualnost. Tako prepoznamo večstransko vlogo metafor, simbolov, slogovnih in retoričnih figur v strukturi večjih literarnih enot. Presojanje posameznih figur samih na sebi ne bi imelo velikega pomena v raziskovanju sporočilnosti Svetega pisma. Ni torej pomembna »literarna arheologija« iskanja fragmentov, ampak prepoznavanje materialne in duhovne sublimnosti, pomenske čistosti in skrivnostnosti intuicij, čustev, misli in namenov, ki jih izražajo večpomenske konvencionalne in izvirne literarne sestavine besedil v njihovi skladni literarni strukturi.

Ključne besede: biblična pripoved, biblična poezija, literarne vrste in zvrsti, preroštvo, modrostna literatura, evangelijski, slog in retorične figure, oblike paralelizma

Abstract: The Bible is a collection of books of various literary modes and genres. Many elements of the basic literary forms of individual biblical texts point to a common cultural and literary origin within the literary tradition of the ancient

Middle East, a whole of individual texts, their place in individual books, and the place of individual books in the whole Bible canon indicates a number of specific aspects of biblical theology. The biblical books reveal the unique dialectics of relations between God, Israel, nations, and individuals according to the level of human faith and obedience to God's commandments and inspiration. Striving for the purity of relationships inspired the writers of the Bible also the aspiration of the simplest literary forms for expressing human insights and feelings and reality in the world. The article selectively addresses the basic literary forms in the Scriptures in their role as an integral representation of visible reality and outright truth in order to better understand the reasons for the typical multifarious meanings of biblical narratives, proverbs, parables, speeches, biographies and other literary genres. The purpose of the article is at least to indicate how a comprehensive evaluation of the literary quality of biblical texts allows more reliable identification of the role of individual linguistic and literary elements of the text. The inner spiritual significance of the whole text also reflects its universal significance and timeless actuality. Thus, we recognize the multifaceted role of metaphor, symbols, stylistic and rhetorical figures in the structure of major literary units. The judging of individual figures on themselves would not have great significance in the study of the message of the Bible. It is not therefore the question of »literary archeology« of the search for fragments, but of recognition of material and spiritual sublimity, semantic purity and mystery of intuitions, emotions, thoughts and intentions expressed by multipurpose conventional and original literary components of texts in their harmonious literary structure.

Keywords: biblical narrative, biblical poetry, literary modes and genres, prophecy, wisdom literature, gospels, style and rhetorical figures, forms of parallelism

1. Uvod

Od antike pa vse do 20. stoletja je v razlaganju Svetega pisma prevladovala zgodovinska perspektiva, v metodološkem pogledu pa primerjalni pristop v razmerju do drugih antičnih religij in kultur. Historično-kritično preučevanje, utemeljeno v razsvetljenstvu in izpopolnjeno v 19. in v 20. stoletju, je z metodološko dosledno uporabo sodobne zgodovinske znanosti skušalo ugotoviti, kakšen pomen so imele svetopisemska besedila glede na njihovo staro- in novozavežno oziroma zgodnjekrščansko zgodovino nastajanja in prenašanja, pri tem pa je s tekstno kritiko skušalo hebrejske, aramejske in grške pratekste postaviti v dosegljivo prvotno obliko. Seveda je to predpostavljalo čim boljše poznavanje starih jezikov, njihove rabe pri svetopisemskih pisateljih ter poznavanje kulturnega in verskega okolja, ki je vplivalo na jezik in mišljenje svetopisemskih avtorjev. Zgodovinska perspektiva je zajela tudi obravnave oblik svetopisemskih besedil, pri tem pa je bila primerjava literarnih oblik v odnosu do drugih religij in kultur večinoma analitična, torej

parcialna. V 20. stoletju pa je vse več razlagalcev Svetega pisma postalo pozornih na literarne vrste in zvrsti v Svetem pismu. Namesto prejšnje pozornosti na zgodovinski kontekst so v središče zanimanja postavili samo besedilo, ki so ga razumeli kot organsko celoto, neodvisno od subjektivnih občutkov bralca. Razvijati so začeli morfološke študije o temeljnih svetopisemskih literarnih oblikah, da bi ugotovili točno in celotno individualno zgradbo besedil v okviru posameznih vrst in zvrsti. Vodilo nove metode je bilo, »da je jasno razumevanje zunanje literarne oblike bistven vodnik v notranjo snov in duha« (Moulton 1899, vi). Prizadevanje, da po poti literarne analize pridemo do spoznanja notranje snovi in duha, je omogočilo primerjave med staro egiptovsko, sumersko, akadsko, grško in rimsko literaturo na višji ravni primerjave njihovega sporočila. Tovrstno preučevanje svetopisemskih besedil je spodbudilo subtilnost človekovega čustvenega in duhovnega dojemanja življenjskih razsežnosti, kakor jih občuti v svojih osebnih odnosih do najvišjih idealov: to so čistost, univerzalni svetovni red, sočutje in solidarnost, vera v padec vsakršnega moralnega zla, v neskončno dobro in v ljubezen.²

Potem ko sta se v razlaganju svetopisemskih besedil izoblikovali skupini zagovornikov metode zgodovinske analize besedil na eni in čiste literarne morfologije na drugi strani, pa številni razlagalci iščejo možnosti za povezovanje obeh perspektiv v korist ene in druge. Najprepričljivejši argument za takšno prizadevanje je izkušnja, da so natančne analize besedil v njihovem zgodovinskem kontekstu resda zelo koristne za vprašanje njihove geneze, a največkrat ne morejo preseči nesoglasja glede avtorstva in številnih drugih vprašanj. Kljub velikim razlikam v pogledih glede avtorstva in okoliščin nastanka besedil in glede korakov v analizi besedil pa razlagalci večinoma dosežejo soglasje glede sporočila in pomena vsakega posameznega besedila kot celote. Moulton v postopku literarne analize razlikuje med »nižjo« in »višjo« enotnostjo besedil (1899, 83). Nižjo enotnost lahko ugotavljamo v oblikovanju posameznih stavkov in stihov in v njihovem mestu v okviru manjših enot, višjo enotnost pa prepoznamo v kriterijih povezovanja manjših sklenjenih enot v enoto celote besedila. V raziskovanju poezije Svetega pisma je, na primer, pomembno natančno poznavanje tehnike paralelizma in ritma, toda vlogo in pomenske odtenke rabe teh tehnik v strukturi posameznih pesmi lahko prepoznamo šele ob upoštevanju vseh sestavin pesmi v celoti njihove strukture. Le tako se izognemo analizam, ki v svetopisemskih besedilih iščejo izolirane stavke in stihe, izolirane besedilne enote in njihovo izolirano navajanje v utemeljevanju doktrin, ki jih je mogoče zanesljivo izvesti le iz odkrivanja najvišje enotnosti celote Svetega pisma. To metodološko vodilo je ključnega pomena tudi pri vsakem projektu prevajanja Svetega pisma. Svetih besedil namreč ni mogoče ustrezno prevajati, če prevajalec ne upošteva posameznih jezikovnih, semantičnih, retoričnih in drugih slogovnih prvin posameznih v sebi sklenjenih besedil s pogledom na njihovo skladno celoto. Bolj ali manj natančno upoštevanje tega vodila odloča v vrednotenju

² Literarne oblike svetopisemskih besedil razlagalcem omogočajo različne smeri hermenevtike. Pozorni smo na paradoksen literaren način izražanja Božje zahteve do človeka (Gerjolj 2016), na literarne načine izražanja kazni in odpuščanja v Stari zavezi (Krašovec 2017), na primerjalno raziskovanje svetopisemskega monoteizma (Petkovšek 2018), na Pavlovo razumevanje koinonije (Matjaž 2019) itd.

»dobesednega« in »prostega« prevajanja Svetega pisma. John A. L. Lee ugotavlja:

»Seveda, svobodnejša kot je bila prevajalska metoda, več je bilo prostora za uvajanje prvin, ki niso vsebovane v izvirniku, vendar so vse knjige, kolikor so prevodi in ne svobodne kompozicije, do neke mere neizogibno odraz njihovega izvirnika. Za Septuaginto je v resnici na splošno značilna zvestoba izvirniku, samo to pa je mogoče pričakovati pri prevodu svetega besedila. Ta splošna zvestoba sega v slog in retorično obliko originala.« (1997, 775)

Ta prispevek se omejuje na tri najosnovnejše literarne vrste Svetega pisma Stare in Nove zaveze in na nekatere temeljne literarne oblike svetopisemske poezije. Metodološko vodilo je natančno branje izbranih besedil, pri tem pa smo posebej pozorni na značilnosti literarnih vrst in zvrsti, metafor, retoričnih figur in sloga v njihovi vlogi znotraj besedil kot celote. Z upoštevanjem bistvenih vodil »nove literarne kritike« v branju svetopisemskih besedil, ki je po presoji Margaret M. Mitchell »natančno branje točne ubeseditve in notranjega delovanja besedila« (2006, 617),³ želimo doseči globlje razumevanje njihovega svetopisemskega sporočila.

2. Literarne vrste in zvrsti v Stari in v Novi zavezi

V monumentalnem standardnem delu *Einleitung in das Alte Testament* (1964) Otto Eissfeldt v obsegu 1129 strani na visoki strokovni ravni obravnava razvoj svetopisemske literature Stare zaveze od manjših literarnih enot predliterarne stopnje (pogl. 1) prek literarne predzgodovine knjig Stare zaveze (pogl. 2) do analize končne oblike posameznih skupin in posameznih knjig starozaveznega kanona (pogl. 3). Na splošno manj izčrpne, a vendar jasno razčlenjene prikaze rasti svetopisemske literature najdemo v številnih drugih uvodih v Staro in v Novo zavezo.⁴ Za razumevanje Svetega pisma kot literature, tako v njenem predliterarnem nastajanju in izročilu kakor tudi v njeni literarni zgodovini in v njenih vsebinah, pa je nujno poznati oblike in vrste svetopisemske literature. Ta literatura obsega najmanjše literarne enote ali obrazce, manjše besedilne enote ali oblike pa vse do širših oziroma velikih literarnih oblik ali literarnih vrst, ki jih raziskujejo zgodovina oblik, zgodovina vrst in zgodovina redakcij.

Poznavanje *obrazcev* kot najmanjših in najpogostejše tudi najbolj stalno izoblikovanih literarnih enot, ki jih preučuje zgodovina oblik, je pomembno za razlago starozaveznih in novozaveznih spisov. Govorimo o oblikovanih povezavah besed, ki so same zase ali v pripadajočih večjih zvezah smiselne enote. Največkrat obsegajo le en stavek ali del stavka, lahko pa tudi skrajšani stavek, na primer vzklik ali medmet: »Kaj imam(-

³ Angleško besedilo se glasi: »a close reading of the exact wording and inner working of the text«. V razlagi terminologije se avtorica ponekod opira na Grabner-Haider in Krašovec 1984 in Unterman 2001.

⁴ Pomembna so tudi novejša dela, med drugim Zenger et al. 2009 in številna druga. O Svetem pismu kot literaturi je v novejšem času izšlo več odmevnih monografij (Alter in Kermode 1987; Sternberg 1987; Jasper in Prickett 1999 itd.).

-o) s teboj (z vami)?« (1 Kr 17,18; Mr 1,24; Jn 2,4) – reklo, ki spremlja kretnjo odklonitve kot izraz razmejčitve vsakokratne lastnine oziroma področij oblasti in pristojnosti. Vsaka izražena misel potrebuje svojo jezikovno *obliko*. Ta oblika je povezana z danimi shemami, ki jih je izdelala skupnost. Tako na primer preroška besedila lažje razlagamo, če upoštevamo vsakokrat uporabljene govorne oblike, kakor so poslančev izrek, prvo- ali tretjeosebno poročilo, karanje, grožnja, opomin, obljuba idr. Potem ko se vsaka misel izrazi v točno določenih oblikah, pa se povezuje misli lahko izrazi tudi v točno določeni *literarni vrsti*, to je: v uveljavljeni obliki, ki ima svoje stilne in stvarne posebnosti. Ker vrsta in način govora določata vsebino in z njo neločljivo povezano obliko besedila, je poznavanje literarnih vrst za ustrezno in poglobljeno razlago svetopisemskih knjig nujno. Ker so literarne vrste delno literarni obrazci, ki dovoljujejo različna osebna izražanja, lahko iz spremembe literarne vrste ugotavljamo tudi preobrat v izraženi misli.⁵ Osnovne vrste svetopisemske proze so govori, molitve, obredni predpisi, zakoni, listine, pogodbe, poetične pripovedi (miti, pripovedke, etnološke pripovedke, obredne legende, junaške pripovedke, rodovne pripovedke, pripovedni krogi, sage, legende), zgodovinske pripovedi (poročila, ljudska zgodovina, avtobiografije, pripovedi o sanjah in videnjih) itd. Osnovne vrste poezije pa so pesem (vrstica, kitica idr.), reki, preroški govori, uganke, modrostna besedila v umetni obliki, ode, elegije, meditacije, lirske idile, epske pesmi, orakliji, psalmi idr.

V tem prispevku se omejujemo na najprepoznavnejše svetopisemske literarne vrste – na preroštvo, na modrostno literaturo (Stara zaveza) in na evangelije (Nova zaveza). V izbranih svetopisemskih besedilih različnih literarnih vrst skušamo prepoznati njihove najpomembnejše značilnosti, slogovno in pomensko oblikovanost, njihovo vlogo v posredovanju sporočila, zanimajo pa nas tudi vprašanja njihove trdnosti ali spremenljivosti skozi čas in njihove samostojnosti ali pa težnje po povezavi s širšimi vrstami ali zvrstmi.

2.1 Preroštvo

V hebrejskem Svetem pismu preroška literatura ne zajema samo štirih velikih prerokov (Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniel) in dvanajstih malih prerokov (Ozej, Joel, Amos, Abdija, Jona, Mihej, Nahum, Habakuik, Sofonija, Agej, Zaharija, Malahija) krščanskega kanona, ampak tudi zgodovinske knjige (Jozue, Sodniki, Prva Samuelova knjiga, Druga Samuelova knjiga, Prva knjiga kraljev, Druga knjiga kraljev). Te zgodovinske knjige, ki so večinoma sestavljene v narativni obliki, judovski kanon imenuje »zgodnje preroke«, vse preroške knjige krščanskega kanona, v katerih prevladujejo pesniške oblike orakljev, pa »poznejše preroke«.

Preroštvo je bilo vselej povezano z zgodovino in s sedanostjo. V Stari zavezi ni bilo sklenjena celota in ga tako ne moremo omejiti na vselej enak eshatološki vzo-

⁵ Ob tem velja omeniti, da je *besedno* izročilo po naravi trajnejše. Besede in stavke namreč lahko preprosto ponavljamo, pripovedi o dogodkih pa je najprej treba povedati. Tako razlikujemo preroške, modrostne in zakonske besede, prilike, jaz-besede, pa tudi besedne sestave, kakor so zbirke prilik, govor na gori, zbirka Gospodovih besed ali tako imenovani logionski vir (Q). Po drugi strani v *pripovednem* izročilu ugotavljamo paradigme, prepire, poročila o čudežih in o zgodovinskih pripovedih. Zlasti velika oblika je pripoved o trpljenju, med drugimi pripovednimi sestavi pa razlikujemo tudi cikle idr.

rec.⁶ Preroški izreki so kot samostojne, žive besede izhajali iz neposrednega doživljanja Boga. Z njimi so preroki ljudi pozivali, naj ne dovolijo, da bi jim sedanja stiska določala vedenje, in jim vlivali zaupanje, da bo Bog kljub drugačnemu videzu držal svojo besedo. Ljudstvo so opozarjali, naj živijo v skladu z njegovimi zapovedmi in tako pripravljajo božje kraljestvo (Iz 40,3). Kjer so preroki povzeli stara izročila o izvoljenem ljudstvu (o izhodu iz Egipta, o Davidu ali o Sionu), so jih uporabili za prikaz očitnega nasprotja ali kot primerjavo, da bi bilo tako njihovo sporočilo razumljivejše. Z razgrinjanjem velikih dogodkov Izraelove zgodovine so hoteli pokazati, da je Bog zvest svoji besedi in svoji skupnosti, čeprav ta nenehno prelamlja zavezo. Izraela so pozivali, naj se povrne k začetni zvestobi in v njej vztraja. Toda neposlušno ljudstvo, ki se ni spreobrnilo, je preroke izzvalo tudi k preroški kritiki in obtožbi. Sklicevanje bogoslužnega človeka na njegovo nekdanko izvolitev in popolno opravljanje bogoslužja je, na primer, izzvalo preroško kritiko bogoslužja, češ da ta bogoslužni človek Bogu ne izkazuje svoje vdanosti in globljege prepričanja in ne skrbi za ljudstvo in za sočloveka. Preroki so izražali tudi upor proti kraljem, ki so v svoji politiki iskali le svojo varnost in se pri tem obračali tudi k malikom. S svojo govorico, ki jo je navdihovalo njihovo neposredno doživljanje Boga, vsakokratnih razmer, nalog in doživetja poklicanosti, so preroki razkrivali resničnost, ljudi klicali k spreobrnitvi in oznanjali odrešilno božje dejanje ob koncu časov.

V iskanju opredelitev literarnih značilnosti pojma »preroštvo« se v tem prispevku omejujemo na krščanski kanon velikih in malih prerokov. Med drugim nas zanima, kako prepoznamo literarne značilnosti posameznih izvirnih orakljev⁷ preroških knjig in roko anonimnih urednikov, ki so večje ali manjše število posameznih orakljev povezali v knjigo. Deborah W. Rooke v članku *Prophecy* (2006) na podlagi novejših bibličistike odpira vprašanje o preroštvu kot »literarnem fenomenu« v dveh smereh: v smeri zgodovinske kritike 19. in 20. stoletja, ki ji je bila pomembna zgodovina nastanka preroških knjig od izvirnih orakljev do končne redakcije,⁸ in v smeri novejših bibličistike, ki večji poudarek daje raziskovanju značilnosti končne oblike preroških knjig (387). Danes se močno uveljavlja težnja po celostni, komplementarni metodi povezovanja spoznanj zgodovinske kritike oziroma zgodovine oblik (oblikovno-zgodovinska metoda), zgodovine izročil, zgodovine redakcij⁹ in

⁶ Devtero-Izaija na primer razlaga zgodovino povsem drugače kakor preroki pred izgnanstvom.

⁷ Oraklji označujejo besede, izgovorjene v imenu Boga. Preroki od 8. do 6. stoletja pr. Kr. so na nenehno ogrožanje, ki so ga doživljali od drugih ljudstev, odgovarjali z oraklji proti njim. Am 2,4sl. postavlja grožnje proti pregrešnemu Judu, ki je zavrgel Gospodovo postavo, na konec govora o sodbi nad ljudstvi. V nekaterih knjigah prerokov, na primer pri Iz in Ezk, so oraklji o ljudstvih kot posebna enota vrinjeni med zbirko grozljivih govorov proti Izraelu in zbirko obljub. Tako nesrečo ljudstev prikažejo kot prvi pogoj za odrešenje Izraela (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 518).

⁸ Zgodovina redakcij oziroma kritika redakcij sestavlja vejo raziskovanja Stare in Nove zaveze, ki je izšla iz zgodovine oblik. Medtem ko je zgodovina oblik kot zgodovina izročil sledila poti posameznih delov, preden so bili sprejeti v dokončno redakcijo, in jih skušala osvetliti, da bi tako dosegla najstarejšo stopnjo izročila, ki jo še lahko ugotovimo, pa zgodovino redakcij, nasprotno, zanimajo končne redakcije oziroma delovanje urednikov v sestavljanju delov izročila, pri njihovi jezikovni in teološki predelavi, pri zasnovi in sestavljanju večjih zbirk idr. (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 799–800).

⁹ Pri zgodovini izročil v širšem smislu govorimo o zgodovini predajanja svetopisemskega izročila od takrat,

novejših metod celostne literarne kritike, ker je glavni cilj raziskovanja Svetega pisma razkrivanje pomena knjig v končnem obsegu, ki je dobil svoje končno mesto v kanonu.¹⁰

Glede avtorstva izvirnih orakljev in transformacije orakljev v knjige sedanjega obsega v procesu redakcije so mnenja različna, ker še zlasti glede procesa redakcij nimamo zgodovinskih prič. Najbolj uveljavljena je teza, da so preroki kratke pesniške oraklje izrekli ustno pred občinstvom, ki je bilo večinoma nepismeno. To pomeni, da so bili preroki pesniško nadarjene in literarno izobražene osebnosti. Po tej razlagi je kdo od izobraženih učencev oraklje transformiral v pisne dokumente in jih razporedil po tematskem načelu tako, da je oraklje s podobno tematiko uvrstil v isto skupino. Nekateri drugi razlagalci menijo, da so preroki sami svoje oraklje sestavili v pisni obliki, preden so jih izrekli pred občinstvom. Srednjo pot pa gredo tisti, ki dopuščajo eno in drugo možnost nastanka prvih pisnih zapisov preroških govorov, različno od preroka do preroka, še zlasti ker niti za eno niti za drugo pot do pisnih dokumentov jedra preroških govorov ni pisne dokumentacije. Analiza vsebine, sloga in besedišča celote preroških knjig pa jasno kaže, da imajo nekatere preroške knjige za seboj daljšo zgodovino dodajanja biografskih pripovedi o delovanju preroka, pa tudi novih orakljev. Nekatere preroške knjige so uporabljali v različno obsežnih različicah. To dejstvo je še posebno jasno razvidno iz primerjave Jeremijeve knjige v hebrejski različici in v grškem prevodu Septuaginte, ki ima precej krajšo različico govorov, ti pa so v vsebinskem pogledu delno tudi različno razporejeni.

Celostno primerjalno raziskovanje »literarnega fenomena« prerokov znotraj religioznih, kulturnih, političnih in družbenih razmer širšega območja starega Bližnjega vzhoda narekuje previdnost v morebitnem dokazovanju obstoja »vzporednic« na literarni ravni, ki bi podprlo uveljavljanje teze o »preroški tradiciji« v okviru starega Bližnjega vzhoda. Nekateri razlagalci posebno pozornost posvečajo obstoju preroške literature v mestu Mari v Mezopotamiji v 18. stoletju pr. Kr. Izraelsko preroštvo tisoč in več let pozneje zrcali specifične izraelske verske, družbene

ko je bilo sporočeno, do končne redakcije svetopisemskih knjig. Z izročilom in redakcijo že napisanih in dostopnih virov pa se po drugi strani ukvarja zgodovina redakcij. Tako kakor zgodovino izročila v ožjem smislu razumemo zgodovino ustnega svetopisemskega izročila.

¹⁰ Med nalogami *tradicionalne literarne kritike* v analizi svetopisemskih besedil je, da ugotovi pisca in čas nastanka vsake svetopisemske knjige posebej, določi literarno vrsto nekega besedila in tako pojasni njegovo izpoved, razižče uporabljene vire in duhovno ozadje spisa, njegovo življenjsko okolje in posebni teološki namen pisca (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 418). Novejša metoda literarne kritike, ki se vse bolj uveljavlja v analizi bibličnih besedil, pa je tehnika natančnega branja ali »close reading« (Barbiero 2011 itd.). V nasprotju s tradicionalno literarno vedo jo v prvi vrsti zanima samo besedilo kot samostojna in organska celota. Takšno natančno branje in komentarji imajo velik pomen v eksegezi verskih besedil in v hermenevtiki starodavnih del, saj ponujajo razlago in natančno branje svetih besedil. Kot zgodnje predhodnike tehnike natančnega branja, ki se je uveljavila v dvajsetih letih 20. stoletja v Angliji z delom Ivorja Armstronga Richardsa, Williama Empsona in pesnika Thomasa Stearnsa Eliota, pogosto navajajo biblijske komentarje Talmuda. Najtesnejša verska analogija sodobnemu literarnemu načinu natančnega branja in zgodovinska povezanost z njegovim nastankom pa je porast historično-kritične metode kot veje kritike, ki raziskuje izvor starodavnih besedil, da bi razumela »svet za besedilom« (prim. Richard in Kendall 2001 idr.), in evolucije tekstne kritike Svetega pisma v Nemčiji poznega 18. stoletja. Osrednji cilj zgodovinske kritike je, odkriti izvirni pomen besedila v njegovem prvotnem zgodovinskem kontekstu in v njegovem dobesednem pomenu (*sensus literalis historicus*).

in literarne okoliščine. Potek redakcij preroških knjig nam ni znan, toda sto let po Kristusu so Judje dokončno določili kanon preroških knjig v končnem obsegu in obliki, te kanonične knjige pa so samodejno sprejeli tudi kristjani. Nesporni rezultat geneze preroških knjig v kanonu Svetega pisma so samo končne oblike preroških knjig, za domnevne stopnje redakcij transformacij izvirnih orakljev na poti do končne knjige pa nimamo podpore v nobenih ohranjenih virih. Iz tega sledi logični sklep, ki ga Deborah W. Rooke takole navaja: »Zato je najbolj očiten, legitimen in potencialno ploden predmet študija končna oblika besedila, ne pa njegovi hipotetični viri ali prejšnje izdaje.« (2006, 390)

Literarne kvalitete preroških govorov z bogato rabo metafor, besedne igre in retorične tehnike prepričevanja pa postavljajo pod vprašaj tudi pričakovanja, da raziskovanje preroških knjig kot celote lahko razreši vprašanje dejanskih zgodovinskih okoliščin, v katerih so nastale posamezne preroške knjige. Literarne in retorične značilnosti preroških besedil tako prevladujejo, da v preroških knjigah najdemo le malo neposrednih zgodovinskih podatkov. Iz tega sledi, da prerokom in njihovim urednikom ni bilo v prvi vrsti pomembno poročanje o poteku zgodovinskih dogodkov, temveč predvsem ugotavljanje duhovnega stanja voditeljev ljudstva, ljudstva kot celote in narodov v preizkušnji časa in prostora, ki večinoma ni natančno opisan. Izrazito duhovni in moralni cilj svetopisemskega preroštva najbolj jasno kaže, kje lahko iščemo izvirnost in edinstvenost svetopisemskega preroštva kljub nekaterim »vzporednicam« v širšem krogu starega Bližnjega vzhoda. Literarna vrsta novozaveznih evangelijev, ki edinstveno pričujejo o Jezusovem življenju in o njegovih javnih nastopih, se iz teh razlogov najbolj naravno prepozna v duhovnem območju starozaveznega preroštva, ki obsoja greh, zavrača malikovanje, spodbuja k poboljšanju, oznanja upanje v obnovo in odpira pogled v poslednje čase človekovega bivanja.

2.2 Modrostna literatura

Kot duhovno gibanje je bila »modrost« razširjena v vseh kulturah starega Vzhoda in se je izražala v posebni literarni vrsti, modrostnem pesništvu, v obliki pregovorov, izkustvenih izrekov, opominov in modrostnih psalmov. Pričala je o človekovem prizadevanju, da bi doumel zapletenost sveta in življenja ter na podlagi tega spoznanja uspešno in srečno uredil svoje življenje. Da bi to dosegel, je moral spoznati božji red, ki vlada svetu, in se mu podrediti. Vzgojni ideal modrosti, ki so ga učili v aristokratskih plasteh Izraela, je bil usmerjen k oblikovanju celega človeka (prim. Jožefovo zgodbo, ki temelji na tej izpopolnjeni človekovi podobi). Kot moder je veljal tisti, ki premišljuje Gospodovo postavo in hodi po poti pravičnosti (Ps 1). V ospredju zanimanja je bilo predvsem vsakdanje življenje, šele pozneje so začeli razmišljati o najvišjih načelih in prešli v filozofijo. V Svetem pismu je na več mestih izpostavljen pomen besed »modrost« in »modri«. V Danielovi knjigi beremo, da je bil Daniel »vešč v vsaki modrosti« (1,4), v Matejevem evangeliju pa imamo poročilo o »modrih«, ki so obiskali sveto Družino v Betlehemu po Jezusovem rojstvu (2,1-12). Motiv modrosti se najde v različnih besedilih Stare in Nove zaveze, v kanonu Stare zaveze pa imamo »modrostne knjige«: Job, Pregovori, Pridigar,

Knjiga modrosti in Sirah. Iz opazovanja in izkušenj pridobljena spoznanja so se izoblikovala v pregovorih, v izkustvenih izrekih in v opominih in se prenašala dalje. Najosnovnejše oblike modrostne literature so izreki, zato knjiga Pregovorov velja za temeljno knjigo svetopisemske modrosti. V preučevanju svetopisemskih modrostnih besedil pa se postavlja vprašanje tradicije modrostne literature znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda in znotraj Izraela.

Oblike pregovorov poznajo vse kulture v vseh časih. Posamezne pregovore pa so v nekem določenem obdobju začeli združevati v zbirke. Ohranile so se zbirke pregovorov v sumerski, babilonski, egiptovski in v izraelski kulturi in religiji. Osnovna vsebina modrostnih rekov je izkušnja o nasprotju med ravnanjem pravičnih in krivičnih in o posledicah njihovega ravnanja. Knjigo Pregovorov sestavljata dve vrsti modrostnih besedil: poučna besedila v obliki nagovora učencev (Prg 1–9 in 22,17–14,22) in zbirka rekov (Prg 10,1–22,16; 24,23–29,27). Sklepni poglavji 30–31 vsebujeta še nekaj daljših enot različnih vsebin. Ti dve vrsti besedil z literarnega vidika lahko označimo kot dve različni zvrsti. James G. Williams poudari, da je perspektiva modrostne tradicije starega Bližnjega vzhoda in Izraela drugačna kakor perspektiva preostalega dela Stare zaveze, ki govori o začetku sveta in o posebnem mestu Izraela v božjem načrtu zgodovine odrešenja. »Modrost je namenjena artikuliranju občutka za red. Svet se obravnava kot red, ki temelji na načelu retributivne pravičnosti.« (Williams 1987, 263)

V Knjigi pregovorov so zbrani nasveti za pravilno ravnanje v življenju, da človek doseže srečo in uspeh; to predpostavlja povezanost človekovega ravnanja z njegovim življenjem v okviru npravnega načela povračila. Vendar pa je modrostna literatura to že zgodaj grajala. Podlaga modrostne literature je vera, kakor naj bi jo živeli; takole pravi Prg 1,7: »Strah Gospodov je začetek modrosti.« Njen cilj je ravnanje v božjem strahu in pravičnosti. Vso zgodovino odrešenja so prikazovali kot delovanje modrosti. Prej je bila modrost krepost, ki si jo je človek pridobil, zdaj pa proti človeku nastopa z najvišjo oblastjo (prim. Prg 1–9), Jahve sam govori po njej. Ker je modrost povezana s spoznanjem, postane srednica razodetja, uči na cestah in trgih (Prg 1,20sl.). Kot tora je bila dana Izraelu in se tako naselila v Izraelu (Sir 24,8sl.). Modrost je bila ustvarjena pred stvarjenjem kot božja ljubljenska (Prg 8), gospoduje vesolju in vodi ljudi ter z Bogom sedi na njegovem prestolu in ima delež pri božji naravi (Mdr 7,22–8,1). Modrostni nauk po izgnanstvu se nadaljuje v različnih kristoloških izjavah Nove zaveze (Logos pri Jn idr.). Po izgnanstvu so nastali modrostni spisi Job, Prd, Sir, Mdr.

Jobova knjiga je med modrostnimi knjigami najbolj kompleksno sestavljena na podlagi tradicionalne doktrine modrostne tradicije, da pravični prejmejo nagrado, krivični pa kazen (prim Ps 37; 73). Jobova vloga v tej knjigi je, da nasprotuje »prijateljem«, ki veljavnost te doktrine zagovarjajo z enostransko aplikacijo načela na sedanji čas. Job jim nasprotuje na podlagi svoje izkušnje in izkušenj drugih oseb, ki jih je kljub pravičnosti doletela kaka nesreča. Vloga božjega posega v pogl. 38 pa je nasprotovanje Jobovemu pričakovanju, da ga bo Bog rešil trpljenja; zdi se mu neutemeljeno in nesorazmerno z njegovo nepopolnostjo, ki jo priznava. V ozadju Jobovega pričakovanja je božje priznanje njegove pravičnosti in kot posledica tega odrešitev iz nezno-

snega stanja trpljenja. Jobova tostranska perspektiva razumevanja retribucije je torej še daleč od Jezusove dopolnitve starozavezne »postave«, ki je po svojem bistvu eshatološke narave. Bog Joba postavi pred uganke čudeža stvarstva in ga vodi do spoznanja, da človek sveta ne more doumeti v vsej njegovi veličini in skladnosti, nastop trpljenja pa je del veličine stvarstva (Dell 2006, 414). Tematska kompleksnost Jobove knjige je sorazmerna s poetično zgoščenostjo v predstavitvi temeljnih tem svetopisemske modrosti. Moshe Greenberg ugotavlja: »Obsega izjemen obseg predmetov splošnega interesa: čustva vedrine in groze, upanje in obup; kontrastne like ljudi; dvome in potrditve kozmične pravičnosti; sijaj in čudesa žive in nežive narave. Vsekakor se te teme pojavljajo tudi drugod v svetopisemski literaturi, vendar so samo v Jobovi knjigi izražene s tako zgoščenostjo, invencijo in živimi podobami.« (Greenberg 1987, 302)¹¹ Po svoje tudi Pridigar izpostavi spoznanje o negotovosti v svetu in ugotavlja, da o poteku dogodkov v svetu ne moremo imeti zanesljivosti (Williams 1987, 277–282). To spoznanje pa ga ne vodi v resignacijo, ampak do priznanja, da je temeljno pravilo v življenju »strah božji«: »Končna beseda vse pridige: Boga se boj in spolnуй njegove zapovedi, kajti to je cel človek. Bog namreč privede pred sodbo vsako dejanje, tudi vse skrito, naj bo dobro ali slabo.« (Prd 12,13-14).

Sirahova knjiga iz 2. stoletja pr. Kr. modrost povezuje s postavo, ki jo je Izrael prejel od Boga. V tem nekateri razlagalci vidijo prehod iz nekdanjega univerzalizma v pojmovanju izvora in pomena modrosti. Vendar velja upoštevati, da božja postava, ki je bila razodeta Izraelu, temelji na univerzalizmu stvarjenja in etičnih idealov, veljajo pa za vse ljudi. Po strukturi zbirk pregovorov knjiga spominja na knjigo Pregovorov. Pomembne teme knjige pa so: dolžnost sinov (Sir 3,1-16), odnos do žensk (9,1-9), umetnost vladanja (7–10,18), vloga pomembnih osebnosti v zgodovini odrešenja (pogl. 44–50). Knjiga vključuje različne literarne zvrsti, kakor so molitve z močnim poudarkom na strahu božjem, slavospevi modrosti itd. Maria Carmela Palmisano je v svoji disertaciji raziskala molitev v Sir 36,1–17 glede na njen izvor in njeno mesto v jezikovnih tradicijah (2006).

Knjiga modrosti je nastala šele v 1. stoletju pr. Kr. Poseben vidik prikaza modrosti v tej knjigi je njena personifikacija. Modrost je postala hipostaza, božji atribut, po katerem je Bog ustvaril svet: »Ona je namreč dih božje moči, /.../ izžarevanje veličastva Vladarja vsega, /.../ zato se vanjo ne more prikrasti nič nečistega.« (Mdr 7,25) Modrost ni samo posrednica med božjo modrostjo in človeškim izkustvom, kakor v knjigi Pregovorov (pogl. 8), ampak je ože povezana z Bogom. Personifikacija božje modrosti kaže, da modrost ni samo abstrakten pojem, ampak ustvarjalna božja moč. To odpira možnosti za vključevanje specifično bibličnih vidikov odrešenske zgodovine, izvolitve Izraela, preroške vizije, polemike proti malikom. Knjiga obsega tudi literarne zvrsti molitev, psalmov in slavospevov Modrosti.

Tradicija vključevanja modrosti v različne zvrsti svetopisemskih besedil je močno vplivala na spise Nove zaveze kot celote. Jezus v svojih govorih uporablja tudi

¹¹ Literarno zgradbo Jobove knjige sestavljata: okvirna povest, ki opisuje Jobovo pobožnost in srečo, njegovo preizkušnjo s težko nesrečo in trpljenjem in obisk treh prijateljev (1–2). V 42,7-17 Jahve obsodi napačne predstave Jobovih prijateljev o njem in podari Jobu večjo srečo kakor kdaj prej; dialogi (3–42).

modrostne izreke, ki pa so bolj v službi etičnih idealov in eshatoloških pričakovanj, kakor pričuje starejše izraelsko modrostno izročilo. Apostol Pavel v svoje spise pogosto uporablja zvrsti modrostne literature, prav tako z etičnim in eshatoloških ciljem.

2.3 Evangeliji

Od 2. stoletja dalje je postalo ime evangelij naslov knjige Nove zaveze, ki je postopno dobila svojo današnjo podobo – 27 spisov. Kot evangelije so poimenovali tudi štiri spise, ki so z različnih vidikov povzemali najstarejša apostolska izročila, to je: Jezusove logione, prilike, prepire, čudeže, pripoved o trpljenju idr. Poimenovanje teh besedil kot evangelijev priča o tem, da so jih razumeli kot misijonske spise. Imeli so isti namen kakor ustna pridiga, to je: prebujati in utrjevati vero (Jn 20,31). Osrednja vsebina pridige vseh štirih evangelijev je Jezus Kristus, toda v ospredju niso razmišljanja o Jezusovem pomenu – kakor v drugih novozaveznih spisih –, temveč pričevanje o Jezusu kot Mesiju, Sinu božjem, Odrešeniku, ki je v vseh svojih besedah in dejanjih izpolnjeval božjo voljo. Poudariti pa velja, da biografski podatki v štirih evangelijih niso v ospredju. Opis Jezusovega življenja in dela v štirih evangelijih je v literarnem pogledu povsem poseben izziv za vse razlagalce (Burridge 1997 in 2006). Osnovna literarna oblika je posebna vrsta biografije, zato se postavlja vprašanje, ali so se evangelisti opirali na kake ustaljene antične oblike biografije, morda pa so edinstveno obliko biografije ustvarili sami. Že sama oblika biografije predpostavlja, da opis temelji na zgodovinskih dejstvih, ne pa na legendi, ki omogoča proste alegorične vidike razlage pomena. Za razlago evangelijev je dodaten izziv obstoj štirih evangelijev, ki v bistvu vsebujejo enake kratke zgodbe (perikope) o Jezusovem življenju, delovanju in nauku, oblika posameznih perikop in redakcije posameznih evangelijev pa so v marsičem posebne, delno tudi edinstvene. Različnost štirih evangelijev morda lahko pojasnimo s tem, da so njihovi avtorji hoteli v različnih situacijah in povsem različnim ljudem oznanjati isto veselo oznanilo.¹² Natančna analiza vsakega evangelija posebej in v razmerju do drugih kaže, da je vsak pisec evangelija sledil nekim določenim teološkim pomenskim poudarkom in literarni težnji.

Obstoj velikega števila biografij (gr. *bioi*) v antičnem grško-rimskem kulturnem prostoru omogoča večji obseg primerjalnega raziskovanja literarne vrste oziroma literarnih vrst evangelijev,¹³ literarnih značilnosti posameznih perikop v njihovi indi-

¹² Tako na primer Marko kot prvi piše za krščanske bralce iz poganstva, Matej za palestinske skupnosti kristjanov iz judovstva. Pojasniti jim hoče, da Jezus izpolnjuje starozavezne obljube. Luka piše v helenističnem svetu, pri tem pa številne vire teološko in slogovno predela in razkriva postopni razvoj teologije v prvotni Cerkvi. Janez piše šele okrog leta 100 in zaokroži pisana verska pričevanja s svojim antignostičnim in teološko zelo razvitim delom.

¹³ Med štirimi vrstami novozaveznih spisov sta dve izvirno krščanski: evangelij in apostolska dela (preostale: pisma, listi, apokalipsa). Novejše redakcijsko-zgodovinske raziskave razumejo celo vsak posamezen sinoptični evangelij kot samostojno vrsto. Tako je Matej napisal biblos, Marko euaggélion, Luka diégesis. V Janezovem pisanju so še posebno pomembne oblike apokaliptike – himnične, preroške in apokaliptične oblike: avdicije, videnja, vrste idr., v njegovem evangeliju pa predvsem razodetni govori. V Pavlovem pisanju ob pisemskih oblikah kot vrstah prepoznamo tudi številne manjše oblike: zahvalo, avtobiografska poročila, izročila, obrazce, dokaz iz Svetega pisma, tipologijo, doksologije, himne, sezname kreposti in seznane pregreh idr.

vidualni strukturi in načina njihove vključitve v redakcijo celotnega evangelija.¹⁴ Pomembna je ugotovitev, da v nasprotju z modernimi biografijami »grško-rimske biografije ne pokrivajo celotnega življenja neke osebe v kronološkem redu in ne vsebujejo psihološke analize značaja subjekta« (Burridge 2006, 436). Osredotočajo se na točno določeno osebo in jo predstavijo z vidika njenega življenja, pomembnejših mejnikov njenega dela in z veliko pozornostjo na smrt te osebe. S stališča literarne vrste oziroma literarnih vrst evangelijev torej lahko biografijo o Jezusovem življenju, učenju in delu presojamo v sklopu osnovnih oblik antičnih biografij. Posebnost evangelijev se kaže v kristološki usmeritvi vseh štirih evangelijev, z vrhom v dogodku Jezusovega vstajenja; znotraj judovstva pa se njihova posebnost razkriva v tem, da so edini zgled biografije o judovskem učitelju v 1. stoletju po Kr. V rabinski literaturi najdemo zgodbe in anekdote posameznih oseb (na primer Hilela in Šamaja), ne najdemo pa primerljive biografije kake druge judovske osebnosti.

Posebnost opisa Jezusovega življenja, učenja in delovanja v evangelijih je čustveni nagovor učencev in močno etično sporočilo. V svoji disertaciji o Markovem evangeliju Maksimilijan Matjaž posebno pozornost posveča vtisu, ki ga je Jezusovo oznanilo naredilo na njegove poslušalce v njihovem odzivanju in čustvovanju. Evangelistu Marku je, na primer, s termini čudenja in strahu uspelo prikazati intenzivno notranjo dinamiko te vrste spoznavnega procesa (1999). Richard A. Burridge pomenljivo ugotavlja:

»V središču celotne starodavne biografije je, da je podoba subjekta zgrajena ob pomoči njegovih besed *in* njegovih dejanj. Da bi našli srce Jezusove etike, moramo upoštevati njegovo etično učenje *in* njegovo dejansko prakso. Jezusovo etično učenje ni ločen in nepovezan sklop maksim, ampak je del njegovega razglasjanja božjega kraljestva. Namenjeno je predvsem spodbudi njegovih poslušalcev, da živijo kot učenci v skupnosti drugih, ki se prav tako odzivajo in sledijo. V svojem pozivu k eshatološki obnovi božjega ljudstva je Jezus okrepil zahteve zakona s svojo strogo etiko odpovedovanja in samo-odpovedovanja v velikih človeških izkušnjah denarja, spolnosti, moči, nasilja idr. Vendar pa so takšna učenja postavljena v kontekst biografske pripovedi o ljubezni in odpuščanju kot njegovem osrednjem poudarku. Takšna pripoved je skupnost odprla tistim ljudem, ki so na teh področjih imeli moralne težave, zato so Jezusa obtoževali, da je požrešnej in pijanec, prijatelj cestinarjev in grešnikov.« (Mt 11,19; Lk 7,34)

3. Slog in retorične figure biblične pripovedi in poezije

Po obsegu v Svetem pismu prevladujejo osnovne literarne vrste pripovedi v obliki krajših zgodb. Tako v Stari kakor v Novi zavezi različne zgodbe prikazujejo božje odrešensko delovanje za izvoljeno ljudstvo in za vse človeštvo: rešitev iz egipto-

¹⁴ Perikopa označuje odlomek Svetega pisma, namenjen branju pri božji službi.

vske sužnosti, osvajanje Svete dežele, rešitev iz območja teme greha za luč božjega kraljestva. Pripovedi vsebujejo univerzalne vzorce ali arhetipe, ki zajemajo tudi osnovno človekovo duhovno izkustvo v nasprotjih med dobrim in zlim, med nebesi in zemljo, med upanjem in obupom, med lučjo in temo, med angeli in demoni, med modrostjo in neumnostjo, med vero in dvomom, med pogumom in strahopetnostjo, med pokorščino in upornostjo. Vse zgodbe so vključene v vizijo celote božjega kraljestva, v katerem božja roka vodi zgodovino človeštva in Izraela v razpetosti med stvarjenjem in dopolnitvijo. Med najučinkovitejšimi literarnimi oblikami krajših zgodb so prilike, uganke, pripovedke, epske pripovedi in tragične zgodbe. Vse te in druge kratke enote bralca vodijo iz konkretne vidne življenjske zgodbe v najgloblje uvide stanja duha v odnosu do Boga in do človeka (Alter 1981 in 1990; Sternberg 1987; Auerbach 1998). Motivi za oblikovanje pripovedi so lahko različni, a zgodovinski interes je večinoma postranskega pomena.

Nad vse pomembne prvine literarne oblikovanosti Svetega pisma so osnovne oblike sloga in retoričnih figur biblične literature, s težiščem na poeziji. Najznačilnejša literarna oblika svetopisemskega pesništva je miselni paralelizem, ki sporočilo prikazuje razčlenjeno v distihe in tristihe. Velja razširjeno mnenje, da v hebrejskem pesništvu ritmične enote ni sestavljal posamezni člen verza, ampak dva polverza ali stopici, včasih tudi trije, razvrščeni po paralelizmu členov v verz. Tako se ujemata smiselna in ritmična razčlenitev. Paralelizem se pogosto najde tudi v prozi, ki se s tem najbolj približa obliki poezije. Kako primarna in osnovna je oblika paralelizma, je razvidno že iz dejstva, da sestavlja osnovno strukturo pesništva v celotnem kulturnem prostoru starega Bližnjega vzhoda. Najočitnejše so podobnosti rabe strukture paralelizma v ugaritski literaturi (iz obdobja od 1600 do 1200 pr. Kr.), ki je tudi v jezikovnem pogledu najbližja hebrejski v okviru severozahodnega semitskega območja. Za pesništvo je še posebno značilna tudi bogata raba metafor, personifikacij in prilik.

3.1 Osnovna oblika paralelizma in njegovih razširitev

Redna raba pesniške oblike paralelizma (*parallelismus membrorum*) je značilna za hebrejsko in sploh semitsko pesništvo (Gray 1972; Watson 1986; O'Connor 1997). Osnovno obliko paralelizma so v semitski poeziji uporabljali po načelu prostega, torej ne kvantitativnega ritma, ki je značilen za grško-rimsko poezijo, da so imeli dovolj svobode v izražanju misli oziroma sporočila. Kvantitativno najdoločnejše literarne oblike so akrostihne pesmi. Dolžina paralelnih vrstic pogosto ni enaka. Za opis osnovne oblike paralelizma je pomembna mednarodno podprta terminologija, kakor so »stih« in »hemistih« (v angleškem kulturnem prostoru pogosteje »kolon«), »kitica« ali »stanca«. Daljše pesniške enote so sestavljene iz osnovne oblike paralelizma v razmerju med distihi in tristihi (bikoloni in trikoloni), ki pogosto sestavljajo kitice, večje število kitic pa se povezuje v celoto pesnitve. Najosnovnejša pesniška oblika ni posamezni stih (kolon), ampak vsebinsko in oblikovno členjenje iste misli v dva ali tri komplementarne stihe, torej v distihe in tristihe. Distihi (pa tudi tristihi) so lahko izraženi z zelo kratkimi stihi, kakor je zgled v Iz 21,2 z dvema zaporednima distihoma:

Varljivec vara, pokončevalec pokončuje:

»Vzdigni se, Elam,
obkoli, Medija!«

Srednjo dolžino distiha imamo, na primer, v Prg 7,3, ko učitelj uči svojega učenca, kakšen naj bo njegov odnos do zapovedi:

»Priveži jih na svoje prste,
zapiši jih na tablo svojega srca!«

Še nekoliko daljša enota distiha je zgled v Ps 99,1; vsak stih je sestavljen iz dveh hemistihov:

»Gospod kraljuje, ljudstva trepetajo;
prestoluje na kerubih, zemlja se maje.«

Vmesna enota med distihi ali tristihi in celotno zgradbo pesmi je kitica, ki je lahko sestavljena iz enega ali več distihov in tristihov. Pomembne samostojne pesniške enote so psalmi, preroški govori, govori v dialogih (Job), modrostne pesmi, akrostihi (Prg 31,10-31).

Pesniška oblika paralelizma je razlog, da so v poeziji semitskih kultur starega Bližnjega vzhoda nastali stalni pari samostalniških ali drugih besednih vrst, na primer samostalniški pari »oče« – »mati«, »zemlja« – »nebesa«, »sonce« – »luna«, »morje« – »reka«, »dež« – »rosa«, »luč« – »tema«; glagolski pari, kakor na primer »razumeti« – »vedeti«; »jesti« – »piti«; pari prislovov, kakor na primer »desno« – »levo«.

Standardna oblika paralelizma je 1) sinonimni paralelizem, ki se sestavlja tako, da drugi stih s sinonimnimi besednimi vrstami istega semantičnega polja izrazi misel prvega stiha. Zgoraj navedeni zgledi so te vrste. V manjšem obsegu hebrejsko Sveto pismo vsebuje tudi 2) antitetične paralelizme, ki se sestavljajo tako, da drugi stih z nasprotnimi besednimi vrstami izrazi nasprotje prvega stiha. Največ zgledov antitetičnega paralelizma vsebuje knjiga Pregovorov. V tej knjigi v poglavjih 10–11 in 28–29 prevladuje antitetični paralelizem. Prvih pet primerov Prg 10,1-5 se glasi:

»Moder sin razveseljuje očeta,
neumen pa je žalost svoje matere.
Krivični zakladi nič ne koristijo,
pravičnost pa rešuje smrti.
Gospod ne da stradati pravičnemu,
pohlep pravičnih pa zavrača.
Lena roka povzroča revščino,
roka pridnih pa prinaša bogastvo.
Kdor poleti spravlja, je preudaren sin,
kdor ob žetvi spi, je sin sramote.«

Bistvo antitetičnega paralelizma je v tem, da drugi stih izraža diametralno nasprotje vsebine prvega stiha. Nasprotna pola se torej izključujeta. To je med drugim pomembno poudariti zato, ker je v Svetem pismu sorazmerno pogosta raba

nasprotnih pojmov v komplementarnem pomenu. Za to vrsto rabe nasprotnih terminov se je uveljavil izraz »polarno izražanje«, ki je zvrst »merizma«, to pa pomeni izražanje celote z uporabo nasprotnih pojmov za izražanje celote z raznih vidikov. Merizem je torej slogovna figura konkretnega izražanja, da se izognemo abstraktnim pojmom, kakor so »vsi«, »vse«, »karkoli«, »kadarkoli« itd. (Krašovec 1977). Zelo jasne zglede merizma imamo v Psalmu 139, na primer v treh kiticah vrstic 7-12:

»Kam naj grem pred tvojim duhom,
kam naj zbežim pred tvojim obličjem?
Če se povzpnem v nebesa, si tamkaj,
če si pripravim ležišče v podzemlju, si zraven.
Če bi se dvignil na perutih jutranje zore,
če bi prebival na koncu morja,
bi me tudi tam vodila tvoja roka,
držala bi me tvoja desnica.
Če bi rekel: Vsaj tema me bo zgrabila,
svetloba okrog mene se bo v noč spremenila,
tudi tema ne bo pretemna zate,
noč bo kakor dan svetila,
tema je zate kakor svetloba.«

Biblična literatura vsebuje veliko zgledov rabe motiva nasprotja v obliki antitečnega paralelizma, strukture nasprotij med kiticami (Ps 73) ali dialogov (Job) na podlagi temeljnih nasprotij na ravni spoznanja in vere (Bog – maliki; resnica – laž itd.) in na ravni metaforike in simbolizma (nebeško – zemeljsko; luč – tema; duh – meso itd.) (Krašovec 1984). Motiv stvarjenja in univerzalne odrešenjske zgodovine pa je za navdihnjene pesnike ugodno tematsko področje pri iskanju plastičnih izrazov za izražanje celote resničnosti in resnice z oblikami polarnega izražanja oziroma merizma na eni strani in antitetičnih oblik slikanja notranje nezdružljivih nasprotij na drugi.

Poleg omenjenih dveh tipov paralelizma, to sta: 1) sinonimni paralelizem, pri katerem drugi (paralelni) polverz ponovi prvega s smiselno istimi besedami ali sinonimi (Ps 19,1)¹⁵, in 2) antitetični paralelizem, pri katerem drugi verz ponovi prvega z njegovim nasprotjem ali antitezo (Ps 147,6)¹⁶ – poznamo še dva od osnovnih štirih tipov paralelizma. To sta: 3) sintetični paralelizem, pri katerem se glavna misel nadaljuje in dopolnjuje v vzporednem polverzu (Ps 96,1),¹⁷ in 4) klimaktični paralelizem (stopenjski ritem), pri katerem drugi polverz povzame del prejšnjega in ga ponovi s stopnjevanjem (klimaks, Ps 29,1).¹⁸

¹⁵ Prim. Ps 19,2: »Nebesa pripovedujejo o božji slavi, / nebesni svod poroča o delu njegovih rok.«

¹⁶ Prim. Ps 147,6: »Gospod podpira ponižne, / krivičnike ponižuje do zemlje.«

¹⁷ Prim. Ps 96,1: »Pojte Gospodu novo pesem, / pojte Gospodu, vsa zemlja!«

¹⁸ Prim. Ps 29,1: »Dajajte Gospodu, božji sinovi, / dajajte Gospodu slavo in moč!«

3.2 Pomembnejše retorične in slogovne figure v biblični pripovedi in v poeziji

Za vse vrste biblične literature, še posebno za poetična besedila, je značilna zelo bogata raba metafor s področij narave in življenjskega okolja. Metafora (gr. prenos) kot osrednja retorična figura je slikovit način govora, v katerem beseda ni uporabljena v resničnem pomenu, kakor v običajnem govoru, ampak v prenesenem pomenu, obstaja pa podobnost med stvarjo in podobo. Tako na primer Raz 5,5 pravi: »Glej, zmagal je lev iz Judovega rodu.« Pri tem »lev iz Judovega rodu« pozna razja Kristusa. Podobnost med levom in Kristusom je nepremagljiva moč. Metafora je pravzaprav skrajšana primera, v kateri besede neposredno prejmejo preneseni pomen. Še posebno pogosto se metafore najdejo na mestih, na katerih Sveto pismo govori o Bogu v antropomorfizmi, to je: ko prikazuje Boga po podobi (gr. *morphé*) človeka (gr. *ánthropos*); na primer »božja roka« idr. David, na primer, Bog označi z obilico metaforičnih izrazov, denimo v Ps 18,3:

»Gospod, moja skala, moja trdnjava, moj osvoboditelj;
moj Bog, moja pečina, kamor se zatekam,
moj ščit, rog moje rešitve, moje zatočišče.«

V 2 Sam 22,2–3 beremo podobno:

»Gospod je moja skala, moja trdnjava, moj osvoboditelj;
moj Bog, moja pečina, kamor se zatekam,
moj ščit in rog moje rešitve,
moje zatočišče in moje pribežališče,
moj rešitelj; iz stiske si me rešil.«

Zelo veliko zgledov rabe metafor imamo v Janezovem evangeliju: »Jaz sem kruh življenja« (6,35); »Jaz sem luč sveta« (8,12); »Jaz sem vrata« (10,9); »Jaz sem dobri pastir« (10,11); »Jaz sem vstajenje in življenje« (11,25); »Jaz sem pot, resnica in življenje« (14,6); »Jaz sem resnična vinska trta in moj Oče je vinogradnik« (15,1).

Posebna vrsta slogovne figure je prej omenjena primera ali komparacija, ki izraža podobnost kake stvari z drugo stvarjo zaradi kake skupne lastnosti, z uporabo veznika »kakor«. Zgled je v Iz 1,8:

»Hči sionska je ostala
kakor senčnica v vinogradu,
kakor koliba na kumaričnem polju,
kakor oblegano mesto.«

V Iz 53,6 pesnik toži: »Mi vsi smo tavalj kakor ovce.« Malahija v 3,2 pravi o Bogu: »On je kakor livarjev ogenj, kakor lug pralcev.« Jezus pa pravi učencem: »Glejte, pošiljam vas kakor jagnjeta med volkove.« (Lk 10,3) Pomembna slogovna figura v Svetem pismu je tudi poosebljenje ali personifikacija, se pravi: počlovečenje naravnih pojavov, reči in abstraktnih vsebin. Poosebljenje je ustrezalo posebnemu, nazorno slikovitemu načinu mišljenja in govora ljudi v Svetem pismu. Temeljnih prvin in moči, ki urejajo človeško življenje v svetu pred Bogom, niso prikazovali z abstraktnimi pojmi, ampak so jih poosebljali. Tako so v vsej modrostni literaturi

Stare zaveze poosebljali božjo modrost, pa tudi greh (Jn 8,34 idr.), smrt (1 Kor 15,26), Duha (Gal 3,14 idr.), Besedo (Jan 1,14 idr.), mir (2 Tim 2,22 idr.) in drugo. Med zgledi personifikacij odkrijemo poosebljenji »kraljestva mrtvih« in smrti: »Kraljestvo mrtvih in smrt pravita: Le govoriti smo slišali o njej« (Job 28,22); poosebljenji modrosti in razumnosti: »Ali ne kliče modrost, ali razumnost ne daje slišati svojega glasu?« (Prg 8,1); »Kadar pa ti daješ miloščino, naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3); personifikacije delov telesa: »Če bi noga rekla /.../ In če bi uho reklo /.../« (1 Kor 12,15-16).

Razširjene figure komparacije so prilike (gr. parabole), se pravi: kratke poučne zgodbe, ki v celotnem poteku prisposodabljanja ponazarjajo neko idejo z analogno vsebino na drugi motivni ravni iz območja življenja. To je način govora, v katerem je neka misel ponazorjena s prisposodbo. V priliki sta druga ob drugo postavljeni dve resničnosti, prva je verska, »stvarna« polovica, druga pa resničnost iz življenja ljudi oziroma »slikovita polovica«. Ob tem ostane stvarna polovica, to je: dejanska izpoved prilike, večkrat neizgovorjena – poslušalec jo mora pogosto sam izluščiti iz slikovite polovice. V prilikah je izpostavljen osrednji sporočilni namen zgodbe tako, da celotna zgodba vodi do uvida o tisti resnici. Prilika o rastočem žitu (Mr 4,26-29) na primer govori:

»In govoril je: »Z božjim kraljestvom je kakor s človekom, ki vrže seme v zemljo. Spi in vstaja, ponoči in podnevi, seme pa klije in raste, da sam ne ve, kako. Zemlja sama od sebe poraja najprej bilko, nato klas in končno žito v klasu. Ko pa sad dozori, hitro zamahne s srpom, kajti prišla je žetev.«

Iz podobe rastočega žita dopolnimo stvarno polovico – božje kraljestvo pride prav tako nezadržno kakor žetev za setvijo.

Ko prerok Natan po Davidovem grehu z Batšebo pride k Davidu, mu pove priliko o bogatinu: revežu je vzel edino bogastvo, ki ga je imel: eno samo ovčico (2 Sam 12,1-4). David se tedaj razburi in reče: »Kakor živi Gospod, mož, ki je to storil, mora umreti!« Natan pa mu odgovori: »Ti si tisti mož!« (2 Sam 12,5-7). Zelo slavne so nekatere Jezusove prilike: sedem prilik o kraljestvu (Mt 13,1-51); prilika o neizprosnem služabniku (Mt 18,23-35); prilika o delavcih v vinogradu (Mt 20,1-16); prilika od dveh sinovih (Mt 21,28-32); prilika o morilskih viničarjih (Mt 21,33-46; Mr 12,1-12; Lk 20,9-19); prilika o svatbi (Mt 22, 1-14; Lk 14,16-24); prilika o desetih devicah (Mt 25,1-13; Lk 12,35-38); prilika o talentih (Mt 25,14-30; Lk 19,11-27); prilika o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) itd.

Priliko ločimo od alegorije po tem, da ima pri alegoriji vsaka poteza podobe svoj lastni pomen, pri priliki pa podoba izraža eno samo versko resničnost. Izpostaviti velja, da v Jezusovih prilikah¹⁹ razlikujemo tri različne oblike: 1) priliko v pravem pomenu besede (z uporabo vsakdanjega dogodka ali stvari izrazi versko resnico, kakor na primer prilika o gorčičnem semenu, o izgubljeni ovci idr.); 2) parabolo (izmišljena zgodba, ki včasih pripoveduje o čem nenavadnem, na primer deset deklet v Mt 25,1-13; izgubljeni sin oziroma ljubeči oče v Lk 15,11-32); 3) zgled

¹⁹ Sodijo med najstarejše prvine izročila, obenem pa posredujejo nove vsebine.

(zgodba ali podoba ni prenesena v versko resničnost, ampak je versko-nravna misel osvetljena z zgledom, pri tem pa ni toliko pomembno spoznanje resnice kakor pravilno ravnanje, na primer usmiljeni Samarijan v Lk 10,30-37; farizej in cestinar v Lk 18,9-14 idr.).

Med glavne trope ali figure v Svetem pismu sodijo tudi različne vrste ponavljanj istih besed, besednih zvez ali stavkov, da se vzbudi pozornost poslušalcev oziroma bralcev: »Mojzes, Mojzes« (2 Mz 3,4); »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Ps 22,2); »Videle so te vode, o Bog, videle so te vode in zabučale« (Ps 77,17). V Ps 136 se v vsakem distihu ponavlja refren »ker vekomaj traja njegova dobrot«. V evangeliju po Mateju so blagri sestavljeni s ponavljanjem ključne besede »blagor« na začetku vsakega člena (Mt 5,3-12), pri Luku pa ponavljanju blagrov sledi ponavljanje napovedi nesreče z besedo »gorje« (Lk 20,10-26).²⁰

Pogosta slogovna figura je ironija, ki se uporablja za smešenje z videzom resnosti. Pravi pomen je pri tem tropu nasproten od dobesednega pomena besed. V Svetem pismu jo zasledimo, ko kdo govori v kontekstu, ki daje razlog, da misli nekaj drugega. Job na primer v pogovoru s prijatelji ironijo razkriva v besedah: »Zares, vi ste glas ljudstva, z vami bo umrla modrost.« (12,2) Pavel ironizira o Korinčanih: »Prav radi namreč prenašate neumne, vi, ki ste pametni.« (2 Kor 11,19)²¹

4. Sklep

V zadnjih desetletjih v interpretaciji Svetega pisma velikokrat zasledimo izraz »nova kritika«, ki nakazuje bolj celostno interpretacijo Svetega pisma. Zdi se, da se z večjo pozornostjo na samo svetopisemsko besedilo poskuša uravnotežiti pozornost, namenjena zgodovinskim in eksistencialnim okoliščinam nastajanja Svetega pisma (*Sitz im Leben*). Bolj kakor prej se poudarjajo vloga literarnih vrst in zvrsti, osnovne literarne oblike Svetega pisma, retorične figure, posebnosti bibličnega sloga in pomen-ska pluralnost jezikovnih, semantičnih in slogovnih prvin svetopisemskih besedil. Tako smo bolj pozorni tudi na zgodovino tistega dela judovske in krščanske hermenevtike, ki visoko vrednoti literarno in retorično kakovost bibličnih besedil. Cerkveno učiteljstvo v Dogmatični konstituciji o božjem razodetju 12 prišteva k ustreznim metodam, s katerimi moramo znanstveno raziskovati in razlagati Sveto pismo, prav posebej tudi upoštevanje literarnih vrst in oblik svetopisemskih besedil:

Ker pa je Bog v sv. pismu govoril po ljudeh na človeški način, zato mora razlagalec sv. pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sve-

²⁰ Med retorične figure ponavljanja sodijo: 1) geminacija – na poljubnem mestu, večinoma na začetku verza se zapored ponovi ista beseda ali besedna zveza; 2) iteracija – na poljubnem mestu se ponovi ista beseda ali besedna zveza, na primer anadiploza, anafora, epanalepsis, epifora, geminacija.

²¹ Lausbergovo monumentalno delo *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (1998) obravnava literarne figure in druge literarne prijeme tako izčrpno, da že seznam vsebin znaša 14 strani (vi–xvii) v 1326 paragrafi. V tem omejenem obsegu članka se je nujno omejiti le na najbolj značilne retorične figure, vendar v dovolj velikem obsegu, da je mogoče utemeljiti načelo celostne literarne analize besedil.

ti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti.

Da doženemo namen svetih pisateljev pri njihovem pisanju, je treba med drugim upoštevati tudi »literarne vrste«.

Kajti resnica je zdaj tako zdaj drugače podana in izražena v tekstih, ki so na različen način zgodovinske, preroške ali pesniške narave, ali v drugačnih govornih vrstah.

Potrebno je dalje, da razlagalec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v razmerah svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile tedaj v rabi. Da namreč pravilno razumemo, kaj je sveti pisatelj s svojim spisom hotel trditi, je potrebno posvetiti dolžno pozornost tistim običajnim načinom mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so prevladovali v času svetega pisatelja, pa tudi onim oblikam, ki so bile tedaj v navadi v vsakdanjem občevanju ljudi.

Ko postanemo bolj pozorni na pomensko pluralnost jezikovnih in literarnih prvin bibličnih besedil, pridemo bliže k njihovemu osebnemu izpovednemu namenu, to pa pripomore, da bistveno globlje razumemo njihovo duhovno sporočilo. Duhovne vsebine s poudarjeno vlogo čustev nam v postopku morfološke analize besedil omogočajo razkritje celovitosti in enotnosti posameznih enot, ki sestavljajo literarno strukturalno enoto. Najvišja enotnost je enotnost neke zgodbe, pesmi ali govora, ki je popolna sama v sebi. V metodološkem pogledu to pomeni, da vtis o zunanji strukturalni celoti presojamo z vidika glavnih ciljev in perspektiv besedil, da bi tako zanesljivo prodrli v notranjo celoto.

Iz tega sledi osnovno metodološko pravilo, da v vsaki morfološki analizi upoštevamo vsa posamezna jezikovna in literarna sredstva, ki sestavljajo skladno strukturalno celoto besedil. Strukturalna analiza je prvi pogoj za odkrivanje subtilnih vsebinskih perspektiv besedil, ki jih zaznamuje iskanje univerzalnega reda v svetu in iskanje pravičnosti, zvestobe in ljubezni v odnosu do Boga in do ljudi. Tako je mogoče preseči dolgo judovsko in krščansko eksegezo, v kateri je prevladovala analiza besedil, da bi ugotovili izvor in pomen posameznih prvin v njihovem izoliranem osnovnem pomenu. Iskanje pomena skladne celote besedil nas napolni z doživljanjem lepote, ki presega zunanje kriterije iskanja estetske lepote, ker jo vodi notranji čut za red, lepoto, čistost srca in duhovno popolnost. To metodološko načelo pa je morda najpomembnejše izhodišče za ustrezni celostni pristop v prevajanju Svetega pisma ter sekundarnih judovskih in krščanskih virov posebnega pomena.

Reference

- Alter, Robert.** 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London-Sydney: George Allen & Unwin.
- — —. 1990. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Alter, Robert, in Frank Kermode, ur.** 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Slov. prev. Vid Snaj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti).
- Barbiero, Gianni.** 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Translated by Michael Tait. Leiden-Boston: Brill.
- Bar-Efrat, Shimon.** 2004. *Narrative Art in the Bible*. Edinburgh: T&T Clark.
- Burridge, Richard A.** 1997. The Gospels and Acts. V: Stanley E. Porter, ur. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period: 330 B.C.–A.D. 400*, 507–532. Leiden: Brill.
- — —. 2006. Gospels. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 432–444. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Philip.** 2006. Apocalyptic. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 397–408. Oxford: Oxford University Press.
- Dell, Kathartine J.** 2006. Wisdom. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 409–419. Oxford: Oxford University Press.
- Eissfeldt, Otto.** 1964. *Einleitung in das Alte Testament: unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften; Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gerjolj, Stanko.** 2016. »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzeseve pashe in Abrahamove daritve. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2: 231–243.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec s sodelavci.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba. Izvirnik, *Praktisches Bibellexikon*. Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen herausgegeben von Anton Grabner-Haider. Freiburg: Herder, 1969.
- Gray, George Buchanan.** 1972. *The Forms of Hebrew Poetry: Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament*. New York: Ktav Publishing House.
- Greenberg, Moshe.** 1987. Job. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 283–304. London: Collins.
- Gruden, Erich S.** 2006. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 420–431. Oxford: Oxford University Press.
- Jasper, David, in Stephen Prickett, ur.** 1999. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden, MA: Blackwell.
- Krašovec, Jože.** 1977. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. Rim: Biblical Institute Press.
- — —. 1984. *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: E. J. Brill.
- — —. 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpustčanja. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1: 117–129.
- Lausberg, Heinrich.** 1998. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Predgovor George A. Kennedy, prevod Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen in David E. Orton, uredila David E. Orton in R. Dean Anderson. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1177/0142064x0002207515>
- Lee, John A. L.** 1997. Translations of the Old Testament. I. Greek. V: Stanley E. Porter, ur. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period_ 330 B.C.–A.D. 400*, 775–783. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Lieu, Judith M.** 2006. Letters. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 445–456. Oxford: Oxford University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter Verlag.
- — —. 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1: 175–193.
- Minor, Mark.** 1992. *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography*. West Cornwall, CT: Locust Hill Press.
- Mitchell, Margaret M.** 2006. Rhetorical and New Literary Criticism. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 615–633. Oxford: Oxford University Press.
- Moulton, Richard Green.** 1899. *The Literary Study of the Bible: An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings*. Boston: D.C. Heath.
- O'Connor, Michael Patrick.** 1997. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. »*Salvaci, Dio*

dell'universo!«: Studio dell'eucologia di Sir 36H,1–17. Rim: Pontificio istituto biblico.

Petkovšek, Robert. 2018. *Veselje resnice* in sveto-pisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1:235–258.

Porter, Stanley E., ur. 1997. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C.-A.D. 400.* Leiden: Brill.

Soulen, Richard N., in R. Kendall Soulen. 2011. *Handbook of biblical criticism.* 4. izd. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.

Rogerson, John William, in Judith M. Lieu, ur. 2006. *The Oxford Handbook of Biblical Studies.* Oxford: Oxford University Press.

Rooke, Deborah W. 2006. Prophecy: V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 385–396. Oxford: Oxford University Press.

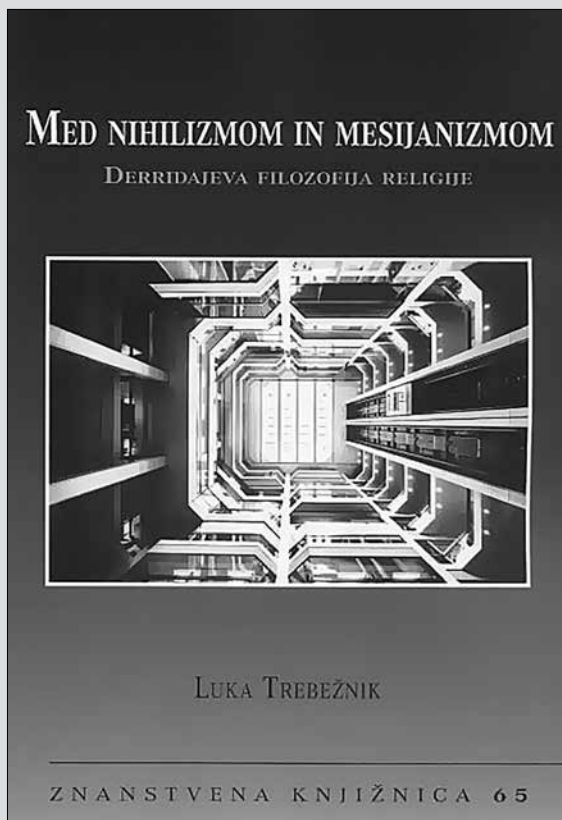
Sternberg, Meir. 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Unterman, Alan. 2001. *Judovstvo: Mali leksikon.* Prev. Bogdan Gradišnik. Ljubljana. Mladinska knjiga.

Watson, Wilfred G. G. 1986. *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques.* Sheffield: JSOT Press.

Williams, James G. 1987. Proverbs and Ecclesiastes. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible.* London: Collins. 263–282.

Zenger, Erich, et al. 2009. *Einleitung in das Alte Testament.* 7. izd. Stuttgart: Kohlhammer.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

*Jože Krašovec***Božja pravičnost med kaznovanjem
in odpuščanjem v hebrejski Bibliji***God's Justice between Punishment and Forgiveness
in the Hebrew Bible*

Povzetek: Pojem pravičnosti sodi med najpomembnejše pojme Svetega pisma. Teocentrična podlaga Svetega pisma pa kaže, da pomembnosti pojma pravičnosti ne merimo po odnosu človeka do Boga, temveč po odnosu Boga do Izraela in do sveta. Božja pravičnost ima drugačna teološka merila kakor človeška pravičnost, zato je težje odgovoriti na specifično vprašanje, kaj je božja pravičnost, kakor na splošno vprašanje, kaj je pravičnost. Končno govorimo tu o vprašanju božjega bistva, njegove oblasti in obsega njegovih dejavnosti. Zgolj slovarski pristop bi v najboljšem primeru privedel do navideznega odgovora. Treba je upoštevati vse razpoložljive pojmovne zmožnosti, vse ravni semantičnih polj in vse razsežnosti intertekstualnih razmerij, da bi dali polno veljavo celoti miselnega in religioznega sveta hebrejskega Svetega pisma. Če osnovni pomen korena šdq in njegovih izpeljanih oblik v odnosu Boga do človeka spominja na splošni pomen pojma milosti odrešenja, potem lahko dojamemo, zakaj tudi razlogi za povračilo in kazen odpirajo možnost za božje usmiljenje in odpuščanje. Namen tega prispevka je, pokazati, kako pomembno je dejstvo, da v Svetem pismu razsežnosti božje pravičnosti ne izražajo abstraktni koncepti, temveč semantična polja znotraj literarnih struktur literarnih vrst in zvrsti. To je vprašanje, kako medsebojno delujejo temeljne življenjske možnosti in literarne konvencije v izvirnih literarnih stvaritvah. Zato tema božje pravičnosti v vseh razsežnostih zahteva literarno analizo obstoječih besedil v njihovih intertekstualnih razmerjih.

Ključne besede: božja pravičnost, retribucija, kazen, odpuščanje, semantika, literarna analiza, pravo in literatura

Abstract: The notion of justice is one of the most important concepts of the Bible. The theocentric foundation of the Bible indicates that the significance of the notion of justice is not measured by the relationship of man to God, but by the relationship of God to Israel and the world. God's righteousness has different theological criteria than human righteousness; therefore, it is more difficult to answer a specific question, what is God's righteousness, as a general question of what is righteousness. Finally, this is about the question of God's essence,

his authority, and the scope of his activities. The mere dictionary approach would ideally lead to a virtual answer. All available conceptual abilities, all levels of semantic fields, and all dimensions of intertextual relationships must be taken into account in order to give full effect to the whole of the mental and religious world of the Hebrew Scriptures. If the basic meaning of the root of *šdq* and its derivations in the relationship of God to man is reminiscent of the general meaning of the concept of the grace of salvation, then we can understand why the reasons for retribution and punishment keep open the possibilities for God's mercy and forgiveness. The purpose of this contribution is to show how important the fact is that in the Bible, the dimensions of God's righteousness are not expressed by abstract concepts, but by semantic fields within the literary structures of literary types and genres. It is a question of how interdependent living conditions and literary conventions work in literary creations. Therefore, the theme of God's justice in all dimensions requires a literary analysis of existing texts in their intertextual relationships.

Key words: God's righteousness, retribution, punishment, forgiveness, semantics, literary analysis, law and literature

1. Uvod

Za uresničitev celotnega razpona bibličnega razumevanja božje pravičnosti in pravice se zdi primerno združiti semantični in literarni pristop. Primerjalna semantična študija omogoča izčrpanje vseh pomembnih vidikov, ki jih pokrivajo koncepti pravičnosti in pravice. Ta postopek odpira razsežnosti pravičnosti in pravice, ki so zunaj dosega samega besedišča. Obstoječe študije o korenu *šdq*, svetopisemski komentarji, teološki in filozofski spisi nam ne dovoljujejo, da bi pri raziskavi božje pravičnosti ostali zgolj znotraj okvira osnovnega pomena tega korena in njegovih izpeljanih oblik. Koren *šdq* očitno ne vključuje retributivnega vidika božje pravičnosti, ki je še posebno vidna komponenta našega običajnega prepričanja o pravičnosti. Nekateri svetopisemski komentarji med drugim pričajo o tem, da je *šdq* zmotno opredeljen v retributivnem smislu, očitno pod vplivom evropskega povračilnega pomena pravičnosti. Tako je zgodovina interpretacije korena *šdq* med drugim priča zgodovine nesoglasja med dvema različnima civilizacijama.

Večina evropskih jezikov ima samo en izraz za celoten obseg pomena pojma »pravičnost«: *iustitia*, *giustizia*, *justice*, *Justicia* (špansko), *Gerechtigkeit*, *gerechtigheid* (nizozemsko), *rätvisa* (švedsko), *pravičnost*, *pravednost* (hrvaško) itd. Zanimiva izjema je angleščina, ki uspešno ločuje med *righteousness* in *justice*. V prevodih Svetega pisma v evropske jezike so vedno iskali primerne izraze za hebrejski koren *šdq*. Zato prevod bralca, ki ne pozna specifičnega hebrejskega teološkega ozadja in ni dovolj pozoren na kontekst, neizogibno zavede v napačno razumevanje besedila. Iz teh razlogov se zdi nujno potrebno, da po načelu konteksta obravnavamo in analiziramo vsa pomembna mesta v hebrejskem Svetem

pismu, v katerih nastopa *šdq* v povezavi z božanskim subjektom, in tako ugotovimo dejanski pomen tega korena v vsakem posameznem besedilu. Svetopisemska besedila, ki izražajo razsežnosti pravičnosti, kličejo po uporabi »celostne interpretacije« sestave svetopisemskih besedil v njihovih pravih literarnih kontekstih in intertekstualnih razmerjih. Ta prispevek obravnava načelna vprašanja metode, doslej najbolj primerne v raziskovanju svetopisemskih besedil, ki razkrivajo razsežnosti božjega bistva in veličine božjega razodetja v svetu, ki ga je Bog ustvaril.

2. Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji

Ljudje so se vedno ukvarjali z etičnimi vprašanji. V vseh kulturah so temeljito preučevali vprašanja nedolžnosti, krivde, greha, pokorščine, upornosti, trdovratnosti (kljubovalnosti), nagrade in kazni (povračila) pa tudi kesanja, pokore, prizanesljivosti, usmiljenja, odpuščanja, sprave in obnove (restavracije). Toda te teme doslej še niso bile obravnavane v njihovih naravnih medsebojnih odnosih. To posebno velja za vprašanje povezave med nagrado, kaznijo in odpuščanjem. Vse te teme so medsebojno prepletene s celoto temeljnih načel, ki so postavke vsakega kulturnega in religioznega izročila. Kot posledica tega študija predpostavlja zelo kompleksen pristop. Ob analizi zgodovinskih, literarnih in sorodnih dokumentov je potrebno sočasno upoštevanje več elementov.

Vprašanje povračila znotraj hebrejskega Svetega pisma je tako kompleksno, da ga ni mogoče obravnavati samostojno. Če bi obravnavali katerokoli temo, ne da bi upoštevali intertekstualne povezave, bi uničili organsko teksturo besedila in izkrivili rezultate. Trije razlogi opravičujejo primerjalni pristop, ko se približujemo besedilom drugih večjih kultur. Ko beremo svetopisemska besedila, nekatera vprašanja nastopijo intuitivno, na primer v povezavi s kaznijo: ali ima prestopnik nujno za posledico kazen? Kaj so božji razlogi za prizanesljivost do tistih, ki so ga užalili? Kakšno je razmerje med božjim usmiljenjem in odpuščanjem ter očitno nasprotujočo zahtevo pravičnosti in enakosti? Katera sodobna teorija o kazni lahko osmisli usmiljenje in odpuščanje?

Drugače od vprašanja kazni je bilo temi usmiljenja in odpuščanja v zadnjem času namenjene malo pozornosti (Krašovec 1999). Toda v zadnjih treh desetletjih je opaziti oživiljeno zanimanje za ta posebna vprašanja, pa tudi za človeško vedenje in čustva na splošno (Osredkar 2018). Strokovnjaki so obravnavali vidike teh vprašanj na različnih področjih, kakor so literatura, filozofija, pravo in teologija. Filozofi, teologi in drugi so oblikovali terminologijo, vrsto definicij in teorij, ki zrcalijo posebno kulturo in izročilo, prav tako kakor posebna stališča posameznih strokovnjakov. Pogosto so se zatekli k uporabi analogij s človeškimi občutji in vedenjem, ko so opisovali transcendentno naravo in ravnanje Boga. Motiv sočutja in usmiljenja so v srednjem veku najbolj dramatično predstavljali v pasijonskih igrah in spisih, in sicer v podobi sočutne Matere Božje (Avsenik Nabergoj 2017).

O razmerju med nedolžnostjo ali krepostjo, krivdo ali grehom, nagrado, kaznijo, usmiljenjem in odpuščanjem se je razpravljalo v različnih obzorjih, ki odsevajo posebne poglede in temu ustrezno razumevanje pojma pravičnosti. Avtorji, ki vprašanje pravičnosti omejujejo na razum in socialne institucije, pridejo do sklepa, da so socialne institucije, ki so zavezane načelu enakosti, dolžne kaznovati prestopnike. Posledica tega je, da ni nikakršnega prostora za prizanesljivost, usmiljenje in odpuščanje. Kjer pa je pravičnost razumljena v širšem in globljem smislu kot *ius naturale* ali *ius divinum*, ki presega in omeji *ius civile*, tam lahko pojem, kakor je »socialna pravičnost«, soobstaja skupaj s pojmom, kakor je »kozmična pravičnost« ali/in »božja pravičnost« in z delovanjem »notranje pravičnosti« in »osebne pravičnosti« (Krašovec 1988 in 1998). Kozmična in božja pravičnost naloži neizogibne dolžnosti in omejitve vsakemu človeškemu dejanju in vsaki instituciji. Obsežno branje zgodovinskih, filozofskih in teoloških dokumentov različnih kultur in obdobj razkriva, da je bila »kozmična pravičnost« vedno pojmovana kot temeljni kriterij človeškega dojemanja in vedenja. Pojem »kozmične pravičnosti« je posebno značilen za stare nesvetopisemske kulture in sodobne naturalistične ideologije. Znotraj tega okvira se je pokazalo zavedanje ali dogma: kar je storjeno, je storjeno. Takšno dojetje svetovnih dogodkov pušča malo prostora za odpuščanje.

Zgodovina človeštva priznava tri osnovne razsodnike med nagrado, kaznijo in odpuščanjem: človeška avtoriteta (posameznikova ali institucionalna), naravni zakon in avtoriteta bogov ali Boga. Toda odpuščanje je dejanje izključno medosebnega odnosa. Hebrejsko Sveto pismo priznava dva kriterija človeškega vedenja: naravni zakon in božji zakon, ki temelji na razodetju. Ta vključuje zunanje predpise, pa tudi intimno osebno razmerje z Bogom. Modrostna literatura, nekatere zgodovinske pripovedi in preroške izjave skozi celotno Sveto pismo izpričujejo prepričanje, da morajo ljudje prilagoditi svoje ravnanje naravnemu redu sveta in zgodovinskim dejstvom. Po tem nazoru nagrada in kazen avtomatično sledita pokorščini ali nepokorščini, kadar je zakon pravice, kakor ga zaznavajo vest, razum in izkušnja, prekoračen (Koch 1955; Barton 1979, 1981). Ker je bil svet ustvarjen, ni avtonomen, temveč predmet Stvarnikove previdnosti. To pomeni, da se vse zgodi samo z eksplicitno ali implicitno božjo voljo.

Za vsa subtilna judovska opazanja univerzalnih kozmičnih in zgodovinskih determinacij je v hebrejskem Svetem pismu izhodišče v zavezi med Bogom in njegovim ljudstvom, kakor je utemeljeno na razodetju božjega zakona. Najpomembnejša zahteva tu je, da mora biti zavezno ljudstvo v pravem odnosu z Bogom in s preostalimi člani skupnosti. Zakonska zveza in odnos oče – sin sta najbolj splošna simbola osebne razsežnosti te postave. Kot posledica tega se ravnanje Izraela ne presoja samo z ozirom na višjo (in najvišjo) avtoriteto, temveč tudi z ozirom na višjo (in najvišjo) pravičnost, zvestobo in ljubezen. Pokorščina vključuje globoko poznavanje Boga zaveze in popolno zvestobo njemu. To pojasni, zakaj hebrejsko Sveto pismo predstavlja nepokorščino in nezvestobo kot največjo nesrečo, ki prizadene ljudi, in enako, zakaj je kesanje kot prvi pogoj odpuščanja in sprave tako nujno.

Značilno svetopisemsko verovanje v stvarjenje in zgodovinsko razodetje osebnega Boga vključuje, da »kozmična pravičnost« in »osebna pravičnost« tvorita

harmonično komplementaren odnos. Pojem pravičnosti znotraj judovsko-krščanskega izročila ne temelji na načelu enakosti, temveč na polarnosti organskega odnosa med stvarnikom in njegovim stvarstvom na eni strani, ter med odrešenikom in njegovim zaveznim ljudstvom na drugi. Božanski temelj sveta sam po sebi oblikuje temelj za imperativ absolutne pokorščine vseh ustvarjenih bitij postavodajalcu. Od samih začetkov stari Izrael ni poznal čiste oblike monoteizma in Bog izraelskih karizmatičnih pisateljev ni bil oblikovno in vsebinsko določen, zato je bila zgodovina odprta za presenečenja. Omejitve v človeškem vedenju lahko pomenijo, da Bog obsoja, kjer človek oprošča, in narobe.

To dejstvo ponuja odločilen ključ za interpretacijo svetopisemskih besedil. Prioritetna pojma »kozmična pravičnost« in »osebna pravičnost« otežita razpravo, ker pod vprašaj postavljata vsako obliko človeškega absolutizma ali praznega racionalizma in odpirata obzorja v neskončne globine in višine božjega kraljestva. Svetopisemska besedila se ne ukvarjajo samo z moralnimi načeli in dejanji, temveč tudi s tem, kakšen naj bi bil človek, ki je pripadnik zaveznega ljudstva. V nasprotju z našo sodobno družbo, v kateri se o pravičnosti pogosto razpravlja samo kot o odliki družbenih institucij, so svetopisemski pisatelji pravičnost razumeli kot odliki človeških bitij in izraelskega ljudstva v zaveznem odnosu z Bogom. Predstava, da je »Bog ustvaril človeka po svoji podobi« (1 Mz 1,27), najde svojo polno uredništev v posameznih osebnostih in v Izraelu kot celoti. To je bil razlog za vero, da ne glede na to, kako močno ga bo ljudstvo užalilo, Bog ljudstva ne bo zapustil. Imeli so dovolj naravne dostojnosti in duhovnih vrlin, da so opravičili obnovo odnosa z Bogom kljub svojim nenehnim nezvestobam. Božja kazen se v prvi vrsti razume kot vzgojno sredstvo za ljudi in vključuje pomembni cilj: izkušnjo podreditve, to je: poraz hudodelcev in njihovih napačnih zahtev po gospodovanju ali nadvladi (Hampton 1988, 111–161).

Izhajajoč iz osebnostne postavke judovske predstave o Bogu in ljudeh, sledi, da je pojem pravičnosti povezan ne samo z idejo zaslužene kazni in enakosti, temveč tudi z dobrohotnostjo. V luči »kozmične pravičnosti« in »osebne pravičnosti« ni nikakršne absolutne dolžnosti po kaznovanju prestopnika. Pravica kaznovanja in posebej pozitivni namen kaznovanja vključujeta tudi pravico, celo dolžnost, biti prizanesljiv s prestopnikom. Medtem ko družbena pravičnost zahteva absolutno dolžnost kaznovanja, pojem »osebne pravičnosti« vključuje čut dobrohotnosti, usmiljenja in odpuščanja. Toda usmiljenje in odpuščanje imata jasen prvi pogoj. Pisatelji judovsko-krščanskega izročila se na splošno strinjajo, da je iskreno kesanje pomemben razlog za prizanesljivost s prestopnikom in za odpuščanje. Odpustiti nekemu, ki se ne kesa, bi pomenilo pomanjkanje samospoštovanja ali/in opravičilo hudodelstva. Obstajajo seveda še drugi razlogi za odpuščanje, na primer univerzalnost greha, solidarnost v trpljenju in zdravilni učinki odpuščanja.

Kompleksnost pojma pravičnosti v celoti njegove večplastnosti pomeni primereno kompleksno metodo analize. Znotraj hebrejskega Svetega pisma so nagrada, kazen in odpuščanje izraženi v različnih zvrsteh in na raznovrstne literarne načine. Da bi dosegli primerno razumevanje teh tem, je treba preučiti vsa pomembna večja besedila. Primarnega pomena je raziskovanje avtoritete, opravičenja in name-

na kazni in odpuščanja v posameznih knjigah ali odlomkih. Judovski teološki univerzalizem in življenjski dinamizem pomeni izziv za vse druge vidike teh tem. Zato se zdi primerno, primerjati dognanja, ki izhajajo iz analize hebrejskega Svetega pisma, z najbolj vplivnimi kulturami in religijami stare Grčije na eni strani in s sodobnimi filozofskimi in teološkimi interpretacijami na drugi. Zaradi prevladujočega kozmološkega ozadja starih grških verovanj in vrednot je v svetu stare Grčije malo prostora za posege božanskega odpuščanja v pravem pomenu besede. Odpuščanje je bilo preprosto stvar zdravega razuma v elementarnih človeških odnosih. Toda v zadnjem času filozofi temi odpuščanja namenjajo več pozornosti, čeprav kazni ostaja glavni predmet racionalnih raziskav. Po drugi strani je nagrada navadno obravnavana znotraj okvira splošnega pojma pravičnosti ali v razpravah o kazni.

Nobena posamezna hebrejska beseda v celoti ne ustreza sodobnemu pojmu pravičnosti, nagrade, povračila, kazni in odpuščanja, kakor jih na splošno uporabljamo. Besede, ki na primer izhajajo iz korena *šdq*, samo delno pokrivajo obseg pomena, kakor ga ima sodobni pojem pravičnosti. Pretežno leksikografski ali pojmovni pristop je zato problematičen. Razprava, temelječa na »pojmovnih shemah«, ki so skupne govorcem različnih jezikov, bi bila bolj koristna pod pogojem, da te pojmovne sheme vključujejo slogovne, retorične in literarne sheme znotraj neskončnih obzorij. Osnovno načelo semantike je, da pomen besed ni določen samo s pojmi (etimologija), temveč bolj pomembno z zgradbo stavkov. Toda semantika ne more obvladati vseh razsežnosti literarnega dela, ki ga sestavljajo simboli, metafore, retorične in slogovne figure, pa tudi večje strukturne komponente, kakor so literarne vrste. Svetopisemska in sorodna religiozna besedila so posebno kompleksna in ponujajo globok psihološki vpogled v karakterje in v transcendentna dejanja, v obljube in v zahteve Boga. Analogije ali *mimesis* imajo zato v teh besedilih bistveno vlogo. Da bi dognali globlji in resnični pomena teh analogij, je potrebna metaforična interpretacija.

Raznolikost literarnih in retoričnih oblik posameznih svetopisemskih besedil, ozadja perspektiv njihovih sporočil in pogoste vrzeli zahtevajo holistični pristop. Pri tem ostaja pomembno raziskovanje, ki je usmerjeno k virom. Ta študija vključuje filološko analizo, metodo semantične, literarne, oblikovne, strukturalne in retorične kritike in druge ta trenutek uveljavljene metode, kakor so kritika virov, redakcijska kritika in zgodovinsko-kritična metoda. Jasno je, da mora vsako pesniško ocenjevanje besedil upoštevati zunanje dokaze, kakor so skupno literarno izročilo starega Bližnjega vzhoda, predzgodovina besedil, razvoj besedil, razvoj izraelske monoteistične teologije, datiranje kanona idr. Ta študija namerava urediti glavne strukturalne poteze obravnavanih dokumentov v obsežen okvir ali shemo. Temu sledi poskus izdelave koherentnega pogleda na medsebojno povezane teme nagrade, kazni in odpuščanja z namenom, ilustrirati bogastvo judovskega pojmovanja žive pravičnosti.

3. Literarni načini izražanja božje pravičnosti in pravice

Da bi preiskali vodilne svetopisemske teme, se moramo najprej soočiti z drugorazrednimi problemi, ki zadevajo metodo, pojem in oblike. To je še posebno res, če se želimo lotiti sistematične raziskave tem nagrade, kazni in odpuščanja, natančno zato, ker so tako globoko vtakane v temeljni pomen Svetega pisma in tesno povezane s sorodnimi temami. Lahko jih razumemo na več različnih načinov, ki so vsi upravičeni glede na številne kontekste. Kot posledica tega je semantična raziskava besed, ki se uporablja za določitev pojmov, omejene vrednosti pri spoznavanju njihovih ključnih značilnosti. Nepojmovne – to je: literarne in retorične – načine izražanja idej in občutij je prav tako treba vzeti v ozir. Jasno je, da imajo vsa velika literarna dela več ravni. Za eksplicitnim okvirom izjav so lahko skrite druge bolj skrivnostne ravni pomenov. Cilj vsake analize posameznih besedil je, omogočiti vsebini, da spregovori sama zase. Zato bi morala biti tematska raziskava dopolnjena z analizo prikritega besedilnega ozadja.

Erich Auerbach in Meir Sternberg sta dala dva najpomembnejša prispevka k razpravi o razmerju med obliko in ideologijo hebrejskega Svetega pisma. Posebno Auerbachova *Mimesis* je imela izjemen vpliv na sodobno metodo svetopisemske literarne kritike. Auerbach je primerjal način prikazovanja stvarnosti v Homerjevi poeziji in v pripovedih hebrejskega Svetega pisma. Sklenil je, da se Homerjevi govorji in celotna predstavitev materialnosti nagibajo k temu, da izrazi vse in ne pušča nikakršnih vrzeli in ozadij. Homerjev slog je, postaviti vse v ospredje, to je: poenotena razsvetljena sedanost brez perspektive: »Homerski pesnitvi ničesar ne skrivata, v njiju ni nobenega nauka in nobenega skrivnega drugega smisla. Homerja lahko analiziramo, ne moremo pa ga razlagati.« (Auerbach 1998, 18)

Da bi – na drugi strani – ilustriral značilnosti Stare zaveze, je Auerbach poudaril kontrastne elemente v zgodbi o darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19). V poglavju svoje knjige *Mimesis, Odisejeva brazgotina*, trdi, da je vsebino svetopisemskih pripovedi mogoče interpretirati samo v luči absolutne avtoritete Boga. Auerbach ugotavlja glavne značilnosti svetopisemskih pripovedi, prvič, raztezanje v globino, to je: orientacija v ozadje v nasprotju s površinsko perspektivo, drugič, prikrit pomen, zato je potrebna interpretacija na številnih različnih ravneh. Pogoste so tudi vrzeli. Značilnost vseh svetopisemskih pripovedovalcev je, da bolj sugerirajo psihološki proces karakterjev, kakor pa ga natančno opisujejo. Zatrjujejo tudi, da imajo absolutno avtoriteto in so v prvi vrsti in predvsem usmerjeni k resnici. Kompleksna narava njihovih pripovedi, ki vključujejo doktrine, obljube in obveznosti, zahteva subtilno raziskavo in interpretacijo (Auerbach 1998, 11-25).

Auerbachovi pogledi na posebne značilnosti svetopisemskih pripovedi so vplivali na Meira Sternberga, ki jih je razširil in izpopolnil z natančnim branjem številnih družinskih zgodb. V uvodu knjige *The Poetics of Biblical Narrative* (1987) omenja: »V nasprotju z domnevami nekaterih sodobnih poskusov »literarne« analize nima oblika nikakršne vrednosti ali pomena, ki bi bil ločen od komunikativne (zgodovinske, ideološke, estetične) funkcije.« (Sternberg 1987, xii) Sternberg v prvem poglavju zariše osnovna načela svoje oblike literarne kritike.

Sternberg podvomi v pristop literarnih kritikov, ki menijo, da je najpomembnejši avtorjev namen, in zavzamejo tudi protizgodovinsko linijo. Po njegovem se mora interpretacija ukvarjati z »utelešenim« ali »konkretiziranim namenom«. Raziskava medsebojnih razmerij med besedilom in kontekstom mora zato vzeti v ozir zunanje zgodovinsko-jezikovne podatke in predzgodovino besedila. Sternberg kritizira tudi zagovornike svetopisemske fikcije: »Tako pogosto zgodovinski pristop ni niti približno dovolj zgodovinski in literarni dovolj literarni, kajti fikcijo vidi nekdo samo, če izgubi pogled na zgodovino in konvencijo.« (Sternberg 1987, 24) Zgodovino in fikcijo kot načina diskurza lahko med seboj ločimo samo po celoti njunih namenov. Zgodovinarji so zavezani k realnosti, medtem ko pisatelji fikcije niso. Natančno ta zavezanost je naredila judovsko zgodovinopisje za to, kar je – za religiozno-zgodovinski spomin. Sternberg pojasnjuje, da svetopisemska zgodovinska pripoved »ne zahteva samo zgodovinskega položaja, temveč kot pravilno omenja Erich Auerbach, tiste določene zgodovine – ene in edine resnice, ki kakor sam Bog ne prenese nikakršnega konkurenta« (32).

Sternberg ugotavlja: »Izdelek ni niti fikcija niti historizirana fikcija niti fikcionalizirana zgodovina, ampak zgodovinopisje čisto in brezkompromisno.« (1987, 34–35) To stališče spominja na terminologijo Roberta Alterja, ki se uporablja zlasti v drugem poglavju njegove knjige *The Art of Biblical Narrative* (1981) z naslovom Sakralna zgodovina in začetki prozne fikcije (Alter 1981, 23–46). Alter trdi, da je »prozna fikcija najboljša splošna rubrika za opisovanje svetopisemske pripovedi« (24).

Meir Sternberg je preiskal tri načela, za katera meni, da urejajo večrazsežnostno sestavo svetopisemskih pripovedi: ideološko, zgodovinopisno in estetično. Zagotovo ne bi bilo nikakršnega smisla v eksegezi, ko človeški duh ne bi bil dojemljiv za besede, metafore, simbole in za tekstne strukture pripovedi in pesmi. Nenazadnje, ali ni res, da Sveto pismo samo pravi: Bog je ustvaril človeštvo po svoji podobi (1 Mz 1,27)? Ali to ne pomeni, da imajo človeška bitja sposobnost dojeti presežne resnice in vrednote, ki so po svojem bistvu zunaj zgodovinskih, socioloških in literarnih kategorij?

John M. Rist opaža: »Zahteva vsakega svetega izročila mora biti, da kaže ne samo v boljšo smer, ampak v najboljšo smer. Drugi primer Aristotelovega pregovora, da se je potrebno nekje ustaviti. Toda ta nekje za Aristotela in tudi za nas ni v nas. Če je tisto nekje, če vendarle obstaja možnost ene same pojmovne sheme, potem lahko obstaja samo v misli Boga.« (1998, 1509) Svetopisemsko in sveto judovsko ter krščansko izročilo temelji na prepričanju, da je bistveni namen božje volje in delovanja, v svetovni in v Izraelovi zgodovini ohraniti harmonični božanski red in oblikovati popolno zavezo skupnost. S posegi v aktivnosti narodov in Izraela namerava Bog ozdraviti posledice greha in ustvariti možnosti za spravo. Cilj človeštva in posebej Izraela je posnemanje božanske volje tako popolno, da bi bila zveza z Bogom mogoča. Ta vesoljni cilj Božjega razodejja je vodilo misijonske zavzetosti v poetičnih besedilih Stare zaveze, v Jezusovih naročilih apostolom in v Pavlovi misijonski vnemi v Novi zavezi (Avsenik Nabergoj 2018; 2019).

Toda kako to zadeva ključno vprašanje, ali je svetopisemski pogled na pravičnost pravilen ali ne? Svetopisemska besedila izzivajo bralca, da se odloči, čeprav je res, da je ta odločitev odvisna od bralčevega temeljnega miselnega obzorja, od teističnega ali ateističnega nazora. Ta študija se posebej posveča dojemanju delovanja notranje pravičnosti, kakor se zrcali v pregovorih in drugih modrostnih izjavah – v izjavah, ki se resda redko dotaknejo teme odpuščanja. Poizkuša raziskati psihološke globine tistih preroških govorov in pripovedi, ki obravnavajo osrednji vidik pravičnosti. Značilna za ta besedila je dramatična napetost med razlogi za kaznovanje nezvestih posameznikov ali zaveznega ljudstva in celo globljimi razlogi za usmiljenje in odpuščanje. Usmeritev svetopisemskih pisateljev k najvišjim duhovnim razsežnostim ima za posledico vrzeli, kakor se kažejo v njihovih pripovedih ali govorih, ki jih je treba interpretirati iz širše perspektive.

Hebrejsko Sveto pismo je kompozicija in kompilacija, ki črpa iz izročil z zelo različnimi izvori. Ti segajo od starodavnega patriarhalnega Izraela do grško-rimskega obdobja. Ko so učitelji poskušali artikulirati, jasno predstaviti in obraniti razodetje božje volje v svetovni zgodovini, so prilagodili podedovane fragmente ustnih in pisnih izročil, tako domačih kakor tujih. Z vključitvijo manjših delov v večje enote so želeli ustvariti spojene celote, ki so osvetlile posebne probleme njihovega časa in posebna teološka vprašanja njihovih skupnosti. Hebrejsko Sveto pismo daje dokaze za vztrajni napor reinterpretacije božje narave in volje, bistva človeškega življenja in medosebnih odnosov. Ta proces adaptacije in aktualizacije ali transmutacijske interpretacije se je dogajal znotraj živih občestev vernikov, pri tem pa je vsaka od njih imela svoje intelektualne sposobnosti in izkušnje za raziskovanje sprejetih izročil.

V hebrejskem Svetem pismu je moč najti veliko primerov sintetičnih transmutacij izročil. Peteroknjžje je morda najbolj izrazit zgled notranjebiblične eksegeze, ker je sestavljeno iz cele vrste različnih, včasih celo nasprotnih elementov. Tudi Peta Mojzesova knjiga vključuje modifikacije Druge in Četrte Mojzesove knjige. Preroška literatura je bila predelana, sledeč istemu vzorcu. Izaijeva knjiga vsebuje vrsto manjših prerokb in večjih odlomkov, kakor sta Velika apokalipsa (pogl. 24–27) in Mala apokalipsa (pogl. 34–35). Raziskava prerokb Devtero Izaija (pogl. 40–55) in Trito Izaija (pogl. 56–66) kaže jezikovne in ideološke podobnosti z Izaijem. Kroniški knjigi odkrivata homiletično predelavo Samuelovih knjig in Knjig kraljev. Od nos pomembnejših prevajalcev do izvirnega svetopisemskega besedila prav tako kaže dinamiko notranjebiblične eksegeze. Septuaginta, Targumi in Samarijska recenzija niso prevodi v običajnem pomenu, saj odkrivajo spremembe, ki so bile storjene z namenom, da bi bila vsebina Svetega pisma bolj razumljiva njihovim sodobnikom (Krašovec 2013).

Presenetljivo je, da se osnovne teološke maksime s transmutacijo izročil niso spremenile. Z vključitvijo raznovrstnih materialov v svetopisemske dokumente, od starih mitov, ljudskih zgodb, legend, zgodovine, prerokb do hvalnic in žalostink, če omenimo samo nekaj zvrsti, so teološke maksime postale še bolj enotne. Res pa je, da so formulacije besedil pogosto ostale dvoumne, problematične in nepopolne. Kot rezultat vključitve v svetopisemska besedila se je staro gradivo depoli-

teiziralo in monoteiziralo in doživelo radikalno spremembo pomena. Teme in oblike hebrejskega Svetega pisma kljub različnim eksegetskim izročilom izkazujejo jasne univerzalistične tendence. Središčna os hebrejskega Svetega pisma je osebni odnos z Bogom. Zaradi tega odnosa je mogoče, da svetopisemski univerzalizem preseže vse druge kozmološke oblike univerzalizmov. Osrednje težišče Svetega pisma je postala osebna izkušnja. Kot ugotavlja Irena Avsenik Nabergoj: »Poudarek je na notranjem izkustvu duhovne narave, koda ga najdemo v Svetem pismu in poznejših literarnih zapisih o religioznem izkustvu« (2019, 213). Splošno področje človeških etičnih odnosov z Bogom pa se je raztegnilo tako, da vključuje vsa osnovna teološka vprašanja, ki zadevajo krivdo, kazen in odpuščanje – dejansko se je razpotegnilo tako, da pokriva vsa pereča življenjska vprašanja.

Zaradi načina, na katerega je Sveto pismo dobilo svojo končno obliko, zaradi načina, na katerega je bilo sestavljeno kakor sestavljenska iz različnih koščkov, se zastavlja vprašanje njegove avtoritete. Kako to očitno naključno zbirko svetopisemskih dokumentov uskladiti s trditvijo Svetega pisma, da razkriva poslednjo resnico? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo upoštevati vlogo karizmatičnih prerokov in drugih avtoritet, katerih izjave so bile razumljene kot resnično neovrgljive in modre. Dokazi navajajo k temu, da so ti osrednji liki spremenili in priredili sprejeta izročila v luči svojega vedenja in izkušenj. Pisatelji/uredniki so se odločili ostati anonimni ali pa so svojo eksegezo pripisali avtoritetam, kakor so Mojzes, David, Salomon, Izaija. Dandanes se nam zdi čudno, da so ti pisatelji želeli ostati anonimni, toda dejstvo je, da so imeli takšni pisatelji anonimnost za vrednost samo po sebi, pomembno je bilo sporočilo.

Zagotovilo moralne zanesljivosti skozi celotni proces prenosa je pokorščina. Pokorščina, ki jo poraja razumevanje narave Boga, je ključ za razumevanje tega, kako so sadovi eksegeze mogli biti vključeni v Sveto pismo v duhu preoblikovanega razodetja. Izziv za študij implicitnih in eksplicitnih pomenov sprejetih izročil je bilo prepričanje, da je vse, kar obstaja, odvisno od Boga, ki je vse ustvaril. To prepričanje je jamčilo, da vsa dvoumja, navzkrižja in navidezna nasprotja v svetopisemskih dokumentih niso bila spregledana. Nasprotno, občutljivost za ta nasprotja in za veliko raznolikost literarnih oblik in slogov, v katerih se je izražalo božje sporočilo, se je povečalo, ko so ljudje poskušali spoznati in doumeti božjo voljo na najboljši možni način. Človeška eksegeza je bila tako podrejena besedi Boga in Sveto pismo je zato lahko postalo simbol življenja *par excellence*.

Pokorščina prerokov je bila posledica neposrednega božjega posega v njihova življenja. Toda predvidevamo, da je bilo notranje stanje, ki je potrebno za dovzetnost za takšen poseg, podprto z osebno molitvijo. Njihove vedenje o Bogu povsem očitno ne izhaja toliko iz analize pojavov v zunanjem svetu ali zgodovini, temveč iz eksistencialne izkušnje osebnega stika. Personalistična teologija in religija hebrejskega Svetega pisma zato dosežeta višek v pozivu k čaščenju Boga in v Psalmih kot knjigi molitve. Molitev je močna sila, ki notranje poenoti človeška bitja z Bogom. Ta enotnost predstavlja tudi najmočnejši motiv za monoteizem. Izraelce je opazovanje dogodkov v svetu in v zgodovini lahko zbegalo z nerazrešljivimi paradoksi in jih sililo k opuščanju njihovih prepričanj, vendar jih je izkušnja molitve

spodbujala k zbliževanju z Bogom, k izkušnji enosti z njim in z drugimi ljudmi. Zgodovina kot posledica tega ni bila primarno dojeta kot enota v zunanjem smislu, temveč kot enota v notranjem, preroškem, himničnem in mističnem smislu. Aktualizacija se je dogajala v obredju. Joe D. Levenson pripominja:

»Izrael ni zagovarjal enosti svojega Boga z nepristranskostjo filozofa. Boga je hvalil zaradi njegove enkratnosti, neprimerljivosti, ker je izvor osramotitve njihovih nasprotnikov, njihov gospodar. Nekaj dragocenega se izgubi, ko ta himnični jezik spremenimo v predmet doktrine. Da v zgodovini religije pride trenutek, ko je potrebna filozofska refleksija, ni mogoče zanikati. Toda povzročimo hude nesporazume, če beremo ta trenutek nazaj v času, ko se to še ni zgodilo.« (1985, 63)

4. Pravo in literatura

V sedemdesetih letih je pozornost pritegnilo gibanje »postava in literatura«, ki se osredotoča na interdisciplinarno povezavo med postavo in literaturo z namenom, razširiti in poglobiti razumevanje človeške izkušnje. V zgodnji fazi se je gibanje osredotočalo izključno na perspektivo »postave v literaturi« kot načinu kritike socialnih institucij in pravnih norm. Zagovorniki te perspektive, kakor so Richard H. Weisberg, Robert Weisberg in James Boyd White, so se osredotočili na večna vprašanja velikih literarnih del in prepoznali resnično vrednost v uporabi literature kot sredstva za razpravljanje o pravnih zadevah. Prepričani so bili, da literarna besedila, posebno pripovedi, ponujajo vpogled v naravo zakona, ukvarjajoč se s človeškimi razmerami ter političnim in socialnim kontekstom. Večja osredotočenost na možno pomembnost literarnih besedil, ki se ukvarjajo s pravnimi vprašanji, je vzbudila pozornost perspektive »postava kot literatura«. Zagovorniki te perspektive vidijo vrednost v metodah, ki jih uporabljajo literarni strokovnjaki v literarnih analizah, interpretacijah in kritikah literarnih del in verjamejo, da primerjava pravnih interpretacij z interpretacijami na drugih področjih znanja, posebno na literarnem, koristi pri boljšem razumevanju in interpretaciji postave.

Ian Ward, profesor prava na Univerzi v Newcastleu, podrobneje razloži obe perspektivi gibanja »postava in literatura« v svoji knjigi *Law and Literature: Possibilities and Perspectives* (1995). Pri obravnavanju postave kot literarne perspektive pravi: »Bistvo »postave kot literature« je domneva, da so tehnike in metode literarne teorije ter analize primerne za pravno znanost. /.../ »Teorija pomenov« je tista, ki zahteva ne samo zunanjo perspektivo zgodovinske narave razumevanja, temveč tudi notranje zavedanje svojih lastnih omejitev.« (1995, 16) James Seaton gre v svoji presoji odnosa med pravom in literature do najbolj univerzalnih temeljev prepoznavanja vloge literature na področju prava v članku *Law and Literature: Works, Criticism, and Theory* (1999). Po kritičnem prikazu stališč avtorjev, kakor so Richard Weisberg (1992), Martha Nussbaum (1995), Richard Posner (2009), ki marginalizirajo pomen literature za pravne študije, izraža svoje

veliko bolj pozitivno vrednotenje vloge literature za poglobljene pravne refleksije. Pomen literature za pravne študije »sledi iz njene pomembnosti za človeška bitja na splošno« (Seaton 1999, 505). Literatura je »sredstvo za moralno refleksijo in presojo« (507).

Michael J. Meyer je uredil študijsko monografijo *Literature and Law* (2004), ki vključuje prispevke štirinajstih avtorjev, in v razlagi, ki povzema vsebino, zapisal:

»V celoti so eseji v tej knjigi sestavljeni tako, da obravnavajo teme krivde in nedolžnosti, tistega, kar je prav in narobe, moralnosti in zakonitosti. Eseji napeljujejo na to, da je svet, kot ga opisujejo pravniki, besedilo, ki tako kot njegove literarne vzporednice včasih zamegli razliko med resničnostjo in fikcijo, ko poskuša definirati »resnico« in postaviti kriterije za »nepristrano« pravičnost. Z raziskovanjem interdisciplinarnega konteksta se bodo bralci zagotovo bolj zavedli in občutili vlogo, ki jo imajo pripovedi v pravni stroki, ter dilem, s katerimi se sooča pravni sistem, ki pogosto uspe vzdrževati pravice in privilegije prevladujoče družbene skupine na račun šibkejših. Ko pravo deluje samovoljno in spremenljivo, je težko, da bi ostalo »slepo«. Žal potem ne more uravnovesiti tehnice tako, da bi beseda »zakon« bila sinonim za »pravičnost«.« (2004, viii)

Kieran Dolin je v novejšem času izdal pomembno monografijo *A Critical Introduction to Law and Literature* (2007). Mednarodna skupina ekspertov je tu predstavila v več kakor dvajset poglavjih pregled številnih načinov, v katerih vzajemno delujejo pravo, pravičnost in literature. Za naš namen je knjiga Chaye T. Halberstam *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature* (2010) pomembnejša. Avtorica se ukvarja z vprašanjem, kako lahko ljudje izpolnijo božjo postavo, kakor se razodeva v Svetem pismu, in svetu povrnejo popolno pravičnost. Trdi, da je dediščina Svetega pisma »retorično slavljenje razpoložljivosti spoznanja in resnice v »člaščenju Gospoda« in dosegljivosti resnične pravičnosti v pokorščini božjim zapovedim« (Halberstam 2010, 4). Po drugi strani pa so se rabini soočali s stalnim vprašanjem: »Ali imajo ljudje, celo tisti z najboljšimi nameni, najbolj kompetentno in moralno pravični, sploh sposobnost izpolniti božje zapovedi?« (4) Literarni načini izražanja božjih obljub in groženj glede božjega povračila ne dopuščajo, da bi božji standardi pravičnosti sledili diktatu človeške pravne znanosti. Iz tega sledi, da so rabini »odrinili božjo vpletenost v človeka in svet – božjo nagrado in kazen – na raven onkraj postave, kjer je Boga mogoče srečati osebno in individualno« (145).

Osebna in individualna podlaga odnosa med Bogom in ljudmi je tako visoko nad postavo – usmerja jo vera, da Bog prevzema odgovornost in določa smer človeških dogodkov k milostnemu cilju –, da bi lahko mučenci iz zgodb o mučeništvih potrdili božjo previdnost in resnico božje ljubezni celo v najbolj dramatičnih postopkih. Vera, ki dovoli Bogu, da deluje čustveno in osebno v razmerju do Izraela in do človeštva v celoti, v končni fazi temelji na božji viziji višje resničnosti, ki presega pravne kriterije in človeške omejitve na splošno. Velike svetopisemske pripovedi Stare zaveze, kakor so Jožefova zgodba (1 Mz 37–50), zgodbe v Samuelovih

knjigah in druge, sežejo bistveno dlje, kakor gredo ponavadi interpretacije, ki polnoma podcenijo človeške dokaze za ustvarjanje sklepov o krivdi in odgovornosti. Halberstamova pravi: »Božja vloga v svetopisemskih pripovedih je končno odvezati krivde vse osebe, ko se pojavi kot nevidna roka zadaj za človeškimi zmotami, vodeč jih proti skritemu cilju.« (2010, 175) Ta perspektiva božje pravičnosti odpira vrata prevladi milosti, odpuščanja in opravičenja v odnosu Boga do ljudi v Svetem pismu.

5. Sklep

Z razumevanje razsežnosti božje pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu je bistvena enotnost med področjem zgodovine in božanskega zakona, ki izvira iz hebrejskega pojmovanja Boga. To pojmovanje razloži, zakaj so zgodovina, pravo in modrost tako harmonično vpeti v zgodovinsko in preroško slovstvo, pa tudi znotraj celotnega hebrejskega kanona. Ustvarjeni svet in zgodovina človeštva nista dve nasprotni, temveč v bistvu soodnosni področji božjega delovanja. Zato obstaja bistvena enotnost tudi v spoznanju, ki izvira iz narave in zgodovinske interpretacije. Zgodovinski dogodki se uporabljajo za ilustracijo temeljnih verskih resnic in moralnih načel. Toda neposredno in absolutno povezovanje obeh območij je postalo možno šele, ko so kozmično in kolektivno-družbeno odvisne religije velikih kultur dobile absolutno personalistično podlago. Silni zgodovinski, literarni in teološki lok hebrejskega Svetega pisma je torej večni izziv in navdih za razlago v vseh smereh.

Naziranje, da zgodovina vsebuje notranjo enotnost in da obstaja smiselni razvoj sveta od njegovega stvarjenja na začetku do nedoločenega mesijanskega ali eshatološkega trenutka, je posebnost svetopisemske zgodovine. Posebnost je tudi naziranje, da božja izvolitev in zaveza tvorita temelj za pomen zgodovine. Dalje velja, da človeška bitja lahko prejmejo milost, ki je onkraj človekovega zaslužnja. Božjo postavo je vedno treba ubogati. Potrebno je kesanje. Božje usmiljenje in odpuščanje stojita najvišje. Hebrejska religija torej ni arhetipična, temveč teleološka.

Največje presenečenje Svetega pisma je razodetje božjega zakona usmiljenja in sprave (Osredkar 2018). To je zakon najglobljih božjih misli in njegove primarne ljubezni do stvarstva. Čim bolj univerzalna in enotna je postajala zgodovinska perspektiva, tem bolj nedoumljiva se zdijo božja pota do človeka. Šele to ozadje omogoča resno presojo veljavnosti božje obljube o Izraelu. Prizadevanje za enotno teološko perspektivo zgodovine je odločilno v razlaganju nejasnih ali dvoumnih svetopisemskih odlomkov. Precej pripovedi, orakljev, psalmov in drugih besedilnih zvrsti je mogoče same zase enako dobro razlagati na podlagi politeističnih in monoteističnih postavk. Toda kanonični okvir nas prepričuje, da govorimo o delu monoteističnega živega izročila, zato vsebujejo ta besedila različne površinske in globinske pomenske odtenke. Samo na podlagi celotne perspektive splošne zgodovine odrešenja je mogoče ugotoviti, da sta prav absolutna božja avtoriteta in zahteva po človekovi absolutni pokorščini najpomembnejši temi Svetega pisma.

Reference

- Alter, Robert.** *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- Auerbach, Erich.** 1991. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Translated from the German by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press. Slovenski prevod, *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Slov. prev. Vid Snoj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), 1998.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangelijske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:655–669.
- — —. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:679–694.
- — —. 2019. Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:457–471.
- — —. 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74, št. 1:213–237.
- Barton, John.** 1979. Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament. *Journal of Theological Studies* 3:1–14.
- — —. 1981. Ethics in Isaiah of Jerusalem. *Journal of Theological Studies* 32:1–18.
- Dolin, Kieran.** 2007. *A Critical Introduction to Law and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halberstam, Chaya T.** 2010. *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hampton, Jean.** 1988. The Retributive Idea. V: Jeffrie G. Murphy and Jean Hampton, ur. *Forgiveness and Mercy*, 111–161. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511625121.006>
- Koch, Klaus.** 1955. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52: 1–42 = Klaus Koch, ur. *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, 130–181. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Angleški prevod, Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament? V: James L. Crenshaw, ur. *Theodicy in the Old Testament*, 57–87. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- — —. 1998. *Pravičnost v svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- — —. 1999. *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Leiden: Brill.
- Levenson, Joe D.** 1985. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. Minneapolis: Winston Press.
- Meyer, Michael J., ur.** 2004. *Literature and Law*. Amsterdam: Rodopi.
- Nussbaum, Martha C.** 1995. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- Posner, Richard A.** 2009. *Law and Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rist, John M.** 1998. On the Very Idea of Translating Sacred Scripture. V: Jože Krašovec, ur. *Interpretation of the Bible, 1499–1511*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Seaton, James.** 1999. Law and Literature: Works, Criticism, and Theory. *Yale Journal of Law & the Humanities* 11, št. 2: 479–507.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ward, Ian.** 1995. *Law and Literature: Possibilities and Perspectives*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Weisberg, Richard.** 1992. *Poethics and Other Strategies of Law and Literature*. New York: Columbia University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 891—907

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-245.38-27

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Palmisano>

Maria Carmela Palmisano

Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira

Študij prispodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira

The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira

Riassunto: L'articolo presenta lo studio del timore del Signore nel libro del Siracide a partire da Sir 1 che riveste un valore programmatico nell'opera sapienziale. Il contributo presenta quattro diverse prospettive rilevate in Sir 1, secondo le quali Ben Sira presenta ai discepoli il timore del Signore. Le quattro prospettive ricorrono anche in altri passi del libro (Sir 2–51). A queste viene aggiunta in seguito una quinta, quella storica, presente solo in un testo dell'Elogio dei padri. Il contributo si sofferma ad analizzare in particolare l'aspetto simbolico e metaforico del linguaggio usato da Ben Sira per avvicinare al discepolo il timore del Signore nei suoi aspetti di bontà, bellezza, gioia e nel suo dinamismo che guida l'uomo sui sentieri dell'amore.

Parole chiave: timore del Signore, amore, fede, sapienza, cuore, vanto, gloria, metafora

Povzetek: Članek predstavlja študij strahu Gospodovega v Sirahovi knjigi, začeni s Sir 1, ki predstavlja kakor velik portal v modrostno delo in v njem razkriva štiri osnovne perspektive, skozi katere Ben Sira učencem opisuje strah Gospodov. Perspektive so razpoznavne tudi drugod v knjigi (Sir 2–51). Poleg teh je v enem odlomku iz Hvalnice očetov prisotna še peta perspektiva, ki smo jo opredelili kot zgodovinsko. Prispevek analizira simbolni in metaforični vidik, ki ga modri Sirah uporablja, da bi učencem spregovoril o dobroti, lepoti, veselju, ki jih strah pred Gospodom prebuja v življenju, in o njegovem delovanju, s katerim vodi človeka po stezah ljubezni.

Ključne besede: strah Gospodov, ljubezen, vera, modrost, srce, ponos, slava, metafora

Abstract: The article contains a study of the fear of the Lord in the book of Ben

Sira, starting from Sir 1 that has a programmatic value in the wisdom work. The paper presents four basic perspectives through which Ben Sira shows to the disciples the fear of the Lord. The four perspectives occur also in other passages of the book (Sir 2–51). To these, later on a fifth point of view is added, a historical one, present only in the text of the Praise of the fathers. The article analyses a symbolic and metaphorical aspect of the language used by the Wise in order to approach to the disciple the fear of the Lord in its aspects of goodness, beauty, joy and in its dynamism that guides man on the paths of love.

Keywords: fear of the Lord, love, faith, wisdom, heart, pride, glory, metaphor

1. Introduzione

L'articolo presenta lo studio delle immagini e delle metafore¹ utilizzate dal saggio Ben Sira per descrivere il timore del Signore.² Ben Sira parla del Signore in Sir 1,8³ in primo luogo come di colui che è l'unico saggio. Il secondo tratto di Dio è il suo incutere molto timore (φοβερὸς σφόδρα). Nella seconda parte di Sir 1 il saggio passa a descrivere il timore verso il Signore presente nell'umanità secondo diverse prospettive che ricorrono anche nel resto del libro: oltre a quella teologica presente in 1,8 riconosciamo una prospettiva descrittiva (vv. 11-12) del timore del Signore che ritrae ciò che il timore è e come questo agisce nell'uomo, una sapienziale (vv. 14.16.18.20.27) che connette timore del Signore e sapienza e una pedagogica (vv. 13.28.30) quando il saggio dà istruzioni a coloro che temono o non temono il Signore. La prima pericope dedicata al timore del Signore in Sir 1,11-30⁴ ha quindi carattere programmatico. L'articolo presenta nella prima parte le quattro prospettive individuate, a partire dalle quali Ben Sira parla del timore del Signore, collegate con altri passi del libro ed in relazione alle aggiunte greche di GII;⁵ in maniera succinta menziona la quinta prospettiva, come tratto distintivo di uno dei padri d'Israele (45,23b), quindi, nella seconda parte, si sofferma ad analizzare le caratteristiche ed il significato di alcune immagini adottate dal saggio in Sir 1,11-30.

¹ Per una presentazione delle classiche definizioni della metafora, cfr. Krašovec (2016, 571–584); per una presentazione e applicazione della metafora a partire da Paul Ricoeur, cfr. Vodičar (2017, 565–576).

² Per uno studio recente sull'uso della metafora nei testi sapienziali in generale e in particolare nel libro dei Proverbi, cfr. Rotasperi 2016. Sull'uso delle immagini e della metafora in Ben Sira menzioniamo alcuni recenti studi: Calduch Benages 2011; 2015; 2016. Sul tema del timore di Dio nel libro di Ben Sira, cfr. Haspecker 1967, dove l'autore ipotizzava che sarebbe questo il tema fondamentale del libro. La tesi è stata oggetto di numerose critiche; inoltre, cfr. Beentjes 1989, 245 secondo il quale la pienezza della sapienza richiede il compimento della Tora; Gilbert 2011, 177 che così descrive il timore in Ben Sira: «La crainte du Seigneur est cette disponibilité de l'homme pour accueillir le don de Dieu».

³ Il testo di Sir 1,8: «Uno solo è sapiente, assai terribile, seduto sul suo trono».

⁴ L'unità si articola in due passi: i vv. 11-21 sono dedicati al timore del Signore e i vv. 22-30 descrivono la vita condotta nel timore del Signore e nell'apertura al dono della sapienza.

⁵ Con la sigla GII indichiamo la versione ampia della traduzione greca.

2. Il timore del Signore in Sir 1 e nell'insieme dell'opera di Ben Sira

Il carattere programmatico di Sir 1, del quale purtroppo non abbiamo il testo originale ebraico ma solo le traduzioni antiche, è riconosciuto dagli studiosi del libro.⁶ Possiamo subito notare che la prima menzione della terminologia attinente al «timore», al v. 8, nella forma aggettivale φοβερός «colui che incute timore» descrive il tratto originario e teologico che caratterizza l'identità di Dio. Al v. 10cd, nell'aggiunta di GII⁷ leggiamo: *L'amore del Signore è sapienza gloriosa, a quanti si manifesta, la concede perché lo vedano*. Gilbert (2014, 217–222, spec. 221) ipotizza in chiusura di stico la confusione, da parte del traduttore greco, tra due radici ebraiche graficamente simili (ראה e ירא), ma di significato diverso: «vedere» e «temere»; l'autore suppone che il traduttore greco abbia letto quindi «vedere» al posto di «temere».⁸ L'ultimo stico del v. 10 in questo caso andrebbe letto: *la concede perché lo temano*.

La prima prospettiva nell'opera di Ben Sira

La prima pericope del libro, dedicata principalmente alla sapienza (1,1-10), presenta la prima prospettiva secondo la quale il saggio parla del timore del Signore, quella *teologica*: è il Signore che infonde il suo timore sulle sue creature. Questa prospettiva ricorre ancora con alcune significative modifiche in Sir 17,4 dove soggetto è ancora Dio che nella creazione infonde *il timore dell'uomo* sulle creature (la direzione del timore è questa volta l'uomo e non il Signore).⁹ A questa prima prospettiva può essere attribuito anche lo stico dell'invocazione di Sir 36,1b: «E poni il tuo timore su tutte le nazioni» presente anche nel testo ebraico (manoscritto B) nel contesto di una intensa preghiera o meglio di un grido di aiuto con il quale il saggio invoca l'intervento salvifico da parte di Dio a favore del suo popolo minacciato da un popolo straniero.¹⁰ Alla medesima prospettiva teologica possiamo attribuire Sir 43,29, che similmente a 1,8 descrive Dio nel suo incutere timore: «il Signore è terribile (φοβερός) e molto grande, la sua potenza è stupen-

⁶ Cfr. Palmisano 2016 (specialmente pag. 41).

⁷ Cfr. Palmisano 2016 (specialmente pag. 45). Il terzo e il quarto stico del versetto sono presenti in alcuni testimoni di Greco II: nella recensione origeniana ma non nel manoscritto Vaticano Greco 346 (248), in latino ma non in siriano: ἀγαπήσεις κυρίου ἔνδοξος σοφία, οἷς δ'ἂν οἰταίηται, μερίζει αὐτὴν εἰς ὄρασις αὐτοῦ. I versetti delle aggiunte di GII, in traduzione, sono presentati nel presente articolo in corsivo per essere distinti dal testo di GI (sigla con la quale facciamo riferimento alla traduzione greca del nipote di Ben Sira e quindi alla versione cosiddetta breve del testo). Secondo Prato 1990 (specialmente pag. 321, nota 17), l'aggiunta di 10cd è da collegarsi con la precedente aggiunta di 1,7ab, entrambe incentrate sul tema della rivelazione di Dio.

⁸ Per uno studio accurato dell'aggiunta greca, cfr. Bussino 2013 (specialmente pagg. 36–42).

⁹ Riteniamo che la medesima prospettiva ricorra anche in Sir 15,19, anche se si parla di coloro che temono il Signore in quanto il versetto è dedicato in primo luogo alla descrizione dello sguardo di Dio, quindi alla prospettiva teologica; nel versetto leggiamo: «Il suo sguardo è su coloro che lo temono, egli conosce ogni opera dell'uomo». Per uno studio dettagliato dello sguardo di Dio in Ben Sira, cfr. Palmisano, Lo sguardo, 2016 (specialmente pagg. 109–126).

¹⁰ Per uno studio dettagliato della preghiera e del versetto considerato, cfr. Palmisano 2006 (specialmente pagg. 134–135).

da». L'ultimo passo del libro in cui Dio è soggetto dell'infondere timore ricorre in Sir 45,2 dove descrive la figura di Mosè che per l'agire di Dio in lui incuteva timore presso i nemici: «lo rese simile nella gloria ai santi e lo magnificò nel timore dei nemici»; è molto probabile che Ben Sira intenda riferirsi ai prodigi operati da Dio attraverso Mosè, soprattutto al segno mirabile e terrificante del passaggio del mare (cfr. Dt 4,34). Al termine dell'analisi dei versetti appartenenti alla prima prospettiva attraverso la quale Ben Sira parla del timore di Dio, possiamo osservare che esso è un tratto costitutivo dell'identità di Dio, la sua trascendenza suscita nell'uomo e nel creato quel timore che non è spavento ma consapevolezza della piccolezza della creatura dinanzi all'onnipotenza di Dio. Questo tratto divino Dio lo condivide con l'uomo (l'uomo suscita timore negli altri esseri viventi) e lo dona a persone che svolgono una particolare missione (come Mosè). Le aggiunte greche del primo capitolo tendono a rileggere il «timore di Dio» con altre categorie teologiche, quale quella della «visione» (1,10cd) e della rivelazione. L'accostamento del timore e dell'amore verso il Signore si trova nell'opera di Ben Sira in 2,15-16 e nelle aggiunte greche (GII) in Sir 1,12cd; 19,18; 24,18; 25,12 (Gilbert 2014, 221).

La seconda prospettiva

La seconda prospettiva, *descrittiva*, in quanto descrive ciò che il timore del Signore è, ricorre all'inizio della pericope sul timore di Dio e lo descrive mediante immagini e verbi. In Sir 1,11ab leggiamo: φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος «il timore del Signore è gloria, vanto, gioia e corona di esultanza». Il vocabolario greco utilizzato dal saggio ha una particolare rilevanza nel libro di Ben Sira e viene utilizzato sia per ritrarre la bellezza e la forza di attrazione della sapienza (gloria in: 4,13; 6,29.31; 14,27; 24,16.17; gioia in 4,12; 6,28; 15,6; corona in 1,18; 6,31 e 15,6 dove leggiamo la stessa espressione corona di esultanza) sia ciò che l'uomo reputa beni desiderabili nella propria vita (gloria in: 44,13.19; 45,23.26; vanto in: 9,16; 10,22; 25,6; gioia in 9,10; 30,16.22; corona in 25,6; 32,2).

Nell'aggiunta greca (GII) di Sir 1,12cd leggiamo: *Il timore del Signore è un dono del Signore, e stabilisce i sentieri dell'amore*. L'autore greco definisce in 1,12c il timore del Signore come suo «dono» (δῶσις), termine presente in GI al v. 1,10a¹¹ con riferimento al dono della sapienza. Bussino (2013, 44) fa notare che in 1,12cd GII afferma del timore di Dio quanto Ben Sira ha sostenuto in 1,1 a proposito della sapienza, cioè la sua vicinanza al Signore (παρὰ κυρίου). Il secondo stico mediante l'uso del verbo «stabilisce» può essere interpretato con riferimento a Dio (che mediante il timore verso di lui rende stabili le vie dell'amore) o allo stesso timore (cfr. Bussino 2013, 45–49); in questo secondo caso avremmo la *descrizione* non solo di ciò che il timore del Signore è, ma anche di ciò che esso opera nell'uomo. L'aggiunta greca consente di mettere in luce l'immagine del cammino, dei sentieri (τρίβους) lungo i quali il timore del Signore guida l'uomo (tema ricorrente

¹¹ Il testo di 1,10ab: «Su ogni essere vivente secondo il suo dono, con abbondanza la effuse su quanti lo amano».

anche nell'aggiunta di 1,7ab). Il timore del Signore appare in tal modo descritto non solo nella sua attraente bellezza, ma anche nel suo dinamismo.

La seconda prospettiva ricorre in Sir 10,21(GII).22(GI), nell'ampia sezione dedicata alla sapienza nelle relazioni con i vicini (Sir 6,18–14,19), più particolarmente nel trattato sul vero onore e sulla sapienza del povero (10,19–11,9).¹² In Sir 10,21 leggiamo: *Principio dell'essere accettati è il timore del Signore, e principio dell'essere rifiutati è durezza di cuore e superbia*. Il redattore di GII accosta in questa aggiunta due termini che abitualmente non lo sono in GI: ἀρχή, e φόβος κυρίου. Il saggio nella pericope riflette sui grandi problemi sociali e svolge un discernimento articolato sulle fonti e sulle ragioni dell'onore tra gli uomini e dinanzi a Dio (come si osserva in 10,22), mentre l'autore dell'aggiunta greca sembra interessato a cogliere la dimensione individuale della vita accetta al Signore. L'aggiunta di GII al v. 21 in qualche modo restringe l'orizzonte di riferimento del saggio. In 10,22 Ben Sira afferma: «Ricco, nobile e povero; loro vanto è il timore del Signore», dove possiamo riconoscere chiare somiglianze con il vocabolario di 1,11a. A questa seconda prospettiva appartiene anche la menzione del timore del Signore al v. 16,²¹³ dove, al negativo, si afferma che anche la moltitudine di figli, che in se stessa nella Bibbia viene descritta come segno di benedizione divina (Sal 128,6), non è desiderabile se in essi non c'è il timore del Signore. In Sir 23,19.27¹⁴ abbiamo una menzione ulteriore del timore: nel v. 19 il saggio descrive il timore degli uomini che conduce il peccatore ad un giudizio erroneo delle circostanze e a dimenticare che, anche se nessuno lo vede, lo sguardo del Signore brilla sempre su ogni persona. Al v. 27 al termine dell'istruzione sulle passioni, il saggio afferma la precedenza assoluta del timore del Signore e dell'osservanza della Legge su tutti i beni umani.

All'inizio della seconda parte del libro (25,1–42,14) leggiamo due nuove descrizioni del timore del Signore, in Sir 25,11(GI).12(GII): ¹¹Il timore del Signore supera ogni cosa, chi lo possiede a chi sarà paragonato? ¹²*Il timore del Signore è l'inizio dell'amore per lui* (ἀρχὴ ἀγαπήσεως αὐτοῦ) *e la fede è l'inizio del legame con lui*. La prima affermazione mostra come nella riflessione di Ben Sira il timore del Signore abbia un posto privilegiato essendo il punto di arrivo del suo argomentare, per questa ragione attribuisce ad esso un valore ed un posto unici ed incomparabili. L'aggiunta di GII richiama in modo inconfutabile 1,14a («l'inizio della sapienza è temere il Signore»). Se accogliamo la proposta di ricostruzione del testo proposta da Bussino (2013, 386 e 389) secondo il ms 248 che in 25,11a legge: «L'amore del Signore supera ogni cosa», possiamo capire meglio il senso dell'aggiunta di GII che fa del timore del Signore non la finalità del discorso sapienziale (come in 25,11) ma, collegando il timore del Signore con l'amore verso di lui, tende a

¹² Cfr. Gilbert 2014 (107–122); Palmisano 2016, *Siracide*, specialmente pagg. 13, 122–123.

¹³ Il testo: «²Se si moltiplicano, non gioire di essi, se non c'è in essi timore del Signore».

¹⁴ I testi: «¹⁹Gli occhi degli uomini sono il suo timore e non sa che gli occhi del Signore brillano diecimila volte più del sole, vedono tutti i sentieri degli uomini e scrutano le parti segrete. ²⁷E sapranno coloro che rimarranno che nulla c'è di meglio del timore del Signore e che niente è più dolce dell'osservare i suoi comandamenti».

completare il discorso del maestro proponendo come punto di equilibrio *l'amore* per il Signore, quindi orientando un po' diversamente l'insegnamento sapienziale. La versione siriana (Peshitta) fa seguire a 25,11a lo stico 12a rendendo più esplicito il collegamento tra i due secondo il redattore della versione ampia del libro. Il timore del Signore è sì al di sopra di tutto ma quel timore si deve comprendere come atteggiamento che scaturisce dall'amore verso il Signore unito alla fede e all'adesione a lui (cfr. anche 23,28ab: *Seguire Dio è grande gloria, ed è lunghezza di giorni che tu sia accolto da lui*).¹⁵ Il redattore di GII esplicita la propria prospettiva teologica ed antropologica completando l'insegnamento di Ben Sira e collegando tra loro timore, amore ed attaccamento al Signore. A questa prospettiva appartiene anche la menzione del timore del Signore in Sir 27,3¹⁶ secondo una prospettiva negativa per descrivere come la sua mancanza porta alla distruzione. In questo testo si può osservare la presenza *dell'immagine negativa della casa in rovina* (ἐν τάχει καταστραφήσεται αὐτοῦ ὁ οἶκος) come metafora di una vita non riuscita (cfr. anche Sir 32,18).¹⁷

L'ultima ricorrenza della prospettiva descrittiva è presente in Sir 40,26-27:

«²⁶Ricchezze e forze elevano il cuore, ma più ancora il timore del Signore; col timore del Signore non c'è indigenza e, se c'è, non occorre cercare aiuto. ²⁷Il timore del Signore è come un giardino di benedizione e lo protegge più di qualunque altra gloria».¹⁸

Il passo, situato nella sezione sulla sorte umana e la fama perpetua (40,1-42,14)¹⁹, sviluppa l'insegnamento sui beni più grandi (40,18-27) e conclude la pericope indicando il timore del Signore come il bene più grande. L'unità utilizza il genere letterario dei proverbi per descrivere ciò che è meglio tra due elementi (cfr. 30,14-15.17; Pr 17,1). Tuttavia il saggio non presenta una scala di valori secondo la quale il secondo bene sarebbe superiore al primo; il termine di confronto di tutti i beni menzionati è infatti il timore di Dio descritto nell'ultima unità (vv. 26-27): esso è superiore a tutti gli altri beni, in quanto profondamente legato alla sapienza e alla Legge (cfr. 1,26-27; 19,20.24; 21,11; 23,27). L'unità ha un valore didattico poiché il saggio insegna al discepolo a discernere e scegliere, dando la precedenza a un certo tipo di beni e svelando la superiorità del bene più grande, quello finale: «il timore del Signore» che prevale su tutti gli altri (40,27). Un'idea simile era stata espressa in 25,7-11 che ritraeva il timore del Signore all'apice di

¹⁵ Cfr. anche Sir 24,24ab: *Non cessate di essere forti nel Signore, attaccatevi a lui affinché vi fortifichi.*

¹⁶ Il testo: «³Se uno non si aggrappa velocemente al timore del Signore, la sua casa andrà presto in rovina».

¹⁷ Il testo: «¹⁸L'uomo saggio non trascura nessun pensiero, l'estraneo e superbo non vive alcun timore».

¹⁸ Il v. 27 nel manoscritto B ricostruito (mediante il confronto con il manoscritto M) riporta: «Il timore di Dio è come un Eden di benedizione e sopra ogni gloria è il suo baldacchino».

¹⁹ Al v. 40,7 leggiamo la descrizione di un timore negativo, dell'angoscia che turba il sonno degli uomini: «⁷Nel tempo della sua liberazione si sveglia ed è meravigliato del suo timore per nulla (εἰς οὐδέν α φόβον)». Per uno studio dettagliato della sezione, cfr. Piwowar 2006.

dieci beni (25,10). L'ultima descrizione del timore del Signore (in 40,26a) ne descrive la superiorità, il dinamismo, poichè il timore eleva il cuore più di ogni altro bene materiale (χρήματα καὶ ἰσχύς ἀνυψώσουσιν καρδίαν καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρω φόβος κυρίου); esso è di un ordine diverso perciò è superiore ad ogni altro aiuto di cui l'uomo possa necessitare. Infine l'immagine del giardino di benedizioni (40,27; si osservi che in ebraico è esplicitamente menzionato l'Eden) fa confluire tutte le immagini di bellezza riferite al timore del Signore presenti in Sir 1 e nel resto del libro in quella della creazione, bellezza e armonia più grande e fondamentale che il timore/amore (con GII) del Signore portano in se stessi.

La terza prospettiva

La terza prospettiva utilizzata dal saggio per descrivere il timore del Signore è quella *sapientiale*, ovvero la relazione esistente tra timore di Dio e sapienza. Leggendo con cura il libro di Ben Sira si avverte che la sua attenzione è indirizzata in primo luogo alla descrizione della sapienza, tuttavia essa è molte volte descritta in relazione al timore del Signore. La parte più ampia della pericope dedicata al tema in Sir 1,11-20²⁰ lo descrive come principio di sapienza (ἀρχὴ σοφίας), al v. 14, pienezza di sapienza (πλησμονὴ σοφίας), al v. 16, corona di sapienza (στέφανος σοφίας), al v. 18, nel suo essere origine e culmine della sapienza ed, infine, radice di sapienza (ρίζα σοφίας), al v. 20, in relazione all'abbondanza di vita. Si può osservare che ai vv. 14.16.20 viene utilizzata la forma verbale «temere il Signore» (φοβεῖσθαι τὸν κύριον) per descrivere la relazione verso di lui che rende possibile accogliere il dono della sapienza e della vita che essa dona, mentre nella terza ricorrenza (v. 18) il timore del Signore (nella forma sostantivale) è descritto nel suo essere causa del fiorire della pace e della salute (ἀναθάλλων εἰρήνην καὶ ὑγίειαν ἰάσεως). Il v. 21, presente solo nella forma di GII: *Il timore del Signore allontana i peccati, colui che persevera allontana ogni ira*, introduce una nuova prospettiva, secondo la quale il timore del Signore, definito in precedenza dono di Dio (v. 12c) viene delineato ora nel suo tratto pratico-antropologico che agisce nell'uomo e gli consente di tenersi lontano dal peccato e dall'ira del Signore.

La terza prospettiva, sapientiale, ricorre in altri passi del libro, come in Sir 4,17 («poiché ella dapprima l'accompagnerà per sentieri tortuosi, gli incuterà paura e tremore»), dove la sapienza personificata all'inizio del cammino incute paura (φόβον) mettendo alla prova il discepolo con la sua esigente disciplina.²¹ In Sir 19,20 poi leggiamo: «Ogni sapienza è timore del Signore, e in tutta la sapienza è il compimento della Legge», passo che richiama la prima affermazione del libro (1,1) e identifica ogni sapienza con il timore del Signore. Il capitolo tende ad accostare i tre concetti del timore, della sapienza e della Legge, presenti insieme anche in Sir 21,11: «Chi

²⁰ Il testo dei vv. 14.16.18.20: «¹⁴Principio della sapienza è temere il Signore, con i fedeli essa fu creata nel grembo. ¹⁶Perfetta sapienza è temere il Signore, essa inebria gli uomini con i suoi frutti; ¹⁸Corona di sapienza è il timore del Signore che fa fiorire pace e buona salute». *Ambedue sono dono di Dio per la pace, accresce il vanto per coloro che lo amano.* «²⁰Radice della sapienza è temere il Signore, i suoi rami sono vita in abbondanza».

²¹ Il testo ebraico mantiene il soggetto alla prima persona (è la Sapienza che parla): «Poiché agirò con lui comportandomi da straniera, prima lo farò passare nel crogiolo delle prove».

osserva la Legge domina se stesso, culmine (συντέλεια) del timore del Signore è la sapienza» e in parte in Sir 23,27. In 24,18a (GII), nella versione ampia del libro, osserviamo l'ultima ricorrenza della terza prospettiva sapienziale del timore del Signore, dove la Sapienza si definisce madre, quindi origine, dell'amore e del timore.²² Questa terza prospettiva può essere sinteticamente definita di ordine pratico-antropologico in quanto custodisce nell'uomo la vita e la conduce alla sua pienezza. Le immagini utilizzate mediano l'idea della crescita e della protezione della vita che prevalgono sugli aspetti della bellezza che esercitavano un particolare ruolo nelle prospettive già considerate.

La quarta prospettiva

In Sir 1,11-20 emerge una quarta prospettiva, che definiamo *pedagogico-parenetica*, quella del timore del Signore all'interno di insegnamenti che il saggio impartisce al discepolo e di discorsi rivolti alla seconda persona singolare o plurale con un carattere esortativo. In questa prospettiva soggetto degli insegnamenti non è il timore del Signore ma piuttosto colui o coloro che temono il Signore e vengono di volta in volta esortati, rimproverati, incoraggiati. Al v. 1,13 leggiamo: «Per chi teme il Signore alla fine andrà bene e nel giorno della sua morte sarà lodato». Con il dativo di vantaggio l'insegnamento è rivolto a colui che teme il Signore (τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον) con un pensiero tipico del saggio: la ricompensa si realizza nella vita futura attraverso la memoria della discendenza (cfr. 44-50). In Sir 1,28.30 leggiamo ancora due istruzioni rivolte al discepolo: «²⁸Non disdegnare il timore del Signore e non avvicinarti a lui con doppiezza di cuore. ³⁰Non esaltarti, per non cadere, procurandoti disonore; il Signore svelerà i tuoi segreti e in mezzo all'assemblea ti umilierà, perché tu non ti sei avvicinato con il timore del Signore e il tuo cuore è pieno d'inganno».²³

La parte finale della pericope (vv. 28-30) riprende e conclude il tema del timore del Signore. L'anafora degli stichi 28a.29a.30a e le corrispondenti esortazioni negative, attraverso la descrizione delle conseguenze, tendono a far maturare nel giovane discepolo/ascoltatore il timore del Signore che protegge dall'ipocrisia (cfr. «doppiezza di cuore»: v. 28b; cfr. anche Sal 12,3) e dall'orgoglio (v. 30). Nell'unità successiva (2,1-18), sulla perseveranza nella prova, il maestro completa la riflessione sul timore del Signore rivolgendosi agli interlocutori alla seconda persona plurale.

La quarta prospettiva fa uso in Sir 1,11-30 di due immagini: la prima, positiva, della fine della vita (ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ ἐὺλογηθήσεται) segnata dalla *riuscita* e dalla lode e quella negativa del *cuore doppio* (μὴ προσέλθῃς αὐτῷ ἐν καρδίᾳ δισσῇ) dalla quale il timore tiene lontano.

²² Il testo: «^{18a}Io sono la madre del bell'amore e del timore».

²³ La traduzione siriana della Peshitta presenta un collegamento col motivo del parlare al v. 29 e contiene un richiamo a porre attenzione alla parola del Signore: «Non odiare il suo discorso e non vacillare, non moltiplicare il disprezzo a tuo svantaggio, perché il Signore non moltiplichi i tuoi lacci e ti allontani dal centro dell'assemblea poiché sei ritenuto tra coloro che temono Dio, mentre l'interno del tuo cuore è ricolmo d'inganno». Si osservi, in traduzione, anche nel testo siriano l'importanza dell'immagine del *cuore*.

Se prendiamo ora in considerazione le ricorrenze della prospettiva pedagogico-parenetica nel libro, osserviamo che essa è presente in Sir 2,7-10.15-17; 3,7a(-GII); 6,16-17; 7,31; 9,13.16.18; 10,19.24; 15,1.13; 21,6; 25,10; 26,3; 32,14.16; 33,1; 34,14.16.17. La prospettiva pedagogica, come è da attendersi, è la più presente e frequente nel libro. Nei diversi discorsi affrontati dal saggio con i suoi discepoli, questi ha sempre cura di mostrare il collegamento tra le tematiche sapienziali più rilevanti ed il timore del Signore concretamente vissuto. Inoltre, Ben Sira svolge un accurato discernimento tra ciò che il timore del Signore rende possibile e ciò che la mancanza del timore del Signore o il timore non orientato in modo corretto provoca all'essere umano. Passeremo ora brevemente in rassegna le diverse ricorrenze prestando particolare attenzione all'uso del linguaggio immaginativo e metaforico in esse presente.

Il passo di Sir 2,7-9.15-17²⁴ è rivolto al plurale a quanti temono il Signore. I vv. 7-9 si rivolgono a quanti sono nella prova incoraggiandoli nel presente a perseverare, credere e sperare nell'intervento misericordioso di Dio, nella sua ricompensa, nei suoi benefici; i vv. 15-17 invece hanno un carattere sovratemporale che va oltre la descrizione della prova; formulati al futuro essi descrivono la relazione di quanti temono il Signore verso di lui caratterizzata da fedeltà, ricerca attiva di ciò che il Signore gradisce e umiltà. Si può osservare come la situazione della prova diviene occasione per il saggio per mettere in luce il valore del timore del Signore, caratteristica questa che ritornerà anche in altre pericopi. Inoltre, i vv. 15-16, attraverso l'uso del parallelismo sinonimico (coloro che temono /.../ quanti lo amano) interpretano il timore del Signore come equivalente all'amore verso di lui. Chi teme Dio, ama Dio. Il tema è sviluppato da Ben Sira in particolare in riferimento ai sacerdoti (cfr. 7,29-31; 34,14-20). In questi versetti possiamo osservare la presenza dell'immagine delle *vie* (in 2,15: τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ), quindi del cammino legato all'amore verso il Signore e del *cuore* come interiorità dove chi teme il Signore vive nell'umiltà (in 2,17: οἱ φοβούμενοι κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίας αὐτῶν). Nell'aggiunta di GII (3,7a)²⁵ leggiamo il collegamento tra timore del Signore e amore verso il padre; per il saggio le due dimensioni timore/amore verso Dio e verso i genitori sono strettamente unite (cfr. Lev 19,3 dove il verbo utilizzato per esprimere il rispetto verso i genitori è lo stesso che si usa in altri testi per indicare il temere Dio, come in Lev 19,14). Nel passo successivo (6,16-17)²⁶ il saggio parla di chi teme il Signore al termine della descrizione del vero amico, descritto con il vocabolario usato per ritrarre la preziosità della sapienza (Pr 3,14-16). Al culmine

²⁴ Il testo: «⁷Quanti temete il Signore attendete la sua misericordia e non deviate, per non cadere. ⁸Quanti temete il Signore credete in lui e non verrà meno la vostra ricompensa. ⁹Quanti temete il Signore sperate nei suoi benefici, nella gioia eterna e nella misericordia. ¹⁵Coloro che temono il Signore non disobbediranno alle sue parole e quanti lo amano osserveranno le sue vie. ¹⁶Coloro che temono il Signore cercheranno ciò che a lui è gradito e quanti lo amano sirazieranno della Legge. ¹⁷Coloro che temono il Signore prepareranno i loro cuori e davanti a lui umilieranno se stessi». La versione latina aggiunge tre stichi prima di 2,18: *Qui timent Dominum custodiunt mandata illius et patientiam habebunt usque ad inspectionem illius; dicentes si paenitentiam non egerimus.*

²⁵ Il testo: «^{7a}Chi teme il Signore onora il padre».

²⁶ Il testo: «¹⁶Un amico fedele è farmaco di vita, lo troveranno quanti temono il Signore. ¹⁷Chi teme il Signore è fedele nella sua amicizia, poiché come uno è così sarà anche il suo compagno».

della presentazione ricca di immagini dell'amico come aiuto, sostegno e farmaco di vita il saggio afferma che l'amico è un dono del Signore per quanti lo temono, suggerendo che più che l'amico fedele è da ricercare e vivere il timore-amore verso il Signore dal quale proviene anche il dono dell'amicizia. Con un procedimento simile, anche in Sir 7,31²⁷ osserviamo che le esortazioni del saggio intendono inculcare timore e amore verso il Signore e, al tempo stesso, fondano in tale timore-amore (cfr. v. 30a e la teologia deuteronomica di Dt 10,12) il comando di onorare i sacerdoti provvedendo al loro sostentamento.²⁸ Nel passo successivo (9,13.16.18)²⁹ e all'interno di un discorso diretto alla seconda persona, possiamo notare che appare tre volte il timore: al v. 13 il saggio parla del timore della morte (φόβον θανάτου), al v. 16 del timore del Signore (ἐν φόβῳ κυρίου ἔστω τὸ καύχημά σου) e al v. 18 dell'uomo che incute terrore (φοβερός). In questo capitolo osserviamo la dinamica del discernimento tra un negativo timore/terrore umano e quello positivo situato al centro delle tre menzioni, al v. 16. Le immagini usate dal saggio per parlare del terrore umano sono prese dal *contesto della città* (i cornicioni delle mura o la vita sociale nella città) mentre il timore del Signore è definito *vanto* (καύχημα), motivo di gloria alla quale ogni uomo anela (particolare valore presente nella società ellenistica del II sec. a. C.). Sir 10 presenta nuove menzioni di coloro che temono il Signore all'interno del trattato sull'onore (10,19–11,28).³⁰ Il saggio presenta un ventaglio di situazioni caratterizzate dall'onore umano e al culmine presenta l'insuperabile grandezza di chi teme Dio. In Sir 15,³¹ al centro del poema dedicato alla sapienza individuiamo una nuova menzione di colui che teme il Signore. Il versetto segna il passaggio dalla descrizione della relazione del discepolo verso la sapienza (14,24-27) a quella della sapienza verso il discepolo (15,2-9). In tale contesto il tratto del timore del Signore (15,1), posto in parallelismo con l'osservanza della Legge, è presentato come decisivo nell'acquisizione della sapienza. Il v. 13³² all'interno dell'istruzione seguente sul peccato dell'uomo (15,11–16,16) è situato all'inizio dell'istruzione, nel momento in cui il saggio inizia la sua argomentazione mostrando l'infondatezza dell'accusa rivolta a Dio, secon-

²⁷ Il testo: «³¹Temi il Signore e onora il sacerdote». Cfr. anche il v. 29 dove ricorre l'espressione sinonimica: «Abbi rispetto del Signore» (εὐλαβοῦ τὸν κύριον).

²⁸ Si consideri il passaggio di Dt 14,28-29, dove i leviti sono menzionati accanto ai poveri, come appartenenti alla classe sociale più povera in Israele.

²⁹ I testi: «¹³Sta' lontano dall'uomo che ha potere di uccidere e non conoscerai il timore della morte; ma se ti avvicinassi a lui, bada di non commettere errore, perché non ti tolga la vita; sappi che ti muovi tra i fili di una trappola e cammini lungo i cornicioni delle mura della città.

¹⁶Tuoi commensali siano uomini giusti e nel timore del Signore sia il tuo vanto.

¹⁸Un uomo linguacciuto è il terrore della sua città e un imprudente nel parlare sarà disprezzato».

³⁰ Il testo di Sir 10,19-20.24: «¹⁹Quale stirpe è onorata? Quella umana. Quale stirpe è onorata? Quella di coloro che temono il Signore. Quale stirpe è disonorata? Quella umana. Quale stirpe è disonorata? Quella di coloro che trasgrediscono i comandamenti. ²⁰tra i fratelli è onorato chi li guida, ma coloro che temono il Signore lo sono ai suoi occhi. ²⁴Un grande, un giudice e un potente sono onorati, ma non c'è tra loro uno più grande di chi teme il Signore». Osserviamo che in questa unità colui che teme il Signore assume i tratti del sapiente.

³¹ Il testo: «¹Chi teme il Signore agirà in tal modo e chi vive secondo la legge otterrà la sapienza».

³² Il testo: «¹³Il Signore detesta ogni abominio, esso non è gradito a chi lo teme».

do la quale egli indurrebbe l'uomo a peccare. L'abominio è detestato da Dio e da chi lo teme. Il tono dell'istruzione è quello della teodicea. La prima parte dell'argomentazione, negativa, svela l'irragionevolezza delle accuse e libera il campo dagli errori di giudizio, prima di iniziare ad argomentare positivamente l'agire di Dio. In 21,6³³ la nuova menzione di colui che teme il Signore è situata all'interno di un'istruzione sul peccato e la Legge (21,1-11). Colui che teme il Signore è posto in contrapposizione con il peccatore; mentre il rimprovero rifiutato conduce a commettere il peccato (si osservi l'immagine *del cammino sulle orme del peccatore*), chi teme il Signore vive una trasformazione *nel profondo del suo cuore*. All'immagine esterna del camminare viene contrapposta quella del cuore che si converte (ἐπιστρέφει movimento interiore, profondo, di ritorno, più difficile da compiersi rispetto a un movimento esterno). Sir 25,10³⁴ è situato prima della conclusione dell'unità di Sir 25,1-11, costituita da proverbi numerici che descrivono i diversi tipi di beni. Prima di presentare la superiorità del bene del timore del Signore il saggio paragona la magnificenza di colui che trova la sapienza con quella di colui che teme il Signore per affermare la superiorità del secondo sul primo, quindi indirettamente del timore del Signore sulla sapienza. Una nuova menzione dell'uomo che teme il Signore è situata in Sir 26,3,³⁵ all'interno della pericope dedicata alla descrizione della buona moglie che, come l'amico in Sir 6,16-17, è data dal Signore a colui che lo teme. La lunga aggiunta di Sir 26,19-27, presente in alcuni testimoni del testo greco, in traduzioni antiche e nella versione siriana della Peshitta, menziona in due punti (vv. 23.25) il timore del Signore in collegamento con la scelta della brava moglie e le sue caratteristiche.³⁶ Due menzioni successive di coloro che temono il Signore sono presenti in Sir 32(35),14.16³⁷ in un'istruzione in cui, secondo il procedere antitetico, Ben Sira propone il ritratto del timorato di Dio (descritto come saggio) in contrasto con quello del superbo. In questo passo colui che teme Dio è descritto come disponibile ad accogliere la disciplina e capace di compiere giudizi corretti. Le due immagini offerteci dal saggio per descrivere l'agire del timore del Signore nell'uomo sono quella della *luce del mattino* che spinge l'uomo a cercare la benevolenza del Signore e quella del *brillare delle opere* che accompagna il suo retto agire. La ricorrenza successiva di colui che teme il

³³ Il testo: «⁶Chi odia il rimprovero è sulle orme del peccatore, ma chi teme il Signore si convertirà nel suo cuore».

³⁴ Il testo: «¹⁰Com'è grande colui che trova la sapienza, ma non è superiore a chi teme il Signore».

³⁵ Il testo: «³Una buona moglie è una buona eredità, viene assegnata in eredità a chi teme il Signore».

³⁶ Il testo: «²³Una donna empia sarà data in sorte a chi è senza Legge ma la pia è data a chi teme il Signore. ²⁵Una donna sfrontata è considerata come un cane ma quella che ha pudore teme il Signore». (cfr. Dt 23,18-19).

³⁷ Il testo: «⁽¹⁸⁾ ¹⁴Chi teme il Signore accetterà la disciplina e quanti si alzano presto il mattino troveranno benevolenza. ⁽²⁰⁾ ¹⁶Quanti temono il Signore troveranno il giudizio e le loro opere rette brilleranno come luce». I numeri indicati tra parentesi riportano, per completezza, la differente numerazione dei capitoli e dei versetti del libro di Ben Sira (secondo l'edizione critica di Ziegler) e ne viene data spiegazione, quando necessario. Se non è indicato diversamente, i numeri menzionati nel corso dell'articolo non si riferiscono ai numeri indicati tra parentesi e fanno riferimento all'edizione di Rahlfs e alla numerazione dei versetti da lui seguita.

Signore è presente in Sir 33(36),³⁸ al termine della prima sezione della seconda parte del libro (25,1–33,3) e dell'istruzione sul saggio ed il superbo (32,14–33,3). Il distico collega il timore del Signore con la salvezza che sempre gli sarà donata nelle prove (cfr. Sir 2,1–18).

Un passo molto significativo della seconda parte del libro è Sir 34(31),13–15³⁹ (cfr. anche il v. 16 nelle varianti latina e siriana) dove il saggio viene ritratto come colui che teme il Signore. L'unità dei vv. 13–16 (anche 17) può essere considerata una sintesi di tutto l'insegnamento di Ben Sira su coloro che temono il Signore. Il sapiente assume nei versetti i tratti religiosi di chi teme il Signore. Questo infatti viene presentato come datore di vita (vv. 13,17) e salvezza (v. 13), ragione di speranza (vv. 13,14), beatitudine (v. 15), stabilità (vv. 15,16). I vv. 16–17 sviluppano l'immagine dello sguardo divino (cfr. 17,19) che veglia sul cammino di chi lo teme, del saggio. Il v. 16 offre inoltre due efficaci immagini della protezione del Signore (riparo dal vento cocente e dalla forza del sole di mezzogiorno). Il v. 17 chiude l'unità indicando nel Signore la sorgente di salute, vita e benedizione.

Quinta prospettiva

Ci sono alcuni passi del libro di Ben Sira che descrivono *il timore del Signore che agisce in alcuni uomini della storia d'Israele*. Definiamo questa modalità quinta prospettiva o *prospettiva storica*; anche se non la rileviamo in Sir 1 in modo programmatico e ricorre solo una volta nel libro con riferimento al timore del Signore, ne facciamo ugualmente menzione. Sir 45,23⁴⁰ descrive Finees, nipote di Aronne, figlio del figlio Eleazaro, nell'ardore del suo zelo nel timore del Signore quando, al momento della defezione del popolo (Nm 25), rimase fedele al Dio d'Israele. Con lui Dio stipulò una nuova alleanza sacerdotale (Nm 25,12) definita al v. 13 di un sacerdozio perenne. Ben Sira rilegge il passo di Nm 25,1–15 alla luce della nuova situazione storica del II sec. a.C., segnata da un orizzonte di riferimento più universalistico che riflette sugli interventi di Dio nella storia d'Israele nel più ampio contesto post-esilico e all'interno della società teocratica. La prospettiva storica riveste un particolare valore nell'insegnamento di Ben Sira che vede negli antenati d'Israele (Sir 44,1–49,16) esempi concreti e validi da indicare ai discepoli della sua scuola.

Prima di procedere allo studio del linguaggio metaforico presente nei passi che nel libro sono dedicati al timore del Signore osserviamo che le diverse prospettive, presentate singolarmente per ragioni di chiarezza espositiva, sono spesso in-

³⁸ Il testo: «¹⁴Chi teme il Signore non incorrerà nel male, ma nella prova ogni volta sarà liberato».

³⁹ Il testo: «¹⁴ ¹³Coloro che temono il Signore vivranno, ¹⁵ poiché la loro speranza è posta in colui che li salva. ¹⁶ ¹⁴Chi teme il Signore non avrà paura e non dovrà temere, poiché Egli è la sua speranza. ¹⁷

¹⁵ Beato chi teme il Signore: ¹⁸ a chi si appoggia? chi è il suo sostegno?» Al v. 13a La Peshitta legge: «Il Signore adempie la volontà di coloro che lo temono». Al v. (19) 16a al posto di «coloro che lo amano» la versione latina legge: *Timentes eum*; la Peshitta: «tutti i suoi servi».

⁴⁰ Il testo di Sir 45,23: «E Finees, figlio di Eleazaro, terzo nella gloria, egli ardeva di zelo nel timore del Signore e rimase fedele nella defezione del popolo con bontà e coraggio del suo animo e placò (Dio) in favore di Israele».

⁵¹ osservi la differenza di prospettiva tra la menzione di Mosè che Dio rivestì del suo timore (45,2) e la descrizione di Finees del quale si esaltano le qualità personali.

trecciate e presenti contemporaneamente nelle pericopi dedicate al tema del timore del Signore.⁴¹

3. Immagini e metafore del timore di Dio in Sir 1

Le immagini utilizzate dal saggio per presentare il timore del Signore nel corso della sua opera, come abbiamo osservato nella descrizione delle diverse prospettive sono ricche, numerose e articolate. Per questo motivo ci soffermeremo ad analizzare solo alcune, in particolare quelle impiegate in Sir 1,11-30, appartenenti alla seconda prospettiva, quella *descrittiva*, osservando come esse sono collegate con immagini e metafore ricorrenti anche in altri punti dell'opera sapienziale.

Il timore del Signore è descritto in Sir 1 come: 1. valore più grande, come gioia e bellezza desiderabile (φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιήματος «gloria, vanto, gioia e corona di esultanza») al v. 11; 2. forza che agisce nel cuore dell'uomo (τέρψει καρδίαν καὶ δώσει εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καὶ μακροήμερουσιν) al v. 12 e, infine, 3. guida che dona stabilità (ἐπ'ἀγαπησέως τρίβους καθιότῃσιν) nel camminare nei sentieri nell'amore (secondo l'aggiunta greca) negli stichi del v. 12cd (GII).

Gloria e corona

Il vocabolario utilizzato dal saggio per descrivere il timore del Signore (1,11) attinge a due campi semantici: quello *morale* rappresentato dai valori umani (gloria, vanto, gioia) e quello *estetico* della bellezza (corona). Nel timore del Signore si unisce ciò a cui l'uomo aspira: la gloria, il vanto, la felicità e la bellezza: si uniscono dunque il bene ed il bello. Il timore del Signore inoltre non è riservato solo ad alcuni ma è a disposizione di tutti (cfr. 10,22): il ricco, il nobile ed il povero trovano ciascuno in esso motivo di vanto. Similmente in Sir 25,11 si afferma ancora più esplicitamente che chi possiede il timore del Signore supera di gran lunga ogni altro tipo di bene desiderabile.

Cuore e vita

Sir 1,12 (GII) descrive il timore del Signore nel suo dinamismo interiore, nel suo agire nelle profondità della persona, mediante l'immagine del cuore che viene ricolmato di gioia ed è presentato come dispensatore di molteplici e preziosi doni: la gioia, la grazia, l'abbondanza di vita (letteralmente ampiezza di giorni). Un'immagine simile ricorre in Sir 40,26 dove compare nuovamente la menzione del cuore che viene risollevato dal timore del Signore. Il saggio conduce il discepolo a valutare la differenza tra l'innalzarsi, negativo, del cuore per i beni e la forza, cioè per cause umane, che lo inducono a gonfiarsi ad es. per l'orgoglio, e il timore del

⁴¹ Ad es. in Sir 10,19,24 si può riconoscere la prospettiva pedagogico-parenetica mentre in 10,21(GII).22 quella descrittiva. In Sir 32; 34 invece prevale la presenza della prospettiva pedagogico-parenetica, elemento che concorda con la composizione del libro che, nella seconda parte, pone l'accento sul ruolo del sapiente e si sofferma più raramente a parlare della Sapienza.

Signore che invece eleva, non schiaccia, non appesantisce, perchè dà alla persona senso di pienezza e di non mancare di nulla.

Una menzione particolare merita la ricorrenza di Sir 40,27 che, dopo aver utilizzato l'immagine del cuore (v. 26), parlando del timore del Signore, presenta quella del giardino: «Il timore del Signore è come un giardino di benedizione e lo ricopre più di qualunque altra gloria». In Sir 40,17a era stata utilizzata la medesima immagine del giardino di benedizioni per descrivere la grazia (χάρις), da intendersi probabilmente, in quel contesto, come giustizia (40,17).⁴²

L'immagine del giardino ricorre inoltre in Ben Sira per descrivere la vita del saggio che ha accolto il timore di Dio e in esso vive (24,30).⁴³ Vivere nel timore del Signore viene suggerito che significa vivere nel «paradiso (in ebraico Eden)»⁴⁴ che protegge l'uomo più di ogni altra gloria umana. Si può osservare la complessità della metafora di Sir 40,26-27 che unisce più campi semantici. L'immagine attinta dal campo semantico della vita agricola «giardino, paradiso» si collega con le immagini delle origini della creazione dove l'uomo viveva in consonanza perfetta con il suo Creatore. Il «giardino» diventa così simbolo dell'armonia originaria segnata dalla «benedizione» divina. A queste due immagini si sovrappone ancora quella del «coprire, proteggere» nel senso che la benedizione protegge la persona dai pericoli. Si sovrappongono quindi tre campi semantici: quello agricolo (il giardino), quello teologico legato alla creazione e alla benedizione e quello antropologico-bellico in cui è presente il motivo della protezione. La metafora è ricca di risonanze del racconto della creazione e suggerisce che il timore del Signore consente all'uomo di vivere secondo l'originario progetto di Dio che lo ha creato a sua immagine, lo benedice in vista della missione (irrigare territori) che gli affida e lo protegge con la sua gloria.

I sentieri dell'amore

L'ultima immagine che ricorre in Sir 1,12ab (GII) ritrae il timore del Signore come forza che dà stabilità ai sentieri dell'amore. L'immagine delle vie è molto cara al redattore della versione estesa del libro il quale sottolinea come il progredire dell'uomo nel timore/amore verso il Signore sia guidato da Dio stesso, similmente a quanto afferma il salmista nell'invocazione del Sal 119[118],35: «Guidami sul sentiero dei tuoi comandi, perchè in essi è la mia felicità». Questa immagine ri-

⁴² Il testo: «La grazia è come un giardino di benedizioni e la misericordia dura per sempre». La traduzione siriana riporta: «Le opere dei giusti» nei due stichi del v. 17ab, al posto di «grazia» in 17a e di «misericordia» in 17b.

⁴³ Il testo in traduzione di Sir 24,30ab: «Anch'io, come un canale che proviene da un fiume e come un condotto, sono uscito verso un giardino».

⁴⁴ Il manoscritto Vaticano Greco 346 (248) e la versione latina applicano il versetto alla sapienza: «E io, sapienza, ho fatto scorrere i fiumi, io sono come i corsi d'acqua immensi d'un fiume, come un canale lungo la riva e come un acquedotto che esce dal *paradiso*». In questo caso la lezione variante greca presenta oltre ad un diverso soggetto (la Sapienza), anche un movimento diverso rispetto al testo di GI, cioè un movimento in uscita, dal giardino (Eden in ebraico), donde la sapienza si diffonde. Il testo siriano della Peshitta invece, avente come soggetto il saggio (Calduch-Benages 2003, 164–165), legge: «Come un condotto d'acqua che scende verso i giardini» e aiuta a comprendere la totalità della metafora applicata al saggio, la cui sapienza «irriga» un territorio.

corre anche nel testo ebraico ritrovato (manoscritto A) di Sir 11,15: «Sapienza, conoscenza e comprensione della legge provengono dal Signore, amore e pratica [lett.: sentieri] delle buone opere provengono da lui». Osserviamo infine che l'immagine del sentiero in collegamento con il motivo del timore del Signore ricorre in un passo conclusivo del libro, in Sir 50,29 dove leggiamo: «...poiché chi compie queste cose sarà forte in tutto, poiché la *luce* (il timore) del Signore è il suo sentiero». ⁴⁵ Il passo che si trova nella versione breve di GI identifica timore/luce con il motivo del cammino e, al termine del libro, lascia ai lettori il messaggio che il timore del Signore, strettamente collegato in passi di GI e più ancora di GII con il tema dell'amore verso di lui, non è raggiunto una volta per sempre ma è un processo, un cammino avvolto di luce.

4. Conclusione

Lo studio delle metafore relative al timore del Signore in Ben Sira e nelle traduzioni antiche è un tema vasto che richiede ulteriori approfondimenti. Le prospettive individuate in Sir 1 ci hanno consentito di entrare nella complessità delle istruzioni sapienziali del libro e di illuminare le ricche dimensioni del timore del Signore nella sua bellezza e nel suo dinamismo. L'analisi delle immagini e delle metafore utilizzate dal saggio che toccano i campi semantici della bellezza, della gioia, della luce e della profondità della vita umana, quest'ultima espressa dal frequente ricorrere dell'immagine del «cuore», ci consentono di affermare che il timore del Signore è dell'ordine della creazione, è stato infatti effuso da Dio su tutte le sue creature; inoltre è «vitale» per il saggio, in quanto tocca e vive nel «cuore», centro della vita umana e della relazione con Dio e con gli altri, lo vivifica ed è anche apportatore di gioia. Il concetto di «timore del Signore» in Ben Sira si può comprendere soprattutto a partire dal linguaggio simbolico e metaforico impiegati mediante i quali il saggio suggerisce che il «timore del Signore», lungi dal limitarsi alla «paura», ⁴⁶ è un *bene* assai desiderabile in quanto Dio con il timore/amore verso di lui guida l'uomo nel cammino della vita e lo riveste di luce. L'insegnamento di Ben Sira sul timore del Signore è in linea con la rivelazione veterotestamentaria, al tempo stesso presenta la riflessione matura dei saggi d'Israele che vedono nel timore del Signore un tratto dell'amore o anche un suo sinonimo. Nel Nuovo Testamento il timore verso Gesù, suscitato nei presenti dai miracoli da lui compiuti, accompagna i momenti della rivelazione della sua identità

⁴⁵ Nella sua edizione critica Ziegler sceglie la lezione φόβος κυρίου («timore del Signore»), presente nel manoscritto Synaxarion greco 354 (311) e in altri testimoni della recensione luciana, perché simile all'ebraico (יראת יי). Rahlfs conserva la lezione φῶς («luce»), come attestato nei testimoni greci e nella versione latina. La lezione «timore del Signore» appare più coerente con l'insieme dell'opera di Ben Sira; tuttavia la lezione φῶς («luce»), attestata nella tradizione greca, ha una sua coerenza con alcuni passi del libro in cui, in linea con la scuola di Aristobulo, si fa riferimento alla tematica della luce (cfr. 16,16; 18,18.26; 24,27).

⁴⁶ Sul tema della paura nella Bibbia ebraica, cfr. Costacurta 1997.

di Figlio di Dio.⁴⁷ La teologia Giovannea completerà la riflessione neotestamentaria nella linea indicata dal saggio Ben Sira e soprattutto dai redattori di GII: dando precedenza all'amore sul timore, la scuola Giovannea giungerà ad affermare che l'amore scaccia il timore (1 Gv 4,17-18) additando ai credenti la perfezione e l'esempio di Colui che ci ha amato e ha dato se stesso per noi.⁴⁸

Abbreviazioni

- a. C.** – avanti Cristo
- cfr.** – confronta
- ed.** – editore
- edd.** – editori
- es.** – esempio
- GI** – versione breve del testo greco di Ben Sira
- GII** – versione lunga del testo greco di Ben Sira
- lett.** – letteralmente, alla lettera
- pag.** – pagina
- pagg.** – pagine
- sec.** – secolo
- v.** – versetto
- vv.** – versetti
- vol.** – volume
- num.** – numero

Riferimenti bibliografici

Fonti

- Beentjes, Pancratius Cornelius, ed.** 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004275928_014
- , ed. 2002. Errata et Corrigenda. In: Renate Egger-Wenzel, ed.. *Ben Sira's God, Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321. Berlin: De Gruyter. Pagg. 375–377.

Calduch-Benages, Nuria, Joan Ferrer e Jan Liesen, edd. 2003. *La Sabiduría del Escriba/Wisdom of the Scribe*. Biblioteca Midrásica. Vol. 26. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Rahlfs, Alfred, e Robert Hanhart, edd. 2006. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Vol. 2, 377–471. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, originally published 1935.

Ziegler, Joseph, ed. 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. In: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*. Vol. 12/2. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁴⁷ In particolare sui motivi del timore nella cristologia marciana, cfr. Matjaž 1999.

⁴⁸ Vorrei esprimere il mio vivo ringraziamento al prof. Severino Bussino per aver letto il presente articolo e aver espresso il suo apprezzamento per la ricerca condotta.

Studi

- Beentjes, Pancratius Cornelius.** 1989. Full of Wisdom is Fear of the Lord. *Estudios Bíblicos* 47:27–45.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Analecta Biblica 203. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Calduch-Benages, Nuria.** 2011. Animal imagery in the hebrew text of Ben Sirach. In: Jan Joosten e Jean-Sébastien Rey, edd., *Texts and versions of the Book of Ben Sira*, 55–71. Supplements to the Journal for the study of Judaism 150. Leiden: Brill.
- — —. 2015. Garment imagery in the book of Ben Sira. In: Markus Witte e Sven, Behnke, edd., *The metaphorical use of language in deuterocanonical and cognate literature*, 257–278. Deuterocanonical and Cognate Literature yearbook 2014/2015. Berlin: De Gruyter.
- — —. 2016. Ben Sira 24:22: decoding a metaphor. In: Andrea Taschl-Erber e Irmtraud Fischer, edd., *Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, 57–72. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Costacurta, Bruna.** 1997. *La vita minacciata: Il tema della paura nella Bibbia ebraica*. Analecta Biblica 119. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Gilbert, Maurice.** 1974. L'Éloge de la Sagesse (Siracide 24). *Revue théologique de Louvain* 5:326–348. <https://doi.org/10.3406/thlou.1974.1333>
- — —. 1999. Les additions grecques et latines à Siracide 24. In: Jean-Marie Auwers e André Wénin, edd., *Lectures et relectures de la Bible*, 196–207. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 144. Leuven: Leuven University press.
- — —. 2011. Où en sont les études sur le Siracide? In: *Biblica* 92, num. 2:161–181.
- — —. 2014. Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d. In: *Ben Sira: Recueil d'études – Collected Essays*, 217–222. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- — —. 2014. The Wisdom of the Poor: Ben Sira 10,19–11,6. In: *Ben Sira: Recueil d'études – Collected Essays*, 107–122. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- Haspecker, Josef.** 1967. *Gottesfurcht bei Jesus Sirach: ihre religiöse Struktur und ihre literarische und Doktrinäre Bedeutung*. Analecta Biblica 30. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, num. 3/4:571–584.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Forschung zur Bibel 91. Würzburg: Echter.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. «*Salvaci, Dio dell'universo!*» *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Analecta Biblica 163. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- — —. 2016. Lo sguardo di Dio nel libro del Siracide: immagini e contesti. In: Božo Lujčić e Darko Tepert, edd., *Bogu - gospodaru i ljubitelju života (Mudr 11,26): zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, 109–126. Teološki radovi 79. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- — —. 2016. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Piowar, Andrzej.** 2006. La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14. Dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Katowice.
- Prato, Gian-Luigi.** 1990. La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira. In: Maurice Gilbert, ed., *La sagesse de l'Ancien Testament*, 317–346. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51. Leuven: University press.
- Rotasperti, Sergio.** 2016. «*Sorgente di vita è la bocca del giusto: l'arte della metafora nel Libro dei Proverbi*». Studi Biblici 75. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77 num. 3/4:565–576.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Samo Skralovnik

Raba korena חמד na religioznem področju: Semantična analiza besednega polja חמד pri Izaiji

The Use of Root חמד in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root חמד in Isaiah

Povzetek: V razpravi je predstavljena analiza rabe glagolske oblike korena חמד pri Izaiji, kjer ta (netipično) označuje religiozno željo. Pri tem raba in pomen glagolskih tvorjenk ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat pomena korena חמד (naravnost k materialnim objektom z negativnim moralnim predznakom). V odnosu do Boga koren pri Izaiji označuje nasprotje človeškega temeljnega hrepenenja po Bogu, tj. malikovanje (db. popredmetenje Boga) oz. zavrnitev Boga.

Ključne besede: koren חמד, koren אה, pohlep, poželjenje, želja, malikovanje, maliki, Izaija

Abstract: The paper presents an analysis of the use of the verb form of the root חמד in Isaiah, where the root (atypically) indicates religious desire. However, the use and meaning of the root (verb derivatives) remain within the fundamental semantic coordinates of the root חמד (with morally negative orientation toward material objects). In relation to God, root חמד in Isaiah signifies the opposite of human fundamental desire (for God), ie. idolatry (depersonalization of God) or the rejection of God.

Key words: root חמד, root אה, greed, lust, desire, idolatry, idols, Isaiah

1. Uvod

Kljub različnim besednim korenem, ki v hebrejski Stari zavezi označujejo željo, je neposredno in izrecno izrazoslovje omejeno le na dva korena, חמד in אה, odražajoča dinamiko, ki jo želja sproža v človeku, pa tudi v Bogu (prim. Ps 68,17). Oba korena se pojavljata tudi v dekalogu, v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21). V razpravi se bomo omejili na analizo glagolskih oblik korena חמד v preroškem korpusu, natančneje na rabo glagolskih oblik tega korena pri Izaiji.

Koren חמד v Stari zavezi na splošno in v večini primerov označuje pohlep, dobesedno polakomnjenje, tj. željo, naravnano k materialnim objektom. Ker isti koren pri Izaiji (1,29; 44,9 in 53,3) označuje željo na religioznem področju, bomo v analizi

poskušali odgovoriti na vprašanje, ali raba in pomen korena חמד pri Izaiji ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat korena חמד. Ker je pri rabi korena na splošno pozitivni moralni pomen nasproti negativnemu ali nedoločnemu prisoten redkeje (Strola 2000, 310), bomo hkrati iskali odgovor na vprašanje, ali je negativni vidik prisoten tudi v primeru, ko koren (pri Izaiji) označuje religiozne želje.

2. Leksikografska definicija korena חמד

Hebrejsko-kaldejski leksikon (H. W. F. Gesenius) ter Hebrejski in angleški leksikon (znan kot Brown-Driver-Briggs) razkrivata, da se glagolska oblika korena חמד (Strongova številka 2530) v hebrejski Bibliji pojavi 21-krat.¹ V skoraj vseh primerih (16-krat)² se pojavi v qalu (Ps 39,12; 68,17; Prg 1,22; 6,25; 12,12; Mih 2,2; Iz 1,29; 44,9; 53,2; 2 Mz 20,17 (dvakrat); 34,24; 5 Mz 5,21; 7,25; Joz 7,21; Job 20,20). Le enkrat ga najdemo v pielu (Vp 2,3), štirikrat se pojavi kot particip nifala (1 Mz 2,9; 3,6; Prg 21,20; Ps 19,11) (Strola 2000, 308; Skralovnik 2016b, 91–93; 2016c, 182–184).³

3. Osnovni pomenski razpon

Glagolska oblika korena חמד v oblikah qala in piela opisuje aktivno željo, lastno aktivnemu subjektu; v pielu (Vp 2,3) ga lahko razumemo v intenzivni (strastni) obliki poželenja med zaročenko in zaročencem, medtem ko particip nifala označuje vrednost predmeta – kar je »vredno poželenja« (1 Mz 3,6) –, h kateremu se želja obrača.

Natančna opredelitev poželenja je odvisna od sobesedila in objekta poželenja, vseeno pa glagol skoraj v vseh primerih kaže na dinamiko, ki jo sproži vizualni vtis, tj. lepota, privlačnost in/ali vrednost predmeta ali osebe (Wallis 1983a, 454; Strola 2000, 309). Velja tudi *vice versa*, kar potrjuje »neprivlačna« podoba Gospodovega služabnika (Iz 53,2), ki ni imel »ne lepote /.../ ne zunanosti« in tako dinamike poželenja ni sprožal.

Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti,
ne zunanosti, da bi si ga želeli (יִנְחָמְדוּהוּ).

Semantični razpon glagolske oblike korena חמד obsega dinamiko poželenja v so-sledju od vizualne zaznave do želje po posedovanju (namere prisvojitve). Temeljni

¹ Tako tudi BDB, prim. <http://studybible.info/strongs/H2530> (pridobljeno 7. 1. 2014), ali NAS Old Testament Hebrew Lexicon, prim. <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/chamad.html#Legend> (pridobljeno 7. 1. 2014). Gl. tudi geslo חמד chāmadh v TDOT (zv. 4), str. 452–. Enako število pojavitev najdemo tudi v programu BibleWorks 10.

² Število pojavitev variira v konkordancah Even-Shoshan, kjer se Iz 44,9; Job 20,20 in Ps 39,12 ne obravnavajo kot pasivni particip qala, ampak kot edninska oblika samostalnika יִנְחָמְדוּ.

³ Samostalniška tvorjenka iz tega korena kaže na dragocenost predmetov, na katere se poželenje nanaša. Vse tvorjenke se skoraj brez izjeme nanašajo na zunanjo podobo, privlačnost, vrednost (Wallis 1983a, 454).

cilj poželenja, izraženega s korenem חמד, je po Wallisu (1983a, 454) prilastitev. V TDOT nakazuje, da glagolska oblika korena obsega vidno zaznavo, poželenje in naklep, ne pa tudi samega dejanja prilastitve. Dejanje prilastitve je šele posledica, ki je splet primernih okoliščin in tudi posameznikovega delovanja v tej smeri (naklep). Wallis pomen glagolske oblike korena primerja z angleškim reklom »have one's eye on something«, pri čemer angleška različica rekla »vreči oko na koga ali kaj« ne označuje zgolj (močne) želje, temveč tudi namero po prilastitvi (polakomnjenje).⁴ (Skralovnik 2013, 63–64; 2016a, 13–16)

4. Uporaba

Področje uporabe korena je široko: od narativnih do modrostnih tradicij, od pre-roških besedil pa vse do Sirahove knjige⁵ in kumranskih rokopisov. Le iz prisotnosti drugih opredelitev v kontekstu – kot so konotacije, ki spremljajo subjekt ali objekt – se pokaže pozitivni ali negativni moralni predznak.

Pozitivni moralni pomen se pojavlja tam, kjer se želja obrača k pozitivnemu objektu, npr. k senci ljubljenega v Vp 2,3, kjer si nevesta kliče v spomin svoje go-reče hrepenenje po ljubljenem:

»Z užitkom (יִהְיֶה) posedam v njeni senci in njen sad je sladek mojim ustom.«

Pomen te podobe je jasno ženitovanjski. Dalje je pozitivni pomen mogoče razbrati, če se želja obrača k Božjim zapovedim:

»GOSPODOVE sodbe so resnica, vse skupaj pravične. Bolj so zaželenene (הַנִּיחָאִים) kakor zlato, bolj kakor obilje čistega zlata.« (Ps 19,10-11)

Objekt poželenja v Ps 19,10-11 je Postava, katere vrednost je opisana z uporabo primerjave z najdragocenejšimi in najbolj izbranimi zemeljskimi dobrinami, ki privlačijo človekove čutne zaznave. V tem primeru ne gre za označitev religiozne želje po Bogu, čeprav je v judovskem kontekstu Postavo in Boga mogoče enačiti, temveč za poudarjanje neizmerne vrednosti Postave s primerjavo z dragocenim materialnim objektom, tj. zlatom (Strola 2000, 315).

Željo oz. poželenje lahko vrednotimo etično nevtrarno, kadar se na zelo splošen način nanaša na zemeljske dobrine, dragocenosti:

S kaznijo za krivdo moža strahuješ, razjedaš kakor molj njegovo dragocenost (וְדֹמָה): le dih je vsak človek. (Ps 39,12)

⁴ Na spletni strani Cambridge Dictionaries Online je fraza »have your eye on sth« razložena db. »to have seen something that you want and intend to get« (vir: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/have-your-eye-on-sth>; pridobljeno 22. 1. 2014). V Oxford Idioms (Oxford University Press, Oxford, 2010, str. 112) lahko najdemo razlago istega rekla: »Watch sb/sth closely; want to have sth.«

⁵ Glej filološko opombo avtorja Marie Carmele Palmisano (2016, 245) k Sir 25,11.

Pomen glagolske oblike korena חָמַד in njegovih tvorjenk je moralno negativen, kadar:

a) je subjekt krivičnik (Prg 12,12), posmehljivec (Prg 1,22), brezbožnež (Job 20,5.20) ali grabežljivec (Mih 2,1-2);

b) objekt predstavljajo maliki (Iz 1,29; 44,9) ali zavrnitev Boga oz. njegovega poslanca (53,2);

c) kadar poželenju sledi prilastitev (Joz 7,21; Mih 2,2; 5 Mz 7,25) ali če se glagolska oblika korena uporablja v kontekstu prepovedi (2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21; Prg 6,25) (Strola 2000, 309).

V zadnjem primeru (pod točko c)) se zaporedno za glagolom חָמַד pojavlja npr. glagol לָקַח (ali kakšen drug glagol prilastitve), kadar ta izraža željo, ki je nasprotna volji Boga ali zakonodajalca.

G. Strola meni, da je uporaba v moralno negativnem smislu namenjena moralnim opominom – kot klic k spreobrnjenju, k pravičnosti: poželenje je predmet prepovedi (2 Mz 20,17; 34,24; 5 Mz 5,21; 7,25; Prg 6,25), ker vodi v pogubo (Job 20,20), uničuje družinske člane in ruši celotno skupnost (prim. Joz 7,21; Mih 2,2). Ob tem dodaja, da ne smemo spregledati, da je pri pojavitvah korena pozitivni moralni pomen nasproti negativnemu ali nedoločnemu uporabljen dosti redkeje (Strola 2000, 310).

5. Razčlenitev posameznih mest

5.1 Iz 1,29

»Da, sram vas bo zaradi terebint,
ki jih ljubite (חָמַדְתֶּם),
sramovali se boste vrtov,
ki jih imate radi.«

Koren חָמַד je v Iz 1,29 v perfektu qala v drugi osebi množine moškega spola.

Umestitev v literarni kontekst

Izaijeva knjiga se nanaša na tri različne zgodovinske situacije. V poglavjih od 1 do 39 je opisan čas Izaijevega prerokovanja v letih od 739 do 701.⁶ Izaija je sodobnik Miheja, vendar deluje v Južnem kraljestvu. Močno nasprotuje zavezništvu z Asirijo in nasproti preračunljivi politiki zavez postavi »politiko vere«.⁷ Verovati v Boga

⁶ Drugi dve zgodovinski obdobji se nanašata na čas po Izaijevi smrti. To sta doba izgnanstva (587–538), ki obsega poglavja od 40 do 55, in čas po vrnitvi, ki je predstavljen v poglavjih od 56 do 66.

⁷ V javnosti začne nastopati, ko kralj Aház stopi v zavezništvo z Asirijo. Medtem ko se arámsko (s prestolnico Damask) in izraelsko kraljestvo (s prestolnico Samarijo) vedno bolj grozeči moči Asirije skušata upreti, je kralj Aház nasprotnega mnenja – da se je prevladi asirskega kralja bolje podvreči in ga prositi za zaščito. Temu ostro nasprotuje Izaija in ga poziva, naj se z vso Judovo hišo nasloni na Boga in zaupa najprej vanj.

in obstati je za Izaijo isto (7,9). To je eno izmed Izaijevih temeljnih sporočil (SSP 2005, 463), ki pa Božjega ljudstva ne napravi plemenitega in pobožnega, ampak se ob njem ljudstvo samó še bolj zakrknje. Po oznanilu postajajo še upornejši, zato sami napovedujejo zgodovinske dogodke zavzetja Jeruzalema in izgnanstva pod babilonskim kraljem Nebukadnezarjem, ki jih Izaija razlaga kot Božjo kazen.

Prvo poglavje, ki ga lahko skupaj z drugim beremo kot predgovor in uvod vsem 66 poglavjem (Krašovec 1999, 439; SSP 2005, 461), želi orisati temeljni vzrok težav, tj. versko stanje izvoljenega ljudstva: »Zapustili so GOSPODA, zavrgli so Svetega Izraelovega,« obrnili so mu hrbet (Iz 1,4). »Zvesta prestolnica« (1,21) se je sprevrgla v »vlačugo« (1,21). Prerok izvoljenemu ljudstvu očita predvsem odpad od Boga in tudi moralno sprevrženost kot njegovo glavno posledico.⁸

Interpretacija Iz 1,29

Subjekt dinamike poželenja je izvoljeno ljudstvo, ki je zapustilo in zavrglo svojega Boga (1,4). Odklon od Boga je izrisan z živalsko primerjavo, kjer sta vol in osel v razmerju do svojega gospodarja predstavljena kot doslednejša kakor Izrael v razmerju do svojega Boga:

»Vol pozna svojega gospodarja
in osel jasli svojega lastnika,
Izrael ne pozna,
moje ljudstvo ne razume.« (1,3)

Odnos med Izraelom in izvoljenim ljudstvom, ki se v preroških besedilih pogosto primerja z zakonsko zvezo med možem in ženo, je prizadet zaradi vlačuganja, tj. verskega odpada Izraela:

»Kako se je sprevrgla v vlačugo
zvesta prestolnica!« (1,21)

Verski odpad je v prvi grafični vrstici Iz 1,29 izrisan s poželenjem, usmerjenim k terebintam. Izrael je v svetih vrtovih častil različna drevesa (Jer 2,20; 3,6sl.; 17,2), med drugim terebinte:

Spoznali boste, da sem jaz GOSPOD, ko bodo njihovi pobiti ležali sredi malikov, okoli njihovih oltarjev, na vsakem visokem hribu, po vseh vrhovih gorá, pod vsakim zelenim drevesom in pod vsako košato terebinto, kjer koli so darovali prijetno dišavo vsem svojim malikom. (Ezk 6,13)

»Po vrhovih gora opravljajo daritve
in po hribih zažigajo kadilo,
pod hrastom in topolom, pod terebinto,
kjer je dobra senca.« (Oz 4,13)

Preroki so čaščenje terebint – in drugih svetih dreves (1 Mz 35,4; Joz 24,26) – zavračali kot malikovanje (Ezk 6,13; Oz 4,13).

⁸ Izaija kot neizogibno posledico verskega odpada biča tudi brezupno moralno stanje (podobno Mihej). Izraelci so »morilci« (1,21), »uporniki in pajdaši tatov« (1,22), ki »ljubijo podkupnino« (1,23) in »nočejo braniti sirote« (1,23). Tako Izaija (1,4) nad izvoljeno ljudstvo kliče gorje: »Gorje, pregrešni narod, / ljudstvo, obteženo s krivdo, / zarod hudodelcev, / izprijeni otroci!«

V tretji grafični vrstici se kot sopomenka terebint pojavijo vrtovi (מִהְגָּנוֹת). Verski odpad je tu izrisan z glagolom בָּחַר (izbrati). Vrtovi imajo v celotnem Svetem pismu konotacijo malikovanja samo na treh mestih, in sicer vedno pri Izaiji – poleg 1,29 še v 65,3 in 66,17 (Williamson 2006, 159). Vsa tri mesta označujejo vrtove kot kraje malikovanja, kjer so se izvajala različna poganška čaščenja.

Za pravilno interpretacijo korena חָמַד v Iz 1,29 je pomemben paralelizem med prvim in drugim distihom, še posebej paralelizem med glagoloma חָמַד in בָּחַר, med požleti in izbrati (Strola 2000, 311; Williamson 2006, 149). Prvi distih z drugimi besedami izraža in ponavlja, razlaga misel drugega. Tako terebinte (v prvem distihu) kot vrtovi (v drugem) označujejo isto resničnost: kraje poganškega čaščenja, ki so simboli malikovanja (Oswalt 1986, 110–111; Kaiser 1983, 46–48).

Podobno je razvidno iz primerjave med glagoloma חָמַד in בָּחַר. Glagol בָּחַר je v Stari zavezi teološko močno obtežen, označuje predvsem dejanje Božje izbire Izraela.⁹ Dejanje izbire ustvarja ekskluzivno razmerje, ki ga Bog ljubosumno varuje. Glagol בָּחַר je mogoče v leksikografskem smislu razumeti kot tehtno in dobro premišljeno odločitev (Seebass 1983, 75).¹⁰ Vendar se izraz v Izaijevi knjigi pogosto uporablja za Izraelovo samovoljno izbiro napačnih bogov, pri čemer glagol označuje dejanja malikovanja.

Če Iz 1,29 razumemo kot primer sinonimnega paralelizma, sledi sklep, da je glagol חָמַד (objekt so terebinte) sinonim glagola בָּחַר (vrtovi). Oba glagola v tem primeru označujeta željo oz. izbiro drugih bogov, tj. malikovanje. Enota Iz 1,29-31 namreč govori o upornikih in grešnikih, ki so zapustili Boga in častili malike (Krašovec 1999, 443).¹¹ To potrjuje Iz 44,9 (glej nadaljevanje analize), kjer glagolska oblika korena חָמַד v podobnem kontekstu nastopa kot samostalni (malik – poženje že prehaja v sam objekt poželenja).

	Hebrejsko besedilo	Sinonimna izraza za sram	Sinonimna izraza za objekte malikovanja	Sinonimna izraza za malikovanje
Prva grafična vrstica	כִּי יִבְשׁוּ מַאֲלִים	יִבְשׁוּ	מַאֲלִים terebinte	חָמַדָּם
Druga grafična vrstica	אֲשֶׁר חָמְדָּם			ljubiti (SSP) želeti (CHR)
Tretja grafična vrstica	תִּהְיוּ מִהְגָּנוֹת	תִּהְיוּ	מִהְגָּנוֹת vrtovi	בָּחַרָם
Četrta grafična vrstica	אֲשֶׁר בָּחַרָם			rad imeti (SSP) izvoliti (CHR)

Tabela 1: *Sinonimni paralelizem v Iz 1,29*

⁹ »In the OT the choice is always the action of God, of his grace, and always contains a mission for man; and only out of this mission can man comprehend the choice of God.« (Seebass 1983, 87)

¹⁰ »The Heb. root bħr means a careful choice occasioned by actual needs, and thus a very conscious choice.« (Seebass 1983, 74)

¹¹ »Prvo poglavje je splošen uvod k Izaijevim prerokbam in pomeni glavno temo te knjige. Vsebuje naslov (Iz 1,1) in šest prerokb: Iz 1,2-3.4-9.10-17.18-20.21-28.29-31. Raziskovalci večinoma menijo, da je bil Iz 1,27-28.29-31 dodan pozneje. Očitni namen teh uvodnih prerokb je »pokazati, da je prerok v svojih pridigah dokončno razkrinal Izraelov greh in odkrito potrebo ljudstva, da se globoko in iskreno pokasa« (Krašovec 1999, 439).

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 1,29

Subjekt glagolske oblike korena חמד v Iz 1,29 je Izrael, ki je odpadel od Boga. Požele-nje se obrača k materialnim objektom, terebintam in vrtovom, ki predstavljajo sim-bol malikovanja. Glagol חמד označuje malikovanje, saj v paralelizmu nastopa v paru z glagolom בָּהַר, ki v Izaijevi knjigi označuje Izraelovo čaščenje drugih bogov. Distiha z uporabo paralelizma (בְּהָרָם, חֲמַדָּהֶם) govorita o odpadu od Boga, zato je glagol חמד najbolj naravno razumeti kot malikovanje, dobesedno kot popredmetenje Boga.

5.2 Iz 44,9

Vsi izdelovalci malikov so zmedeni, njihovi ljubljenci (יְדִימָתָהֶם) nič ne koristijo. Njihove priče ne vidijo nič in ne vedo ničesar, zato bodo osramočeni.

Koren חמד je v Iz 44,9 v pasivni deležniški obliki qala v tretji osebi množine moškega spola.

Umestitev v literarni kontekst

Gl. analizo Iz 1,29.

Iz 44,9 spada v drugi del Izaijeve knjige, ki odseva dobo izgnanstva (587–538 pr. Kr.) in obsega poglavja 40–55. Zgodovinski okvir teh poglavij je v razmerju do predhodnih mlajši za približno dve stoletji: Jeruzalem je zavzet, ljudstvo je izgnano in v suženjstvu v Babilonu (SPJ 2013, 371). Prerok (t. i. Drugi Izaija) pozdravlja perzijskega kralja Kira kot osvoboditelja, vendar z jasno mislijo, da predstavlja samo za orodje v Božjih rokah za njihovo osvoboditev. Babilonski duhovniki so Kirov uspeh pripisovali narodnemu bogu Marduku, prerok pa nasprotno trdi, da je Bog en sam in da so vsi drugi bogovi prazni maliki, s čimer poudarja idejo monoteizma: en sam Bog je, in ta je gospodar vesoljne zgodovine (SSP 2005, 463–464).

Drugi del Izaijeve knjige lahko razdelimo na dva dela (pogl. 40–48 in pogl. 49–55). V prvem delu se prerok trudi, da bi opogumil in prepričal tiste, ki so o moči Izraelovega Boga dvomili oz. bi jih moglo zavesti malikovanje (SSP 2005, 464). V Iz 44,9-20, kjer analizirano mesto najdemo, se prerok posmehuje izdelovalcem malikov in vsem, ki se nanje opirajo, saj da jih čaka sramota.

Interpretacija Iz 44,9

Besedilo Iz 44,9-20 je napisano v prozi, kar velja za posebnost, ki je v drugem delu Izaijeve knjige ne najdemo nikjer drugje (40–55).¹² Besedilo, t. i. satira o izdelova-nju malikov, se osredotoča na izdelovalce malikov, njihovo delo in proizvode – ma-like –, ki jih prikazuje z zvrhanim tonom sarkazma in posmeha. Upodabljanje in malikovanje podob je bilo strogo prepovedano, kar beremo v dekalogu:

»Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgo-raj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! Ne priklanjaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog.« (2 Mz 20,4-5; 5 Mz 5,8-9)

¹² Ta trditev je še vedno znanstveni disput, saj nekateri avtorji besedilu pesniško obliko priznavajo.

Ost besedila je v prvi vrsti usmerjena proti izdelovalcem malikov, šele nato proti lažnim podobam, malikom samim (Goldingay in Payne 2006, 344). Samostalni¹³nik תהו, s katerim so izdelovalci poimenovani, kaže na brezobličnost, zmedenost, kaos in praznino (gl. תהו ובהו. v 1 Mz 1,2) (Westermann 1985, 148). Enako velja za njihove ulite podobe, ki so »zmeda« (Iz 41,29). Iz 44,9 s tem nakazuje, da so tako izdelovalci kakor tudi njihovi maliki enako prazni in nekoristni (Goldingay in Payne 2006, 345). Taka interpretacija se še posebej sklada z dejstvom, da je bilo besedilo napisano v izgnanstvu, ki so ga Izraelci teološko dojemali kot kazen za odpad od Boga. Čas izgnanstva je za izraelsko religijo pomenil napoved prehoda iz obdobja malikovanja v čisti monoteizem. V tej luči lahko jasneje vidimo težo obsodbe izdelovalcev malikov in malikov samih.

Glagolska oblika korena חמד v pasivni deležniški obliki qala lahko v hebrejskem stavku deluje kot samostalni¹³nik. Ker je glagolska oblika korena poosebljena in postane v povedi osebek, ustreza mnenju, da je vrstica 44,9a dvostavčna poved, sestavljena iz dveh paralelnih delov. Vsak del ima svoj osebek (izdelovalci malikov, njihovi ljubljenci) in povedek (so zmedeni, ne koristijo) (prim. Goldingay in Payne 2006, 345).¹⁴ Glagolska oblika korena חמד je poosebljena tudi v LXX.¹⁵ V konkordanci Even-Shoshan se koren prav tako ne obravnava kot pasivni particip qala (kakor v slovarjih in leksikonih), temveč kot edninska oblika samostalnika חמד (prim. Strola 2000, 308). Poosebljena glagolska oblika korena חמד v Iz 44,9 na semantični ravni predstavlja materializirano poželenje – malike, dobesedno predmete, ki so (po)želeni.

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 44,9

Glagolska oblika korena חמד je v Iz 44,9 poosebljena in v povedi nastopa kot osebek, s katerim svetopisemski avtor označuje malike, tj. predmete malikovanja, izdelane iz železa in lesa. Glede na podoben kontekst v Iz 1,29, kjer se poželenje obrača k malikom (oz. krajem malikovanja), lahko domnevamo, da glagolska oblika korena חמד na materialne objekte ni zgolj naravnana, ampak je razumljena kot materialni objekt sam. Zato bodo »priče«, tj. izdelovalci malikov in malikovalci sami, osramočeni. Motiv osramočenja v kombinaciji z glagolsko obliko korena חמד se pojavlja tudi v Iz 1,29.

5.3 Iz 53,2

»Pognal je kakor mladika pred njim,
kakor korenika iz suhe zemlje.
Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti,
ne zunanjosti, da bi si ga želeli (וַיִּנְחָרְהוּ).«

Koren חמד je v Iz 53,2 v imperfektu qala v tretji osebi ednine moškega spola.

¹³ Koren v pasivni deležniški obliki qala bi bilo mogoče prevesti tudi kot pridevnik.

¹⁴ Goldingay in Payne (2006, 345) pravita in argumentirata takole: »This works more easily when *delights* is personified as it is in LXX and Tg. Given the new subject in the MT, the colon is more likely a complete clause parallel to its predecessor, with both subject and predicate corresponding.«

¹⁵ V LXX se Iz 44,9 glasi: »οἱ πλάσσοι καὶ γλύφοντες πάντες μάταιοι οἱ ποιοῦντες τὰ καταθύμια αὐτῶν ἃ οὐκ ὠφελήσει αὐτοὺς ἀλλὰ αἰσχυνθήσονται.«

Umestitev v literarni kontekst

Gl. analizi Iz 1,29; 44,9.

Iz 53,2 spada v drugi del Izaijeve knjige, ki obsega poglavja 40–55. V vseh šestnajstih poglavjih je prerokovo sporočilo povezano s podobo Gospodovega služabnika. Poslanstvo služabnika je razvidno iz štirih vstavljenih pesnitev ali spevov: 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9 in 52,1–53,12 (SSP 2005, 464). Temeljnega pomena je besedilo Iz 52,13–53,12, t. i. četrti spev o Gospodovem služabniku; ta predstavlja model zavržene in prizadete figure, ki je na koncu povzdignjena k Bogu in katere trpljenje opraviči mnoge. Analizirano mesto je v četrtem spevu o Gospodovem služabniku.

Interpretacija Iz 53,2

Objekt dinamike poželenja v Iz 53,2 je Gospodov služabnik. Četrti spev o Gospodovem služabniku (52,13–53,12) predstavlja fizično podobo služabnika s prisotnostjo številnih vidnih elementov: služabnikov obraz je bil »nečloveško iznakažen« (52,14), »njegova postava ni bila več podobna človeški« (52,14), bil je »mož bolečin in znanec bolezni« (53,2). Zaradi tega je bil v očeh družbe stigmatiziran kot grešnik, ki ga je udarila Božja kazen. Izrisana podoba trpečega služabnika spominja na Jobovo nedolžno trpljenje in vztrajanje prijateljev, da Job doživlja vse tegobe zaradi lastne krivde oz. grehov (prim. Job 19,1-22). Sâmo dejstvo, da je Job trpel, je bilo v očeh prijateljev dokaz, da Job ni bil pravičnik, temveč – na skrivnem – grešnik. Jobovi prijatelji so izhajali iz načela povračila, s čimer so branili absolutno Božjo pravičnost. Aksiom, da Bog blagoslavlja samo pravične, jih je vodil k jasnemu sklepu: Jobove tegobe je mogoče razložiti samo z domnevo, da je bil krivičen (Krašovec 1999, 691–702). Po podobni metodi razmišljanja so se ravnali tudi sodobniki Gospodovega služabnika, saj so ga imeli za udarjenega od Boga. Sodobniki so se ga izogibali – »Bil je zaničevan in zapuščen od ljudi« (53,3) – ne samo zaradi studa in odpora, ki ju je v njih povzročala služabnikova podoba, temveč tudi zaradi strahu. Tistega, ki ga je zadelo Božje prekletstvo, je bilo namreč nevarno že gledati (MacKenzie 1986, 132–133). Zato si njegovi sodobniki »zakrivajo obraz« (53,3), ga zaničujejo in zapustijo.

Eksplicitna omemba pogleda oz. vidno zaznavnih elementov v nekaterih primerih predstavlja dodatno krepitev želje kot izkušnjo zunanje stvarnosti (prim. Joz 7,21). Močno povezavo med pogledom in poželenjem potrjuje tudi Iz 53,2 s kontekstualno prisotnostjo številnih vidnih oz. čutno zaznavnih elementov – s to pomembno razliko, da v nasprotnem smislu. Neestetska podoba služabnika (fizična – iznakaženo telo; družbena – zavrženost, ponižanje) ne prebuja poželenja, temveč ima nasprotno učinke.¹⁶ Gospodov služabnik ni imel »ne lepote /.../ ne zunanosti«, ničesar, kar bi vzbujalo dinamiko poželenja, ki ga označuje glagolska oblika korena חַמַּד. Iznakaženost, nečloveška podoba trpečega služabnika pri sodobnikih povzroča gnus in strah ter posledično družbeno zavrženost in izločitev.

¹⁶ »The negative *lōʾ* in each colon instead of *ʾēn* (usual in a noun clause) conveys some emphasis, suggesting that the servant was the very reverse of attractive.« (Goldingay in Payne 2006, 300)

Če velja, da lahko koren חמד v Iz 1,29 in 44,9 razumemo kot malikovanje oz. kot malike same, kako interpretirati koren v odnosu do Gospodovega služabnika? Poželenje po tuji lastnini implicitno nakazuje dejanje odtujitve, poželenje po drugih bogovih implicitno vsebuje malikovanje. Skladno z osnovno paradigmo spevov, ki predstavljajo Gospodovega služabnika kot model od ljudi zavržene in zaničevane (mesijanske) figure in od Boga povzdignjene, bi bilo glagolsko obliko korena חמד pri skupnosti najbolj smiselno razumeti kot neizbiro, nesprejetje, nesledenje. Ni česar ni bilo na Gospodovem služabniku, da bi ga *izbrali, sprejeli medse, mu sledili* (prim. New English Translation /NET Bible/: want to follow him). Isto meni dr. Brian Webster, avtor prevodne rešitve v NET Bible: »V Iz 53,2 si moramo zastaviti dodatno vprašanje o vrsti poželenja, ki se nanaša na Gospodovega služabnika. Če razumemo Gospodovega služabnika kot odrešenika (oz. mesijanski lik), bomo željo (po njem) definirali kot željo po sledenju.«¹⁷

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 53,2

Objekt glagolske oblike korena חמד v Iz 53,2 je Gospodov služabnik, subjekt je celotna Izraelova skupnost. Fizična podoba Gospodovega služabnika – »nečloveško iznakažen« obraz (52,14), postava, ki ni »bila več podobna človeški« (52,14) ipd. – dinamike poželenja ne vzbuja. Na podlagi sobesedila in osnovne paradigme speva o Gospodovem služabniku je glagol חמד najbolj naravno razumeti kot izbiro (prim. Iz 1,29), v negirani obliki pa kot zavrnitev Gospodovega služabnika. Sodobniki se Gospodovega služabnika niso izogibali samo zaradi studa in naravnega odpora, ki ju je v njih povzročala služabnikova podoba, temveč tudi zaradi »teološkega strahu«. Sodobniki si »zakrivajo obraz« (53,3) in služabnika zaničujejo, ker je njegova nesreča nedvomen dokaz krivde – vse zato, da bi se sami ubranili negativnih posledic krivde.

6. Pomen glagolske oblike korena חמד v Izaijevi knjigi (Iz 1,29; 44,9; 53,2)

Glagolska oblika korena חמד se v Izaijevi knjigi pojavlja na treh mestih (Iz 1,29; 44,9; 53,2). V Iz 1,29 se obrača k terebintam in vrtovom, ki predstavljajo simbol malikovanja. Paralelizem med חמד in בחר, med *želeži* in *izbrati*, pri čemer izbira označuje dejanja malikovanja, narekuje, da moramo v smislu malikovanja razumeti tudi glagol חמד. Drugič se glagolska oblika korena pojavi v Iz 44,9 kot samostalnik (poosebljeni subjekt), ki označuje malike, in sicer v podobnem kontekstu kot Iz 1,29, kjer se poželenje obrača k malikom. Glagolska oblika korena se zadnjič pojavi v četrtem spevu o Gospodovem služabniku, kjer ga je na podlagi sobesedila najbolj naravno razumeti kot (ne)izbiro (prim. Iz 1,29), tj. zavrnitev trpečega Gospodovega služabnika.

Ker vsako od treh navedenih mest s pojavitvijo glagolske oblike korena חמד pripada »drugemu« avtorju (Prvi Izaija, Drugi Izaija, spevi o Gospodovem služabniku)

¹⁷ Besedilo je kopirano iz osebne elektronske korespondence z 22. 3. 2014.

in drugačnim zgodovinskim okoliščinam, je o sistematični rabi korena חמד težko govoriti. Kljub temu lahko izpostavimo naslednje skupne oz. prevladujoče značilnosti.

Opazimo lahko, da je koren na vseh mestih usmerjen na materialne objekte (terebrate, maliki) oz. da ga bistveno določa zunanja pojavnost objekta (iznakažena podoba služabnika). Še več, glagolska oblika korena חמד v Iz 44,9 je razumljena kot materialni objekt sam (glagolska oblika korena v povedi nastopa kot osebek). Opazimo lahko še, da koren חמד v nobenem primeru ne označuje niti primarnih telesnih niti ontoloških človeških potreb. Vedno je stanje prikazano kot hrepenenje po Bogu nasprotujoče, kot popredmeteno čaščenje; malikovanje terebrint, izdelovanje malikov, zavrnitev (Božjega) mesijanskega poslanca.

Opazimo lahko tudi, da se na vseh treh mestih v (neposrednem) kontekstu kot posledica tega stanja pojavlja sram.

»Da, sram (גִּבְשׁוּ) vas bo zaradi terebrint,
ki jih ljubite (חֲמַדְתֶּם),
sramovali se boste vrtov,
ki jih imate radi.« (Iz 1,29)

Vsi izdelovalci malikov so zmedeni, njihovi ljubljenci (נְחֻמֵּיהֶם) nič ne koristijo. Njihove priče ne vidijo nič in ne vedo ničesar, zato bodo osramočeni (גִּבְשׁוּ). (Iz 44,9)

»Ne boj se, saj ne boš osramočena (כִּי־לֹא תִבְשִׂי),
ne daj se zмести, saj ne boš zaničevana.
Pozabila boš sramoto (בִּשְׁת) svojega deklišтва
in očitkov zaradi svojega vdovstva se ne boš več spominjala.« (Iz 54,4)

Sram, samostalnik בִּשְׁת oz. glagolske oblike (בוש), moramo razumeti kot kazalnik moralno napačnih, grešnih dejanj, kot posledico malikovanja, tj. popredmetenega odnosa do Boga.

7. Sklepna presoja rabe korena חמד (v razmerju do korena אוה) pri Izaiji

Kakor smo nakazali že v uvodu, je za poglobljeno in celostno razumevanje glagolske oblike חמד potrebna primerjava med korenoma חמד in אוה. To potrjuje dejstvo, da oba korena v glagolski obliki skupaj najdemo v deseti Božji zapovedi v 5 Mz 5,21.¹⁸

Glagolska oblika korena אוה označuje eksistencialno silo, po kateri človek vstopa v dialog s predmeti, sočlovekom in – najpomembneje – v preroškem korpusu (prim. Iz 26,9) tudi z Bogom. Koren אוה po eni strani označuje temeljno težnjo po (samo)ohranitvi, predvsem v preroškem korpusu pa tudi težnjo po Bogu. Izraža torej najglobljo človeško potrebo; ker je človeka v njegovi celovitosti s fizičnimi in duhovnimi potre-

¹⁸ »Ne želi (תִּתְאָדָה) žene svojega bližnjega! Ne bodi pohlepen (תִּתְאָדָה) po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu, dekli, volu, oslu ali čemer koli, kar pripada tvojemu bližnjemu.« V 5 Mz 5,21 je najprej koren חמד, v imperfektu qala v ednini druge osebe moškega spola, nato sledi še koren אוה v imperfektu hitpaela v drugi osebi ednine moškega spola.

bami ustvaril Bog, lahko אֱוֶה v odnosu do Boga razumemo kot hrepenenje in iskanje Boga, kot najglobljo človeško potrebo (Skrlovnik 2016b, 91–92; 2017, 273–284).

Tudi Izaija, analizirani avtor (gl. tudi Jer 17,16 in Am 5,18), uporablja ta koren, in sicer povsem v skladu z višje opisanimi zakonitostmi, da bi opisal človeško hrepenenje po Bogu. Koren אֱוֶה je v Iz 26,9 v perfektu piela v prvi osebi ednine.

»Moja duša hrepeni (נִפְשִׁי אֲוִי־יְהוָה) po tebi ponoči,
duh v moji notranjosti te išče zgodaj zjutraj.
Saj kadar tvoje sodbe zadevajo zemljo,
se prebivalci na svetu učijo pravičnosti.«

Subjekt želje je »moja duša« (נִפְשִׁי), notranjost človeške osebe, ki je paralelni izraz duha »v moji notranjosti«. נִפְשִׁי je aktivni subjekt, iskalec Boga, hrepeneči po Bogu, s poudarkom na zavesti subjekta. Koren אֱוֶה v glagolski obliki označuje religiozno željo oz. hrepenenje po Bogu. To potrjuje paralelizem v Iz 26,8, kjer samostalniška oblika korena אֱוֶה nastopa vzporedno z glagolsko obliko korena קוֹה (ki prav tako označuje hrepenenje po Bogu). Analiza razkriva, da v Iz 26,9 semantična polja želeti (אֱוֶה), čakati (קוֹה) in iskati (שָׁחַר) tvorijo skupno leksikalno celoto in označujejo človekovo notranjost, dušo, hrepenečo po Bogu.

V razmerju do korena חָמַד je pomembna ugotovitev, da v hebrejski Bibliji skoraj ne najdemo mesta, kjer bi glagolska oblika korena חָמַד izražala neposredno željo človeka po Bogu.¹⁹ Enako velja za preroški korpus. V Iz 1,29 glagolska oblika korena חָמַד označuje malikovanje terebint. Pri tem opazimo, da je poudarjen materialni vidik (objekt so terebinte, sveta drevesa) in da v tem primeru želja, ki jo izraža glagolska oblika korena חָמַד, označuje diametralno nasprotje (popredmetenje) hrepenenja po Bogu. To potrjuje Iz 44,9, kjer je glagolska oblika korena חָמַד poosebljena in v povedi nastopa kot osebek, s katerim svetopisemski avtor označuje same malike (predmete malikovanja, izdelane iz železa in lesa). Tudi v Iz 53,2 koren označuje zavrnitev pravega Boga oz. njegovega poslanca, trpečega Gospodovega služabnika. Tako vidimo, da koren חָמַד v vseh primerih označuje bodisi malikovanje terebint (1,29), izdelovanje malikov oz. malike same (44,9) ali zavrnitev (Božjega) mesijanskega poslanca (53,2) – torej polno nasprotje hrepenenja po Bogu.

Glagolska oblika korena חָמַד ne spada v tipično religiozno besedišče. Kljub temu lahko obseg uporabe glagolske oblike korena חָמַד pri Izaiji razširimo na religiozno področje. Pri tem raba in pomen glagolskih tvorjenk ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat pomena korena חָמַד (naravnost k materialnim objektom z negativnim moralnim predznakom) in v odnosu do Boga označujeta nasprotje človeškega temeljnega hrepenenja po Bogu, tj. malikovanje (dobesedno popredmetenje Boga) oz. zavrnitev Boga. Kakor koren חָמַד v odnosu do sočloveka pretežno označuje željo z moralno negativnim

¹⁹ Glagolska oblika korena חָמַד na enem mestu (Ps 19,11) sicer označuje hrepenenje po postavi – katere vrednost je večja kot »obilje čistega zlata« –, kar pa ni enakovredno hrepenenju po Bogu. Hrepenenje po Bogu je bivanjska in ontološka potreba, pri čemer velja, da si Boga v nobenem oziru ni mogoče prisvojiti. Hrepenenje po postavi ni bivanjska potreba, čeprav jo je v judovskem kontekstu mogoče enačiti z Bogom, gre torej za posebno obliko, čeprav posredno, hrepenenja po Bogu. V prvi vrsti ne gre za označitev bivanjske potrebe – to željo označuje glagolska oblika korena אֱוֶה –, temveč za podarjanje neizmerne vrednosti postave s primerjavo z dragocenim materialnim objektom, zlatom (Strola 2000, 315).

pomenom, pohlep (Mih 2,2), tako na religioznem področju označuje željo, osnovano na zgrešenih verskih prepričanjih in grešnem stanju družbe. Monoteizem Svetega pisma, kakor izpričujejo preroki, še posebej Izaija, pa je uperjen proti čaščenju neresničnih podob, malikov (Petkovšek 2017, 623; 2018, 243). Taka želja na ravni medčloveških odnosov vodi v socialno krivičnost (prim. Mih 2,2), na ravni odnosa med Izraelom in Bogom pa ruši zavezni odnos in s tem celotno izvoljeno skupnost.²⁰

Reference

- Goldingay, John**, in **David Payne**. 2006. *A Critical And Exegetical Commentary On Isaiah 40–55*. London; New York: T. & T. Clark.
- Kaiser, Otto**. 1983. *Isaiah 1–12: A Commentary*. London: SCM Press.
- Krašovec, Jože**. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- MacKenzie, John L.** 1986. *Second Isaiah*. New York: Doubleday & Company.
- Matjaž, Maksimilijan**. 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1:175–193.
- Oswalt, John**. 1986. *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Palmisano, Maria Carmela**. 2016. *Siracide: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, cop.
- Petkovšek, Robert**. 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- — —. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- Seebass, Horst**. 1983. חֲנֹפֶת nepeš. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 497–519. Grand Rapids; Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo**. 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:59–76.
- — —. 2016a. The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17): the semantic study of the hmd word field. *Biblische Notizen* 171:13–25.
- — —. 2016b. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- — —. 2016c. God's desire in the psalms: a semantic study of the hmd and 'wh word fields in Ps 68:17 and Ps 132:13–14. *Bogoslovna smotra* 86, št. 1:181–193.
- — —. 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- Strola, Germana**. 2000. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di dio nella bibbia ebraica. II. *Rivista biblica* 48:307–317.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze**. 2005. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Modrostne in preroške knjige**. 2013. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Družina: Teološka fakulteta.
- Wallis, Gerhard**. 1983. חֲמַד chāmadh. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 4, 452–461. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Westermann, Claus**. 1985. *Isaiah 40–66: A Commentary*. London: SCM Press.
- Williamson, Hugh Godfrey Maturin**. 2006. *A critical and exegetical commentary on Isaiah 1–27*. London; New York: T & T Clark.

²⁰ Npr. Drugi Izaija razlaga Babilonsko izgnanstvo, tj. skorajšnje uničenje izvoljenega ljudstva, kot kazen in posledico verskega odpada od Boga. Tudi v Novi zavezi vera (v Jezusa Kristusa, v resnico evangelija) edina zagotavlja obstoj in edinost med različnimi cerkvami (Matjaž 2019, 175–193).



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 923—935

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-248.44-277.2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Matjaz>

Maksimilijan Matjaž

Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenijske modrosti

The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom

Povzetek: Prispevek obravnava Pavlovo uporabo biblično argumentacije v strukturi Prvega pisma Korinčanom ter v razvoju njene kristološke kerigme in pareneze. Osrednja pozornost je posvečena argumentacijskemu procesu ključne antiteze v prvi enoti pisma (1 Kor 1–4) σοφία – ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teloške argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede. Pri tem večinoma uporablja grške prevode (LXX), ki jih glede na osrednjo kristološko kerigmo domišljeno prilagaja. Z avtoriteto bibličnih citatov in aluzij tako nago-varja celotno korintsko skupnost v njenih ključnih izzivih ter odpira širšo perspektivo modrosti, kjer je odločilna hermenevtika križa – ne pa modrost sveta ali judovska postava.

Ključne besede: Pavlova pisma, Prvo pismo Korinčanom, Stara zaveza v Novi zavezi, biblična hermenevtika, modrost, σοφία, σοφός, beseda križa, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ

Abstract: This paper deals with Paul's use of biblical argumentation in the structure of the First Epistle to the Corinthians and in its development of christological kerigma and parenesis. The focus is on the argumentative process of the key antithesis in the first unit of Epistle (1 Cor 1–4): σοφία / ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. Through the use of biblical quotations and allusions, Paul seeks to strengthen and substantiate the relevance of the rhetorical and theological argumentation; and grant it the authority of the Word of God. He uses mainly Greek translations (LXX) cleverly adjusted to the main Christologic kerigma. In doing so, through the authority of biblical quotations and allusions, Paul addresses the entire Corinthian community and its key challenges. This opens a broader perspective of wisdom with a crucial role of hermeneutics of the cross (in contrast to the wisdom of the world or to the Jewish law).

Key words: The Epistles of Paul, First Epistle to the Corinthians, Old Testament in New Testament, Biblical Hermeneutics, Wisdom, σοφία, σοφός, Word of the Cross, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ

1. Uvod

Različni načini navajanja, uporabe in interpretacije biblične tradicije, njeno mesto v strukturi Pavlovih pism ter njen pomen za razumevanje ključnih pavlinskih teoloških in etičnih konceptov so v zadnjem času predmet številnih eksegetskih raziskav.¹ S pogostim navajanjem »stare zaveze« oziroma »svetega pisma«² – še posebej v svojih štirih velikih pismih (Rim, 1–2 Kor in Gal) – Pavel izraža najprej zanj samoumevno kontinuiteto med Božjim ljudstvom stare in nove zaveze, hkrati pa s tem daje svoji kerigmi o Jezusovi smrti in vstajenju najvišjo teološko avtoriteto. Pri proučevanju Pavlove uporabe stare zaveze je Prvo pismo Korinčanom deležno posebne pozornosti (Ciampa–Rosner 2007, 695–752; Heil 2005, 1–15; Koch 2014, 579; Lindemann 1996, 199–225; Wilk 2017, 149–173). In to ne le zato, ker ima poleg Pisma Rimljanom največ bibličnih citatov in referenc, pač pa tudi zato, ker je bilo namenjeno največji urbani krščanski skupnosti v Grčiji, ki je bila sestavljena iz grških, rimskih in judovsko-helenističnih spreobrnjenec iz vseh socialnih slojev (1 Kor 12,2; Rim 16,22–23; DeVos 1999, 231; Schnabel 2006, 23–28; Thiselton 2000, 19–20). To dejstvo je gotovo vplivalo na Pavlov izbor, uporabo in interpretacijo biblične tradicije. Kakšen pomen daje pri razvijanju svoje kristološke kerigme in pareneze Pavel biblični argumentaciji? Kakšno vlogo igrajo biblični navedki v retorični strukturi 1 Kor? Kako spreminja in prilagaja tekste grškemu prevodu – po lastni kerigmatični perspektivi? Kaj želi apostol z uporabo bibličnih citatov doseči? Kaj sporočajo o Pavlovem teološkem konceptu, njegovi perspektivi in hermenevtiki, kaj o naslovljencih, kaj o ključnih izzivih zgodnje krščanske skupnosti? V pričujoči razpravi bomo z analizo Pavlove argumentacije in vloge bibličnih citatov v prvi enoti pisma (1 Kor 1–4), v kateri se apostol z dokazovanjem nemoči »svetne modrosti« (σοφία τοῦ κόσμου) (1,20) pred »besedo križa« (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) (1,18) bori proti razkolom v skupnosti, iskali odgovore na zgornja vprašanja. Najprej bomo našli nekaj temeljnih značilnosti Pavlovega navajanja Svetega pisma v Prvem pismu Korinčanom ter njihovo mesto v retorični strukturi pisma – kar bo

¹ Med temeljnimi deli tega področja so Ellis 1957; Hooker 1981, 295–309; Koch 1986; Smith 1988, 265–291; Stanley 1992. Med odmevnimi sodobnimi raziskavami so Aageson 2006, 152–181; Hays 2005; Lincicum 2017, 9–21; Moyise 2010, 111–125; Pitta 2009, 35–51; Porter 2017, 23–55 – vsi s pregledom različnih perspektiv raziskovanja.

² Beseda »sveto pismo«, ki je pri Pavlu dejansko ne srečamo, je sodobna označba za različne izraze, s katerimi Pavel poimenuje izraelska biblična besedila. Najpogosteje uporablja »pismo« (γράφη – Rim 4,3; 9,17; 1 Kor 15,3 in dr.), »kakor je zapisano« (καθὼς γέγραπται – Rim 1,17; 2,24, 3,4.10; 4,17; 8,36; 1 Kor 1,31; 2,9; 3,19 in dr.), »kot govori postava« (ὁ νόμος λέγει – Rim 3,19; 1 Kor 9,8 in dr.). V 1. st. po Kr. še ni obstajala zbirka spisov z imenom »Nova zaveza«, zato je tudi oznaka »Stara zaveza« zgolj pogojno primerno poimenovanje za zbirko spisov Izraela, ki so jo v tem času pogosto imenovali »postava in preroki« (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται – Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; 24,44; Jn 1,45; Apd 13,15; 28,23; Rim 3,21).

dalo osnovne ugotovitve o naslovljencih in vlogi Svetega pisma za Pavlovo hermenevtiko.

2. Navajanje Svetega pisma v strukturi Prvem pismu Korinčanom

Pavel večinoma uporablja Sveto pismo v grških prevodih, čeprav vira, ki ga navaja, ni vedno mogoče z gotovostjo definirati.³ Najpogostejše gre za grški prevod Septuaginte (LXX),⁴ ki pa v tem času še ni imela enotne oblike (*textus receptus*).⁵ Biblični citati v različnih oblikah so skozi celotno Prvo pismo Korinčanom porazdeljeni precej enakomerno. Med raziskovalci glede točnega števila navedkov in kriterijev za opredelitev citata ni enotnosti. Tako jih npr. Malan (1981, 134) in Colins (1995, 153) naštejeta 19 oz. 20, a za navedke priznavata samo dobesedne citate, ki pa so včasih sestavljeni iz več virov. Citati se pojavljajo predvsem v pomembnih kerigmatičnih enotah 1 Kor:⁶ 1,19 (Iz 29,14); 1,31 (Jer 9,22-23); 2,9 (Iz 64,3); 2,16 (Iz 40,13); 3,19 (Job 5,13); 3,20 (Ps 94,11); 5,13 (5 Mz 17,7); 6,16 (1 Mz 2,24); 9,9 (5 Mz 25,4); 9,10 (Sir 6,19); 10,7 (2 Mz 32,6); 10,26 (Ps 24,1); 14,21 (Iz 28,11-12); 15,25 (Ps 110,1); 15,27 (Ps 8,7); 15,32 (Iz 22,13); 15,45 (1 Mz 2,7); 15,54-55 (Iz 25,8; Oz 13,14). V novejših raziskavah prevladuje stališče, da je treba upoštevati ne samo neposredne citate, ampak tudi druge eksplicitne reference, namige in motive. Wilk (2017, 170–171) kriterije za biblične navedke širi in jih tako v 1 Kor odkriva na 48 mestih. Pri tem ločuje štiri kategorije: a) posamezni in sestavljeni dobesedni navedki: 1,19.31; 2,9; 3,19-20; 6,16; 9,9; 10,7; 14,21; 15,45,54-55; 16,13; b) parafraze: 10,1-6.8-10.18; 11,8-12; 15,21.38-41.47; c) približni citati ali namigi: 1,17.20; 2,16; 3,17; 4,4; 5,13; 8,3-4.6; 9,7.13; 10,20.22.26; 11,7; 14,25; 15,25.27.32; 16,13; d) tematske reference ali kazalke: 3,13; 5,1.7; 6,2; 11,25; 14,34.

Iz pregleda vseh referenc v Prvem pismu Korinčanom je najprej razvidno, da sta dve tretjini neposrednih citatov v pg. 1–3 in pg. 15, medtem ko jih v pg. 7 in pg. 12–13 ne najdemo. Širše parafraze lahko najdemo v zadnjem delu pisma in se nanašajo na dogodke v času izhoda iz Egipta v puščavo (10,1-6.8-10.18; prim. 2 Mz 13,21-22; 14,22.19; 16; 17,5-6; 32,3-6; 4 Mz 11,4.34; 14,2.12.16.34; 21,5-6; 25,1.9; 26,62), na pripovedi o stvarjenju (11,8-12; 15,38-41.47; prim. 1 Mz 1,11-

³ Zaradi neenotne oblike navajanja tekstov Stare zaveze so nekateri strokovnjaki prepričani, da je Pavel uporabljal še druge, morda tudi starejše rokopise (*Vorlage*), ki so bili predhodniki masoretskega teksta in LXX; glej Stanley 1992, 254–255.

⁴ Septuaginta ni enoten prevod, temveč gre za zbirko prevodov, natančnost posameznega prevoda pa se razlikuje od knjige do knjige (in od prevajalca do prevajalca). Pri teh prevodih (v končni obliki) lahko zasledimo določene pomenske premike in tudi neposrečene prevajalske rešitve, ki odsevajo spremembo okolja, kulture, jezika in časa. Glej Skralovnik 2015, 79–98.

⁵ Od 110 posrednih ali neposrednih citatov jih 41 ustreza grškemu prevodu (LXX), sedem jih je bliže masoretskemu tekstu, 31 pa se jih razlikuje tako od hebrejskih kot tudi od grških tekstov; glej Koch 1986, 48; Pitta 2009, 92–99.

⁶ Pitta 1994, 68 ugotavlja, da direktni navedki v glavnih Pavlovih pismih niso razpršeni po celotnem pismu, temveč se pojavljajo pretežno v kerigmatičnih delih, tako v Rim 3–4; 9–11; 1 Kor 1–4; 15; 2 Kor 3–4; Gal 3–4.

27; 2,7.18.21-23) in na pripovedi o grehu (15,21; prim. 1 Mz 3,17-19). Pavel s temi pripovedmi skuša pokazati, da imajo dogajanja v skupnosti, kot so prepiri, malikovanje, nečistovanje in druga neprimerna vedenja, globlje teološko ozadje. Ko piše o »naših očetih« (10,1sl.), ki so prestajali podobne preizkušnje kot oni in so pomrli, ker niso bili zvesti (10,5), poudarja skupne korenine »Božje Cerkve v Korintu« (1,2) in zgodovinskega Izraela. Biblična pripoved je zanj predpoda in »zgled« (τύπος) (10,6), ki ima formativno vlogo za sedanjo generacijo (10,11; prim. Rim 15,4) (Thiselton 2000, 748), pa tudi tipološki kristološki pomen, saj napoveduje polno izpolnitev starozavezne podobe v Kristusu (prim. Rim 5,14) (Merklein 2000, 247; Schrage 1995, 403–406). S sklicevanjem na biblično tradicijo, ki je Boga predstavljala kot »skalo«, na katero se je lahko Izrael zanesel (prim. 5 Mz 32,4.15.18.30.31), in kot »Modrost«, ki je Izrael tudi v največjih preizkušnjah vodila in ohranjala pri življenju (Mdr 10,15–11,4), Pavel argumentira svoj poziv korintskim kristjanom, naj v preizkušnjah vztrajajo in zaupajo v Božjo zvestobo (10,13; prim. 1,9). Podobe, ki so Izraelce spremljale na tej poti, so dobile svojo polno uresničitve v Kristusu (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) (10,4). Ko v 10,8 z glagolom γέγραπται (pasiv perfekta) uvaja neposredni biblični citat iz 2 Mz 32,6 o malikovanju ljudstva v puščavi, uporablja Sveto pismo kot parenezo, ki naj naslovljence obvaruje, da ne bi skušnjavi malikovanja podlegli tudi sami. Na podoben način Pavel v pismu 8-krat uvede čisti svetopisemski citat,⁷ kar nedvomno priča o tem, da ima izraelsko Sveto pismo kot Božja beseda trajno veljavnost tudi za novo krščansko skupnost (Collins 1995, 154). Še jasneje je to izpostavljeno v dveh sledečih frazah z glagolom γράφω, in sicer v 9,10 (δὲ ἡμᾶς γὰρ ἐγγράφη) in v 15,54b (τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος), kjer tako uvaja sklepni citat pisma, ki napoveduje eshatološko dopolnitev »besede pisma« v Kristusovi dokončni zmagi nad smrtjo.

Z vstopom retorične kritike v eksegetsko raziskovanje proti koncu prejšnjega stoletja je bila izpostavljena odločilna vloga retorike tudi pri strukturiranju Prvega pisma Korinčanom. (Wuellner 1986, 70–72).⁸ Raziskovalci so namreč pokazali, da je znotraj te strukture pomen bibličnih citatov, parafraz in referenc za razvoj Pavlove retorične argumentacije ključen. Collins (1999, 29–31) in Heil (2005, 10–15) prepoznavata v pismu šest retoričnih enot, ki so utemeljene na biblični argumentaciji: prva enota 1,18–4,21 s citati v 1,19 (Iz 29,14b), v 1,31 (Jer 9,23), v 2,9 (Iz 64,3; Sir 1,10), v 2,16a (Iz 40,13), v 3,19b (Job 5,13) in v 3,20 (Ps 94,11); druga enota 5,1–7,40 s citati v 5,13b (5 Mz 13,6; 17,7.12; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7), 6,16b (1 Mz 2,24); tretja enota 8,1–11,1 s citati v 9,9 (5 Mz 25,4), v 9,10 (Iz 28,24.28; Sir 6,19), v 10,7b (2 Mz 32,6) in v 10,26 (Ps 24,1); četrta enota 11,2–34 s citati v 11,7–12 (1 Mz 1,27; 2,18; 3,16); peta enota 12,1–14,40 s citati v 14,21 (Iz

⁷ Od 67 navedkov pasivne oblike γέγραπται, s katerim se v Novi zavezi uvaja svetopisemski dokaz, jih najdemo 31 pri Pavlu, večinoma v povezavi s predhodnim καθὼς ali sledečim γάρ (Rim 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 12,19; 14,11; 15,3.9.21; 1 Kor 1,19.31; 2,9; 3,19; 9,9; 10,7; 14,21; 15,45; 2 Kor 8,15; 9,9; Gal 3,10.13; 4,22.27).

⁸ O pomenu Pavlove uporabe retorike v 1 Kor za razvoj njegove kerigme in hermenevtike glej Gieniusz 2018, 133–161; Malcolm 2013, 58–65; Mitchel 1991, 186–192.

28,11-12; Jer 5,13-15); šesta enota 15,1-58 s citati v 15,25 (Ps 110,1), v 15,27a (Ps 8,7), v 15,32b (Iz 22,13), v 15,45a (1 Mz 2,7), v 15,54b (Iz 25,8) in v 15,55 (Oz 13,14). Med citati jih je največ iz preroka Izaija, Psalmov in Mojzesovih knjig – kar je primerljivo z izvorom citatov v preostalih Pavlovih pismih.⁹ Iz retorične strukture je tudi še bolj razvidno, da neposredni biblični citati niso enakomerno porazdeljeni čez celotno pismo, ampak prevladujejo v prvi, tretji in zadnji enoti – na mestih ključnih kerigmatičnih poudarkov. V prvi enoti (1,18–4,21) Pavel sooča Božjo modrost, ki se je razodela po Kristusovem križu, z modrostjo sveta, biblični citati pa igrajo pri tem pomembno vlogo. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali je bila biblična argumentacija namenjena tudi »poganskim« kristjanom, ki verjetno na biblično tradicijo niso bili posebej navezani, ali pa le izhodiščno judovskim kristjanom. S kakšnimi argumenti se Pavel bori za edinstvo v skupnosti ter za jasnost evangelija, ki jim ga je oznanil, in kakšno vlogo ima pri tem navajanje Svetega pisma? Ta vprašanja se bistveno dotikajo prve enote pisma (1,18–4,21), ki daje odločilni ton celotnemu pismu (Bunker 1984, 51–54; Collins 1999, 67–76; Mitchell 1991, 68–80; Wuellner 1986, 53). Z analizo biblične argumentacije uvodnega poziva k enotnosti in glavne teze pisma (1,10.17) bomo lahko na našeta vprašanja odgovorili bolj zanesljivo.

3. Biblična argumentacija pozdrava in poziva k edinstvu v Jezusu Kristusu

Pavel že v pozdravu naslavlja prejemnike pisma na način, ki izraža univerzalno dimenzijo tako samega pisma kot tudi Cerkve, ki je zbrana v Korintu: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, /.../ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντί τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν (»Božji Cerkvi, /.../ z vsemi, ki kličejo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa, na vsakem kraju, svojem in našem«) (1,2). Z uveljavljenim bibličnim terminom ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (»Božja Cerkev«)¹⁰ kaže najprej na Boga kot izvirnega sklicatelja občestva ter hkrati na odrešitelsko kontinuiteto med Cerkvijo in izvoljenim ljudstvom. Hkrati je s tem poudarjeno, da pripada Cerkev Bogu in si je torej noben voditelj in tudi nobena struja v Cerkvi ne more prisvajati.¹¹ S tem že napoveduje tudi temo, ki v prvi enoti prevladuje, to je poziv k edinstvu in zavedanju o izvoru njihove nove identitete ter relativiziranje voditeljev. V sklepnem delu tako nadgrajuje izjavo o Cerkvi, ki pripada Bogu: Bog je tisti, ki daje rast, Cerkev pa je kot Božja njiva, Božja zgradba in Božji tempelj, ki ima temelj že položen – to je Kristus (3,5-17).

⁹ Koch 1986, 33 navaja za Pavlova pisma 28 citatov iz preroka Izaija, 20 iz Psalmov, 15 iz 1 Mz in 15 iz 5 Mz.

¹⁰ S terminom ἐκκλησία κυρίου prevaja Septuaginta večinoma יְהוָה קְהִלָּה (prim. 5 Mz 23,1-9; 1 Krn 28,8; Neh 13,1; Mih 2,5). Čeprav je v Mojzesovih knjigah termin קְהִלָּה pogosto prevajan tudi kot συναγωγή, tega izraza Pavel kot sinonim za cerkev ne uporablja nikoli, kar je že odraz različnega razumevanja cerkve in sinagoge (Schrage 1991, 102).

¹¹ Thieselton 2000, 73 in drugi interpretirajo ἐκκλησία τοῦ θεοῦ kot *genitivus possessivus*.

Korintsko krščansko občestvo, kakor tudi vsako drugo občestvo, kjerkoli se že zbira (prim. 4,17; 7,17), predstavlja Cerkev v njeni celovitosti (Collins 1999, 52; Schrage 1991, 103). Pavel gradi to podobo Cerkve na bibličnih napovedih, da bo nekoč Bog sam sklical svoje ljudstvo iz vseh narodov (prim. 2 Mz 19,5; 34,14; 4 Mz 20,26; 5 Mz 4,20; 7,6; 1 Sam 12,22; Iz 12,14), kar se je v korintski skupnosti uredničilo. Za Pavla tako ἐκκλησία ni neko kultno ali misterijsko združenje, pač pa eshatološka stvarnost, ki priča o končnem Božjem odrešenjskem načrtu (prim. 10,32; 11,16.22). Cerkev tako sestavljajo vsi, ki so se odzvali na Boga, ki kliče »v občestvo (ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν)¹² s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1,9), tako Judje kot Grki (prim. 1,22-24; 7,18; 9,20-21; 12,13) – torej vsi, »ki kličejo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa« (σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα) (1,2). Fraza je vzeta skoraj dobesedno iz LXX JI 3,5: πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (prim. Ps 98,6), kjer ima jasen eshatološki kontekst. S to biblično navezavo, ki jo Pavel brez zadržkov interpretira kristološko (prim. 2 Kor 4,5), argumentira tako univerzalnost Božje Cerkve, ki se je zgodila po Jezusu Kristusu, kakor tudi eshatološko dimenzijo, ki se dogaja v korintskem občestvu. Povsem eksplicitno eshatološko konotacijo najdemo tudi v zaključku pozdrava, kjer Pavel pozornost bralcev dvakrat usmerja na »razodetje« oziroma na »dan našega Gospoda Jezusa Kristusa« (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1,7.8). Verjetno je v eshatološkem ključu treba brati tudi nenavadno sklepno formulacijo ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν (1,2). Očitno se Pavel tu navdihuje pri LXX Mal 1,11, kjer Bog napoveduje čas, ko se bo njegovo ime častilo med narodi »na vsakem kraju« (ἐν παντὶ τόπῳ) (Ciampa–Rosner 2007, 696). Pismo je gotovo namenjeno kristjanom, ki se zbirajo na različnih krajih, saj se zaveda, da nosi »skrb za vse Cerkve« (2 Kor 11,28). Za Pavla je obstoj krščanskih skupnosti in s tem klicanje Gospodovega imena »na vsakem kraju« dokaz, da je tudi korintska skupnost del eshatološkega dogajanja, ki ga je Bog napovedoval po Svetem pismu.

Največjo nevarnost za skupnost Pavel vidi v »razdorih« (σχίσματα) (1,10) in »prepirih« (ἔριδες) (1,11), ki delijo skupnost med seboj, predvsem pa jo ločujejo od njenega Temelja. Poklicana je bila namreč v občestveni odnos (εἰς κοινωνίαν) (1,9), kar pomeni medsebojno povezanost in odvisnost, saj so njeni člani po veri postali »Kristusovo telo in vsak zase udje« (12,27). Tako niso več posamezniki, ampak deli Kristusovega telesa in jih povezuje skupna »Kristusova misel« (voῦς Χριστοῦ) (2,16). S to novo identiteto je zato nezdržljivo priseganje na razne druge voditelje in njihovo modrost (prim. 1,12.29; 3,4-7.21-22; 4,6). Z dramatičnim pozivom k edinosti παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί (1,10), ki ga retorična kritika opredeljuje kot glavni *propositio* pisma (Collins 1999, 69; Mitchell 1991, 1), in se ponovi še ob zaključku prve enote (4,16) ter v zaključku pisma (16,15), skuša Pavel ponovno vzpostaviti temeljno edinost. Glavni argument za ta poziv je kristološki

¹² Termin κοινωνία ima v Pavlovih pismih v prvi vrsti kristološki in ekleziološki pomen (2 Kor 9,13; 13,13; Gal 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10). Tako označuje najprej novo skupnost vernikov, ki jih Bog Oče po svojem Sinu kliče, da bi živeli v tesno prepleteni življenjski povezanosti z njim in med seboj. Izvor tega občestva je krst (Gal 3,27), središče pa evharistični obed, ko verniki po uživanju blagoslovljenega keliha in kruha postajajo deležni Kristusovega telesa oziroma postajajo »Kristusovo telo« (1 Kor 10,16) (Matjaž 2019, 190–191).

in apostol ga razvija s tremi povezanimi retoričnimi vprašanji v 1,13: μεμέρισται ὁ Χριστός; μή Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; («Je mar Kristus razdeljen? Je bil mar Pavel za vas križan? Ali ste bili v Pavlovo ime krščeni?»). Ključno je prvo vprašanje, kjer Pavel z določnim členom ὁ pred Kristusovim imenom, kar v pismih srečamo zelo redko, poudarja, da je Kristus, ki je bil križan in ki sedaj živi v skupnosti, eden in isti (Schrage 1991, 151; Schnabel 2006, 96). Skupnost tako ne more biti razdeljena, ker so vsi prejeli svojo novo identiteto kot »Kristusovo telo« (12,27: Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους) zgolj v Kristusu. To telo pa je eno in nedeljivo, kakor je eden Kristus, kar Pavel v sklepnem delu prav tako izrazi z določnim členom: οὕτως καὶ ὁ Χριστός (12,12). Iz sledečih dveh ironičnih vprašanj je očitno, da so Kristusovo telo postali po Kristusovem križu in po krstu v njegovo ime (1,13bc), ne pa po oznanjevanju »z modrostjo besede« (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) (1,17). Pavel tako relativizira ne samo vlogo prej omenjenih oznanjevalcev Kefa in Apola, ampak tudi svojo. Evangelij, ki ga je oznanil v Korintu, ne izhaja iz »vzvišenih besed modrosti« (καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας) (2,1), temveč iz oznanila križanega Kristusa – ni sad spekulacij, ampak delovanja »Božje moči in Božje modrosti« (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν) (1,24b). V odnosu do križanega Kristusa, ki je temelj nove skupne identitete, vloga učiteljev zbledi, kar pomeni, da izgubijo pomen različni načini oznanjevanja, okrepi pa se pozornost na temeljno vsebino, ki je križani Kristus. V nadaljevanju se bo pokazalo, da Pavel ne polemizira s Kefom ali z Apolom in da njuno vlogo pri oznanjevanju evangelija priznava (prim. 3,5.22; 4,6), vendar mora pri tem ostati jasno, kaj je temelj te nove skupnosti. Ta je že položen, in to je Jezus Kristus (3,11). Pavel se tako ne opredeljuje proti eni ali drugi skupini, ki ju predstavljata Kefa in Apolo, in s tem tudi ne proti judovskemu ali grškemu načinu iskanja resnice, pokaže pa na nevarnost, ki preti vsem oznanjevalcem – da lahko pravi temelj evangelija oslabi, da se torej zaradi »modrosti besede« (σοφία λόγου) Kristusov križ »izniči« (κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ) (1,17). Pri tem je očitno glavna ost kritike usmerjena na »modrost« kot način oznanjevanja, nad katero so bili nekateri očarani in so se z njo ponašali (1,29; 3,21; 4,6), kar je vodilo do razkolov (σχίσματα) (1,10) in razvrednotenja Kristusovega križa (Matjaž 2015, 69). Do same »besede« oziroma »govora« (λόγος)¹³ pa ima Pavel očitno drugačen odnos, saj jo v naslednji izjavi s križem povezuje na še bolj poudarjen način (Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ) (1,18) in s tem pokaže, da se tudi po Kristusovem križu razodeva modrost, ki pa je ne »svet« (ὁ κόσμος) (1,21) ne kristjani v Korintu zares ne razumejo – dojemajo jo namreč kot »norost« (μωρία) in »škandal« (σκανδαλον) (1,18.23). V nadaljevanju (1,18-25) Pavel izpeljuje biblično argumentacijo in dokazuje, da je »Božja norost« močnejša od človeške modrosti, saj lahko edino prva človeka osvobodi lastne pogubne nespameti in nevere ter mu odpre »pot odrešenja« (τοῖς δὲ σωζόμενοις) (1,18). Prepoznati in sprejeti v norosti križa »Božjo moč in Božjo modrost« (1,24) pa je bilo tako za judovske kot tudi za poganke kristjane v korintski skupnosti enako velik izziv.

¹³ V 2,4 je izraz ὁ λόγος μου postavljen paralelno z izrazom τὸ κήρυγμά μου in tako očitno predstavljen kot sinonim za Pavlovo oznanjevanje evangelija.

4. Biblična argumentacija glavne teze pisma (1 Kor 1,17) in njeni naslovniki

Z uveljavljeno obliko γέγραπται γάρ (1,19) Pavel uvaja biblični citat, s katerim argumentira predhodno tezo: γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω (»Zapisano je namreč: Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom razveljavil«). Skoraj dobesedno navaja besedilo iz LXX Iz 29,14b (καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω), le da zadnji izraz κρύψω (»bom prekril«) nadomešča s pomensko izrazitejšim glagolom ἀθετήσω (»bom zavrgel«). Nekateri razskovalci menijo, da gre za naključje, ki ga je mogoče pripisati Pavlovemu načinu citiranja Svetega pisma na pamet,¹⁴ kar pa je malo verjetno, saj zamenjava izboljšuje literarno-retorično moč hiastičnega sinonimnega paralelizma (A-B-B'-A') in dodatno krepí zadnji člen (Heil 2005, 17–18). Pavel se pri tem verjetno navezuje na LXX Ps 32,10; 88,35, kjer se glagol ἀθετέω pojavlja v podobni paralelni konstrukciji. V obeh primerih je subjekt delovanja Bog sam, pri čemer je izjava v Ps 88,35 (οὐδὲ μὴ βεβηλώσω τὴν διαθήκην μου καὶ τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων μου οὐ μὴ ἀθετήσω) antitetična izjavi v Iz 29,14b. S tem je nasproti nemoči in nesposobnosti človeške modrosti še močnejše poudarjena Božja obljuba, da svoje zaveze in svojih besed ne bo nikoli »zavrgel«. Pavel pri preoblikovanju bibličnih navedkov upošteva tako stil kot vsebino izvirnega konteksta (Stanley 1992, 185–186); podobno je upošteval tudi izvorni kontekst Izaijevega citata. V Iz 29,1–24 namreč Bog očita ljudstvu, da ga sicer častijo z ustnicami, njihovo srce pa je daleč od njega (v. 13), zato napove sodbo, ko bodo »nasilniki uničeni« (ἀπώλετο) in »posmeljivci bodo izginili« (ἐξώλεθρεύθησαν) (v. 20). Tudi pod vplivom te izjave Pavel nadomešča glagol κρύψω iz LXX Iz 29,14 s pomensko krepkejšim ἀθετήσω, s čimer poudarja, da je Bog v novi zavezi »razumnost razumnih« ne le »prekril«, temveč jo je s Kristusovo smrtjo na križu presegel in torej »zavrgel« (Koch 1986 152–153).

Z neposredno navezavo citata na predhodni kontekst s pomočjo pasivne oblike γέγραπται γάρ doseže Pavel večjo odprtost tudi pri opredelitvi glavnega subjekta dogajanja v v. 19. V izvirnem kontekstu Iz 29,14 je subjekt gl. ἀπολῶ Bog sam. T. i. teološki pasiv »pisano je« je bil za Jude dovolj jasno prepoznavno znamenje, da je Bog tisti, ki deluje, da je torej on tisti, ki po Svetem pismu govori. Literarno pa se besedna zveza navezuje na neposredno predhodni izraz δύναμις θεοῦ (»Božja moč«) na koncu v. 18, ki se nanaša na Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ na začetku v. 18. Božja moč, ki se je razodela po besedi križa, tako postane subjekt v v. 19. Na ta način so se lahko čutili nagovorjeni tudi verniki iz poganstva, ki z judovsko biblično tradicijo niso bili intimno povezani in verjetno širšega konteksta Pavlovih bibličnih navedkov niso poznali (Lindemann 1996, 203). Vsekakor Pavel s premikom pozornosti na Božjo moč, ki se je razodela po besedi o križu, poudarja, da je Kristusov dogodek odločilno Božje dejanje: z njim se je razgalila pomanjkljivost

¹⁴ Glej Schrage 1991, 168, ki sicer meni, da Pavel večinoma uporablja Sveto pismo zelo svobodno ter jemlje citate iz konteksta predvsem glede na svoj kontekst in teološki namen, ne da bi dovolj upošteval izvorni pomen (175).

»modrost modrih« in se razodela Božja modrost vsem, ki verujejo – tako Judom kot poganom.

Še bolj konkretno sta judovski in poganski svet skupaj nagovorjena z biblično aluzijo, ki sledi nadaljevanju bibličnega citata v 1,20: Ποῦ σοφός; Ποῦ γραμματεὺς; Ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; Οὐχὶ ἐμώρηνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου; («Kje je modrijan? Kje pismouk? Kje učenjak tega sveta? Mar ni Bog modrosti sveta obrnil v norost?»). Tri od štirih ironičnih retoričnih vprašanj so uvedena z vprašalnico ποῦ, ki predvideva negativni odgovor. S tem je vzpostajena tako formalna kot vsebinska povezava z LXX Iz 33,18; 19,11sl, kjer Izaijevo besedilo slika eshatološko zmago Jahveta in njegovega ljudstva nad mogočniki tega sveta: ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοὶ ποῦ εἰσιν οἱ συμβουλευόντες ποῦ ἐστὶν ὁ ἀριθμῶν τοὺς τρεφομένους («Kje je tisti, ki je štel, kje je tisti, ki je tehtal, kje je tisti, ki je štel stolpe?») (33,18). Modrostna terminologija, ki jo Pavel tukaj uporablja, dokazuje, da se v enaki meri obrača na vse člane korintske skupnosti. Izraz σοφός označuje iskalca modrosti v splošnem pomenu besede, dva semantično podobna izraza, ki sledita, pa imata judovsko-teološki (γραμματεὺς) in grško-filozofski (συζητητής) značaj. Medtem ko je γραμματεὺς najpogostejša oznaka za šolanega poznavalca postave tudi v Novi zavezi, izraza συζητητής v Novi zavezi ne srečamo nikjer drugje in tudi ne v LXX. Izraz je poznan v helenistični grščini, kjer je označeval izobraženega filozofskega iskalca človeške modrosti (σοφία τοῦ κόσμου) (Schneider 1966, 748) in na neki način odgovarja judovskemu pismouku. Zdi se, da želi Pavel s temi izrazi predvsem pokazati na različne predstavnike človeškega načina iskanja modrosti, ne pa izražati negativne sodbe o modrosti ali o filozofiji – in še manj o »Judih« in »Grkih«. (Schrage 1996, 176) V v. 22 bosta sicer ti dve kategoriji ljudi neposredno soočeni, vendar ne kot določeni nacionalni identiteti, temveč kot predstavnici različnih religioznih tokov, ki so bili v korintski skupnosti navzoči. Pavel tako kaže na omejenost in nemoč človeškega načina iskanja modrosti, ker presoja po kriterijih našega omejenega sveta. Hkrati pa s pomočjo biblične argumentacije opozarja na nujnost Božjega posega, ki se je zgodil po »nespameti oznanila« (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος (1,21)) Kristusovega križa – ta je namreč razkril nespametnost in pomankljivo sposobnost modrosti tega sveta, da bi lahko do odrešenske modrosti prišla sama (Matjaž 2015, 67–70). Razkrila pa se je tudi nemoč pristopa k Svetemu pismu, ki naj bi pripeljal človeka do spoznanja odrešenske Božje modrosti, pri judovskih pismukih – ti so namreč za vero zahtevali znamenja (1,22sl.).

5. Sklepna argumentacija modrosti in nove skupnosti (3,18-23)

Kerigmo o Božji modrosti, ki je modri tega sveta ne morejo spoznati in se zato zapletajo v prepire in prazna ponašanja, Pavel začinja v 1,10-25, svoj svoj vrh in razplet (*inclusio*) pa doseže v 3,18-23 (Collins 1999, 162–163; Thiselton 2000, 319).

Pri tem gre za precej več kot le povzetek argumentacije (*peroratio*) prve enote,¹⁵ saj Pavel glede vloge različnih voditeljev v skupnosti podaja novo vizijo (3,21-23) in s tem začetni konflikt razrešuje. Odlomek se začneja z imperativom (Μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω) (3,18a), ki svari Korinčane, naj glede posvetne modrosti sami sebe ne varajo. Še posebej svari tiste med njimi, ki se imajo za »modre v tem veku« (σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ) (3,18b), naj postanejo »neumni« (μωρὸς) in njegovo kerigmo sprejmejo. S ključno izjavo v v. 19a (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν: »Kajti modrost tega sveta je norost pri Bogu.«) vzpostavlja radikalen kontrast med Božjo modrostjo in modrostjo sveta ter obenem jasno povezavo (*inclusio*) z uvodno razpravo (1,18-25). Medtem ko v 1,18-15 prikazuje, da je Božja modrost za svet nespamet, govori sedaj z Božje perspektive, pri kateri se modrost sveta kaže kot nespamet (μωρία). To izjavo utemeljuje v 3,19-20 z dvema bibličnima citatoma, ki ju uvaja z γέγραπται γάρ ter jima s tem podeljuje najvišjo avtoriteto: ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν· καὶ πάλιν· Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι («Kajti modrost tega sveta je norost pri Bogu. Zapisano je namreč: Ujame modre v njihovi zvijačnosti; in spet: Gospod pozna misli modrih; ve, da so prazne»).

Prvi citat je vzet iz Job 5,13 (ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει βουλήν δὲ πολυπλόκων ἐξέστησεν), ki pa ga Pavel delno prilagaja. Glagol καταλαμβάνω (»zalotiti, presenetiti«) nadomešča z δράσσομαι (»ujeti«) in frazo ἐν τῇ φρονήσει (»v njihovem modrovanju«) z ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν (»v njihovi prekanjenosti«), s čimer še bolj poudarja negativni vidik modrijanov tega sveta v njihovi težnji po spreobračanju resnice. Pavel tokrat uporablja verjetno nek revidiran prevod LXX, ki se močnejše naslanja na masoretski tekst (Koch 1986, 71–72; Thiselton 2000, 322–323). Širši kontekst Jobovega citata govori o premoči Božje modrosti, ki pa jo veljaki s tem, ko varajo reveže, prezirajo (Job 5,15). Pavel vidi podobno situacijo tudi v korintski skupnosti, kjer različni modrijani z leporečenjem preperečujejo ostalim, da bi spoznali in sprejeli edino zveličavno modrost Kristusovega križa. A prav ta njihova »zvijačnost« (πανουργία) jih bo pogubila in se s tem nad njimi razode-la eshatološka sodba. Drugi citat, ki je vzet iz LXX Ps 93,11, se s καὶ πάλιν neposredno navezuje na prvega. V njem Pavel menja τῶν ἀνθρώπων s τῶν σοφῶν, s čimer vzpostavlja paralelni odnos s ključno besedo prejšnjega citata (τοὺς σοφοὺς) ter izpostavlja povezavo z osrednjim problemom korintske skupnosti. Kakor molilec v psalmu zaupa, da Bog ne bo zapustil svojega ljudstva, čeprav ga zatirajo nespametni voditelji, »ki blebetajo in govorijo predrzno« (v. 4), tako lahko tudi Korinčani zaupajo Božji modrosti, ki se razodeva po nespameti križa. Način, kako je Pavel tukaj povezal različne biblične citate v novo sklepno argumentacijo uvo-dne teze, ki postavlja Kristusov križ kot kriterij prave modrosti in enotnosti v sku-pnosti, spominja na judovsko hermenevtično pravilo interpretacije Svetega pisma *gezera šawa*.¹⁶ V obeh paralelnih citatih je namreč Pavlova argumentacija osre-

¹⁵ Glej Bünker 1984, 57; Merklein 1992, 280; Schrage 1991, 311.

¹⁶ Eno glavnih načel judovske hermenevtike je, da se posamezni svetopisemski odlomek najbolje razlaga z drugim svetopisemskim odlomkom. Metoda *gezera šawa* proučuje povezavo različnih svetopisemskih

dotočena na »modre« (σοφοί) v skupnosti in na tiste, ki jim sledijo. Prav tem želi na podlagi bibličnega argumenta dokazati, da njihovo zbiranje okrog »modrih« voditeljev (σοφοί) ni »modrost« (σοφία), ki jo iščejo – ujeli so se v »zvijačnost« (πανουργία) tistih, katerih »razmišljanja« (διαλογισμοί) je Bog sam razkril kot »prazna« (μάταιοι). S tem dobi Pavlovo svarjenje pred vplivom modrih, ki povzročajo v skupnosti razkol, dimenzijo judovske razlage *halaka* (Plag 1994, 139).¹⁷

Na podlagi biblične argumentacije izpeljuje Pavel sklepno izjavo celotne enote 1,10–3,17: Ὡστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις (3,21a). Svarilo pred ponašanjem (μηδεὶς καυχάσθω) kot tipično prakso sofističnih voditeljev (Schnabel 2006, 223) se navezuje na uvodni sklepni poziv, naj se »nobeno meso ne ponaša pred Bogom« (ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) (1,29), in vzpostavlja antitetični paralalizem med ἐν ἀνθρώποις in ἐν κυρίῳ v 1,31. Svarilo pred ponašanjem utemelji s sloganom »vse je vaše« (πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν) (3,21b), ki so ga Korinčani gotovo dobro poznali iz popularne stoiške filozofije svobode.¹⁸ Hkrati se s tem navezuje na njihov slogan v 1,12, kjer so se s sklicevanjem na pripadnost svojim voditeljem (Pavlu, Apolu in Kefu), želeli ponašati s svobodo, ki jim pripada kot prijateljem modrih (prim. 6,12; 10,23). Pavel pa tukaj perspektivo obrne in na ironični način pokaže na njihovo dejansko nesvobodo, če se ponašajo z ljudmi. Pavel še enkrat ponovi slogan »vse je vaše« (3,22b) in s tem dokončno razplete dilemo glede odnosa skupnosti do voditeljev. Oni so namreč v službi skupnosti kot »oskrbniki Božjih skrivnosti« (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ) (4,1b), in ne obratno. Resnično svobodo jim zagotavlja samo pripadnost Kristusu, ki popolnoma pripada Bogu (3,23). To je edina prava modrost, ki jim jo je oznanil po »besedi križa«.

6. Zaključek

Iz obravnavanih primerov Pavlove uporabe biblične argumentacije lahko prepoznamo njeno ključno vlogo tako v strukturi kot tudi razvoju kristološke kerigme in pareneze Prvega pisma Korinčanom. Še posebej je to razvidno v prvi enoti pisma, kjer lahko v 1,18–3,23 sledimo enotnemu in zaključenemu argumentacijskemu procesu, utemeljenemu na eksplicitnih bibličnih citatih. Pavel z njimi bistveno argumentira, razvije in nato razplete izhodiščni problem pisma, ki je opisan v 1,10–16 in ga v 1,17–8 opredeljuje z antitezo med σοφία in ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. S ključnima izrazoma σοφία / σοφός v zaključnem citatu 3,18–20, doseže argumentacija odrešitelske modrosti, ki se je razodela s križanim Kristusom, svoj vrhunec

navedkov na podlagi fonetično ali semantično podobnih besed v nove analogije, ki dajejo celoti nov aktualiziran pomen. Pavel na ta način večinoma argumentira kristološko interpretacijo Stare zaveze (Basta 2011, 123–129).

¹⁷ Podobno je Pavel ravnal tudi v Rim 4,1–81; Kor 9,9–10; Gal 3,10–13; glej Plag 1994, 135–140.

¹⁸ Princip razmišljanja stoiških modrecev izraža izrek Diogena iz Sinope (+323 pr. Kr.): »Vse pripada bogovom; bogovi so prijatelji modrih; prijateljem je vse skupno; vse torej pripada modrim« (πάντα τῶν σοφῶν εἶναι); navaja Schnabel 2006, 223.

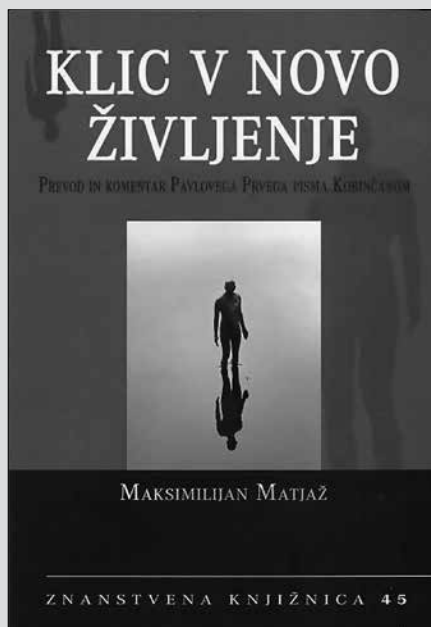
in razplet. Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teloške argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede. Ker pa se zaveda svoje apostolske odgovornosti do skupnosti (pirm. 4,15-16), išče s pogosto in različno uporabo Svetega pisma tudi načine, da bi jim ga približal kot vir formacije njihove vere in novega življenja. Očitno je, da se morajo tako kristjani iz poganstva kot tudi verniki iz judovstva pravilne uporabe Svetega pisma (prim. 4,6) še vedno učiti (Wilk 2018, 89–95). Pavel večinoma uporablja grške prevode Septuaginte, ki jih glede na osrednjo kristološko kerigmo sicer domišljeno prilagaja, a z doslednim upoštevanjem izvirnega konteksta. Pri tem ravna v duhu judovskega hermenevtičnega pravila razlaganja pisma s pismom in obenem izkazuje angažirano retorično večščino.

Pavel brez dvoma celotno korintsko skupnost nagovarja tudi z avtoriteto bibličnih citatov in aluzij. V 1,22-23 se razkriva, da resnična delitev ne poteka na prelomnici Judje : Grki, saj so tako eni kot drugi del sveta, ki »Boga v Božji modrosti ni spoznal« (1,21) (Koch 2014, 588), temveč na prelomnici σοφία / ó λόγος ó τοῦ σταυροῦ. Z biblično argumentacijo Pavel odpira širšo perspektivo modrosti, kjer je odločilna hermenevtika vere – ne pa več modrost sveta ali judovska postava. Za Pavla je razodetje Božje modrosti in moči po »besedi križa« osrednji in prelomni dogodek odrešenjske zgodovine, ki določa dinamiko biblične hermenevtike od »besede križa« k besedi pisma (Pitta 2009, 38). Hkrati pa želi dokazati, da je novi način Božjega razodevanja in delovanja po »besedi križa« (na čemer temelji njegova kerigma) v Svetem pismu navzoč in napovedovan, v Kristusu pa je dosegel svojo izpolnitev.

Reference

- Aageson, James W.** 2006. »Written Also for Our Sake«. Paul's Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10. V: Porter Stanley E., ur. *Hearing the Old Testament in the New Testament*, 152–181. Cambridge: Grand Rapids.
- Basta, Pasquale.** 2011. Paul and the Gezerah Shawah: A Judaic method in the service of justification by faith. V: Thomas G. Casey in Justin Taylor, ur. *Paul's Jewish matrix*, 123–165. Rom: G&BP.
- Bünker, Michael.** 1984. *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ciampa, Roy E. in Brian S. Rosner.** 2006. The structure and argument of 1 Corinthians: A biblical/Jewish approach. *New Testament studies* 52:205–218.
- — —. 2007. 1 Corinthians. V: Gregory K. Beale in Donald A. Carson, ur. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 695–752. Grand Rapids: Baker Academic.
- Collins, Raymond F.** 1995. »It was indeed written for our sake« (1 Cor 9,10). Paul's Use of Scripture in the First Letter to the Corinthians. *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Serie A* 20:151–170.
- — —. 1999. *First Corinthians*. Minnesota: The Liturgical Press.
- DeVos, Craig Steven.** 1999. *Church and community conflicts: The relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian churches with their wider civic communities*. Atlanta: Scholars Press.
- Ellis, E. Earle.** 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Michigan.
- Gieniusz, Andrzej.** 2018. »Inesperto nell'arte di parlare?« (2 Cor 11,6): Retorica al servizio del Vangelo. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Hays, Richard B.** 2005. *The conversion of the imagination: Paul as interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids; Cambridge: W. B. Eerdmans.

- Heil, John Paul.** 2005. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hooker, Morna D.** 1981. Beyond the Things that are Written? St Paul's Use of Scripture. *New Testament studies* 27:295–309.
- Koch, Dietrich-Alex.** 2014. Die Septuaginta in der Korintherkorrespondenz des Paulus. V: Wolfgang Kraus in Siegfried Kreuzer, ur. *Die Septuaginta - Text, Wirkung, Rezeption: 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012*, 579–596. Tübingen: Mohr Siebeck.
- — —. 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Lincicum, David.** 2017. Intertextuality, effective history, and memory: Conceptualizing Paul's use of scripture. V: Florian Wilk and Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 9–21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lindemann, Andreas.** 1996. Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief. V: Knut Backhaus, ur. *Schrift und Tradition: Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, 199–225. Wien: Schönningh.
- Malan, François S.** 1981. The use of the Old Testament in 1 Corinthians. *Neotestamentica* 14:134–170.
- Malcolm, Matthew R.** 2013. *Paul and the rhetoric of reversal in 1 Corinthians: The impact of Paul's gospel on his macro-rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74:175–193.
- — —. 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1-2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- Merklein, Helmut.** 1992. 2000. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4; Kapitel 5,1–11,1*. Gütersloh: Verl.-Haus Mohn, Echter.
- Mitchell, Margaret M.** 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Westminster: John Knox Press.
- Moyise, Steve.** 2010. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. London: SPCK.
- Pitta, Antonio.** 1994. *Sinossi Paolina: Le lettere di san Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi*. Torino: Edizione San Paolo.
- — —. 2008. *Paolo, la Scrittura e la Legge: Antiche e nuove prospettive*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- — —. 2009. Paolo interprete della Scrittura. V: Manlio Sodi in Paul O'Callaghan, ur. *Paolo di Tarso: Tra kerygma, cultus e vita*, 35–51. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Plag, Christoph.** 1994. Paulus und die *Gezera schawa*: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst. *Judaica* 50:135–140.
- Porter, Stanley E.** 2017. Pauline techniques of interweaving scripture into his letters. V: Florian Wilk and Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 23–55. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnabel, Eckhard J.** 2006. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther: Historisch-theologische Auslegung*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Schneider, Johannes.** 1966. συζητητής. V: TWNT. Zv. 8, 748. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schrage, Wolfgang.** 1991. 1995. *Der erste Brief an die Korinther*. Zv. 1, 1 Kor 1,1-6,11. Zv. 2, 1 Kor 6,12-11,16. Zürich: Benziger.
- Smith, Dwight Moody.** 1988. The Pauline literature. V: Donald A. Carson, ur. *It is written: scripture citing scripture*, 265–291. Cambridge: University Press.
- Skralovnik, Samo.** 2015. Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini. *Bogoslovni vestnik* 75:79–98.
- Stanley, Christopher D.** 1992. *Paul and the language of scripture. Citation technique in the Pauline epistles and contemporary literature*. Cambridge: University Press.
- Thiselton, Antony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilk, Florian.** 2017. Bezüge auf 'die Schriften' in den Korintherbriefen. V: Florian Wilk in Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 149–173. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- — —. 2018. Schriftauslegung als Bildungsvorgang im ersten Korintherbrief des Paulus - untersucht ausgehend von 1 Kor 4,6. V: Florian Wilk, ur. *Scriptural interpretation at the interface between education and religion*, 88–111. Leiden: Brill.
- Wuellner, Wilhelm.** 1986. Paul as Pastor. The Function of Rhetorical Questions in First Corinthians. V: Albert Vanhoye, ur. *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère*, 49–77. Leuven: University press.



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 937—954

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-789.32(091)(497.4)«18»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Kolar>

Bogdan Kolar

Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate

New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the Beginning of the 19th Century

Povzetek: Cerkevno življenje nasploh in v njegovem okviru redovne ustanove so bili na začetku 19. stoletja še vedno v znamenju družbenih in cerkvenopolitičnih razmer, ki so bile sad idej državnega cerkvenstva, notranjecerkvenih tokov s konca 18. stoletja in kratkega obdobja francoske oblasti. Manjši bratje so iz tega obdobja izšli kot najmočnejša redovna skupnost na Slovenskem, ker jim je uspelo ohraniti velik del ustanov in izvirno mesto v cerkvenem življenju. Ob nadaljevanju že ustaljenih oblik pastoralnega delovanja so se izrecno zavzemali za odpravo posledic rigorizma v praktičnem verskem življenju in na teološkem področju. Nekateri avtorji so s svojimi spisi pomembno zaznamovali teološko misel 19. stoletja. Imeli so vedno vidnejšo vlogo v župnijskem pastoralnem delu in na področju šolstva in dajali ton praktičnemu verskemu življenju. Pastoralne pobude so manjši bratje morali usklajevati z župnijsko duhovščino in od sredine stoletja dalje še z drugimi redovnimi skupnostmi, ki so vstopale v slovenski prostor. Čeprav so imeli ustaljeno mesto in večje število ustanov iz prejšnjega obdobja, so se morali prilagajati in iskati svoje lastne odgovore na nove izzive, ki jim jih je prinašal čas in s tem spremembe v Cerkvi in v slovenski družbi. Pri tem so pokazali veliko mero sposobnosti za prilagajanje.

Ključne besede: manjši bratje frančiškani, 19. stoletje, teološki tokovi, šolstvo, ljudski misijoni, verski tisk

Abstract: The situation of the Church and within her in the religious orders at the beginning of the 19th century was still influenced by the social and political factors which had been fruit of the Church-state and inside Church ideas from the end of the 18th century and of the short French dominion. The Friars Minor came out of that period as the strongest religious community in Slovenia because they were successful in preserving the major number of convents and their original place in the Church. Along with the carrying on of their traditional pastoral activities they were successful in fighting the consequences of rigorism both in the practical religious life and in the field of theology. Some authors significantly marked the theology of the 19th century with their papers. Hence

they had a growing importance in the parish pastoral work and in the field of the education giving at the same time a stamp to the practical religious life. They had to coordinate their activities with the secular clergy and since the midcentury with other religious orders that settled in the Slovenian society. In spite of their well established place and a significant number of houses from the previous period they had to adapt and to look for their own answers to the new challenges brought around by the time and the changes both in the Church and in the Slovenian society. They demonstrated a high level of adaptability.

Keywords: friars minor Franciscans, 19th century, theological tendencies, education, popular missions, Church press

Med cerkvenimi ustanovami, ki so najbolj čutile učinke duhovnih in idejnih gibanj v drugi polovici 18. stoletja, sadove francoske revolucije in njenih posledic in so bile po koncu napoleonskega obdobja najbolj ranjene, so bile prav redovne skupnosti. Zaradi tesne vpetosti v širšo družbo in povezanosti z njo, saj so bile del Cerkve in s tem kot trdna sestavina vključene v *ancien régime*, so bile deležne represivnih ukrepov v vseh evropskih državah, kjer so prevladale razsvetljenske ideje. Zadnji udarec jim je dodala sekularizacija v začetku 19. stoletja, ki je pometla še v preostalih državah (v nemškem prostoru od 1803 do 1807). Tako kakor vodstvo Cerkve in še zlasti Cerkevna država so redovi v očeh mnogih sodobnikov veljali za od časa oddaljene ustanove, nesposobne, da vzpostavijo stik z novimi intelektualnimi smermi in da odpravijo prevlado aristokratskih cerkvenih struktur iz prejšnjih stoletij, ki niso imele nič skupnega z evangelijem; med njimi je izstopala še vedno veljavna navezanost na fevdalni sistem in na sistem beneficijev (Jedin 1993, 5; 240). V to vrsto navezanosti na staro ureditev je mogoče uvrstiti tudi patronatsko pravo in večino organizacijskih struktur.

1. Vplivi okoliščin iz širšega prostora

Za mnoge redovne skupnosti je kljub posameznim izrednim zgledom evangelijskega pričevanja in tudi urejenim odnosom – to je svarilo pred poenostavljenimi posploševanji – veljalo, da niso bile zgovorne pričevalke evangelijskih kreposti. Za ljudi tistega časa so bili samostani predvsem kraji, kjer se zapravlja čas, in kraji neplodnih teoloških razprav in ugodnega življenja, kjer je bila temeljna skrb upravljanje velikih posestev, oskrbovanje razkošnih stanovanj in zapravljanje. Mnoge redovne ustanove, ustanovljene v srednjem veku, so bile napol prazne; to je še bolj kazalo na njihovo negativno pričevanje. Mendikantske skupnosti, ki resda niso izstopale zaradi svojega premoženja, so trpele zaradi pomanjkanja verske zavzetosti in discipline, in čeprav so se med njimi našli posamezniki, ki so bili goreči apostoli ali karitativni delavci, je velik del med njimi pomenil »cerkveni plebs«, ki je bil slab zgled za vernike in tarča obrekovalcev redovnih zaobljub. Očitili so jim družbeno nekoristnost, koristnost pa priznavali samo tistim, ki so se izključno posvečali izobraževalnemu delu ali skrbi za bolne.

Zato ne preseneča ravnanje mnogih vlad, ki so s podporo javnega mnenja podržavljale samostane in njihovo premoženje. Sredstva so uporabljale za ustanavljanje novih župnij, ki so bile potrebne zaradi večanja števila prebivalstva, za podpiranje šolskih dejavnosti in za pomoč potrebnim. Radikalni ukrepi, ki so jih sprejeli francoski revolucionarji, so bili samo krona politike, kakor se je oblikovala v vseh katoliških deželah od začetka 18. stoletja dalje. Med letoma 1748 in 1797 so samo v Beneški republiki na ta način ukinili 127 samostanov. Podobne ukrepe so sprejemale druge države na Apeninskem polotoku, v Španiji in – zelo sistematično – v desetletju od 1780 do 1790 v avstrijski državi (Jedin 1993, 6–7; Wolf 1871). Pobude za radikalne posege na področju redovnih ustanov so prihajale tudi iz cerkvenih vrst. Leta 1768 je nadškof iz Toulousa, Loménie de Brienne, gonilna sila Komisije za redovnike (*Commission des réguliers*), sposoben gospodar, skrben za dobro ime Cerkve v družbi, a »bliže filozofom kakor krščanstvu«, predlagal kralju vrsto ukrepov na področju redov: povišanje starosti za izpoved zaobljub (to bi bolj zagotavljalo svobodo posameznika), reformo redovnih pravil starih redov (to bi zagotovilo spoštovanje razvoja miselnosti pri njihovem oblikovanju), povečanje nadzorstva krajevnih škofov nad eksemptnimi redovi in določitev najmanjšega števila članov skupnosti, da neka skupnost lahko obstaja. Kmalu je sledilo zatrtje 426 samostanov. Namen omenjene komisije je bila reforma redovnih ustanov in ne njihovo zatiranje, način, kako so to izvedli, pa je bil precedens za ukrepe četrto stoletja pozneje. Mogoče je reči, da so bile redovne skupnosti med vsemi cerkvenimi ustanovami v revolucionarnem dogajanju in tudi v naslednjih desetletjih osrednji cilj protiukrepov. To so bili namreč ukrepi, ki so spominjali na čase barbarskih vpadov in na njihovo uničevanje samostanskih poslopij in ljudi (Jedin 1993, 7; Frank 2010, 154–155). Na Slovenskem je bil med pomembnimi pobudniki za takšne ukrepe ljubljanski škof Janez Karel Herberstein (1719, škof od 1769, 1787) (Dolinar 1991, 157–160).

Če je res, da so v teku 19. stoletja redovne skupnosti postopoma obnavljale svojo podobo in mesto, tudi v smislu gospodarskega delovanja, podpiranja gradbenih del in umetnosti, novih delovnih možnosti in aktivnosti na socialnem področju, so vendarle še vedno obstajale cerkvene skupnosti, v katerih je imela duhovnost (izvirna podoba, ki jo je v Cerkve vnesel ustanovitelj ali ustanoviteljica) prednostno mesto in je ta narekovala način življenja. Zato je pri obravnavanju zgodovine teh skupnosti treba upoštevati tako zunanji vidik in razvoj (različne oblike dejavnosti, vloga na gospodarskem področju) kakor notranjega, ki se je izražal v vsakodnevnem redovnem življenju (razne oblike molitvenega življenja ob delavnikih in praznikih, duhovne vaje in druga duhovno bolj intenzivna obdobja življenja, prekinitve izobraževanja in rednih dejavnosti med noviciatom in v drugih obdobjih redovnega oblikovanja). Temu je bilo namenjenega veliko časa, sredstev in tudi osebja, vendar se je prav na tem področju kazala izvirnost kakega reda ali kongregacije. Marsikdaj so bile prav napetosti v teh segmentih gonilna sila za sprejemanje odločitev in iskanje mesta v Cerkvi (Schmiedl 2004, 71–76).

Samo v redkih deželah je vihar redovnim skupnostim prizanesel, vendar vrnitve na stanje pred velikimi dogodki ni bilo. Razen nekaj desetnih redov, ki se niso ob-

novili, pa je bila od srede 19. stoletja dalje Cerkev priča pravemu razcvetu redovnega življenja. Samo v času ene generacije se je zgodil preporod, ki ga Cerkev v svoji zgodovini ni poznala, ne po obsegu in ne po raznolikosti (Jedin 1993, 240). Obnovljena je bila večina starih redov, ustanovljena pa množica novih, ki so predvsem v Franciji odgovorile na nove zahteve časov in potrebe Cerkve. Kot neke vrste znamenje tega lahko gledamo uradno obnovo Družbe Jezusove v letu 1814 (to je storil papež Pij VII.) in njen razcvet v naslednjih desetletjih; v Avstriji so bili jezuiti po večletnih dogovarjanjih ponovno dovoljeni leta 1827. Od tedaj dalje segajo njihove dejavnosti v tri smeri: vodenje vzgojno-izobraževalnih ustanov, pridigarstvo in ljudski misijoni.

Nove razmere so nastopile po revolucionarnem letu 1848, ko so voditelji Cerkve v Avstriji želeli tudi na tem področju vzpostaviti nove odnose – začela so se večletna pogajanja, ki so nazadnje prinesla leta 1855 konkordat. Čeprav v njem redovniki niso imeli pomembnega mesta, so vendarle določila konkordata vplivala tudi na njihovo življenje in možnosti delovanja (zlasti v zvezi s kleriki, s pastoralnim delom v okviru župnij, z vodenjem vzgojno-izobraževalnih ustanov in s pripravo učiteljev). Izrecno je o redovnikih govoril člen 28, v katerem so bile zagotovljene vloge višjih redovnih predstojnikov zunaj države, svoboda vzdrževanja stikov z njimi in pravica do opravljanja kanoničnih vizitacij, hkrati pa so bile poudarjene pravice krajevnih škofov v odnosu do redov, tudi potrebnost soglasja škofa za naselitev nove redovne skupnosti na njegovem ozemlju. Člena 11 in 14 sta samostanom pripisala dodatno nalogo: škofje bodo tja pošiljali duhovnike, ki bodo kaznovani zaradi kršenja cerkvene discipline ali zaradi drugega javnega prekrška.¹ V naslednjih letih se je večala vloga avstrijske škofovske konference, njenih odločitev in vplivov na redovne skupnosti. Novo obdobje je nastopilo, ko je bil konkordat odpovedan, čeprav so njegove določbe v največji meri veljale še naprej.

2. Novi začetki na Slovenskem

Medtem ko so jezuiti doživljali novo pomlad, so stare redovne skupnosti potrebovale več časa, da so se obnovile. Treba je bilo na novo organizirati skupnosti, ki so preživele, in postaviti materialne možnosti za njihovo skupno življenje. Papež Pij VII. (papež 1800–1823, član benediktinske skupnosti) se je takoj po vrnitvi v Rim posvetil urejanju pravnega položaja redovnih ustanov in je v ta namen ustanovil poseben urad; delo je nadaljeval Leon XII. (papež 1823–1829) (Martina 1995, 108–109). V Avstriji je obnavljanje starih redov mogoče spremljati šele od zadnje četrtine 19. stoletja dalje, pri tem pa so imele pomemben vpliv politične okoliščine v drugih državah. Od teh skupnosti so se naselili trapisti v Rajhenburgu (1881), cistercijani v Stični (1898), kartuzijani v Pleterjah (1899). Iz prejšnjega stoletja so

¹ Prim. izvirno (latinsko) besedilo konkordata: *Zgodnja danica* 8, št. 47 (1855); slovenski prevod je bil objavljen: *Zgodnja danica* 9, št. 9 (1856). To je bila seveda pomembna mednarodna listina, ki je dala temelje nadaljnjemu delovanju cerkvenih ustanov v monarhiji, zato je konkordat objavila tudi *Zgodnja danica*, drugače namenjena bolj širokemu krogu bralcev.

v slovenskem prostoru ostale uršulinke (od 1702 v Ljubljani, od 1782 v Škofji Loki) (Kogoj 1982). Od preganjanih ženskih skupnosti so se na Slovensko naselile karmeličanke (1885, Selo pri Ljubljani) in magdalenke (1885, Studenice). V drugih delih Evrope so se starejše skupnosti obnavljale že od srede stoletja dalje. Če je za mendikantske skupnosti v velikem delu Evrope mogoče reči, da so iz obdobja revolucije izšle oslABLJENE – v nekaterih deželah (Francija, Belgija, Nemčija, Italija) je večina izginila, drugod (Španija, ruski del Poljske) so bile odrezane od osrednjega vodstva in povsem odvisne od državnih oblasti –, lahko vsaj za manjše brate (drugače kakor npr. dominikanci) v habsburški monarhiji ugotovimo, da se jim je uspelo v veliki meri ohraniti, čeprav so pritisk državnih oblasti in voditeljev škofij, ki so bili navdušeni za razsvetljenske ideje, čutili na vsakem koraku (v resnici so morali zapustiti samo Sveto goro pri Gorici in Solkan, a so se preselili v minoritski samostan v Gorici). Veliko močnejše so posledice čutili konventualci in kapucini, še najbolj pa klarise, ki so iz slovenskega prostora izginile za skoraj dvesto let. Oblike pastoralnega dela, ki so jih manjši bratje prevzeli predtem, so jim pomagale, da so preživeli in delo nadaljevali (Wolf 1871).

Če je bilo obnavljanje starih redov težavno in zahtevno, pa lahko vse od začetka 19. stoletja dalje spremljamo izreden razvoj sodobnih in časovnim potrebam bolj prilagojenih novih redov. Ti so doživeli razcvet, ki ga v starih ureditvah niso poznali. Govorimo predvsem o različnih ženskih in v manjši meri o moških skupnostih, ki so prevzemale osrednje mesto na področju karitativno-socialnega in zdravstvenega dela in na vzgojno-izobraževalnem področju. Mnoge med njimi niso presegle škofijskih meja. Druge so postali nosilke dela Cerkve na omenjenih področjih in so se ustale na vseh kontinentih. Od teh skupnosti so v slovenski prostor kmalu prišle hčere krščanske ljubezni (1843, Maribor), šolske sestre iz Eggenberga (1864, Maribor), šolske sestre de Notre-Dame (1886, Šmihel pri Novem mestu) in križniške sestre (1899, Ormož). Nove začetke imajo na Slovenskem skupnosti mariborskih šolskih sester (1869, Maribor) in Marijinih sester čudodelne svetinje (1878, Ljubljana), ki so prav tako zaživele svoj poklic na omenjenih področjih. Med moškimi skupnostmi se je na novo naselila misijonska družba lazaristov (1852, Celje). Te skupnosti niso bile obremenjene s preteklostjo in jim ni bilo treba opravičevati povezanosti s politično ureditvijo ali navezanosti na gospodarsko premoženje in v prejšnjih stoletjih vzpostavljenih gospodarskih odnosov.

Cerkev na Slovenskem, škofije, župnije in tudi redovne skupnosti je tako na začetku 19. stoletja zaznamovala vrsta družbenih in cerkvenopolitičnih posledic dogajanja v prejšnjem stoletju. Z nastopom novega stoletja niso bile odpravljene razmere, ki jih je vzpostavila politika državnega cerkvenstva in notranjecerkveni tokovi s konca 18. stoletja. Čutile so se tudi posledice kratkega obdobja vladanja Napoleona nad slovenskim prostorom. Tako škofje kakor duhovniki in verniki so čutili, da so se stvari resda spreminjale, a da se je duh časa, ki sta ga v dolgi letih vladanja vzpostavila vladarja Marija Terezija in Jožef II., utrdil in še ohranjal; posledice niso izginile s smrtjo obeh vladarjev. To se je čutilo tako v odnosih med državo in Cerkvijo kakor v načinih cerkvenega delovanja in v praktičnem vsakodnevem življenju, tako pri organiziranju izobraževanja za duhovniške kandidate

kakor pri podeljevanju zakramentov. Delovanje cerkvenih ustanov, uprava cerkvenega premoženja, odnosi med političnimi in cerkvenimi oblastmi, javni pomen nosilcev cerkvenih služb – vse je bilo še vedno v luči cerkvenih predpisov, ki so bili sprejeti v času omenjenih dveh vladarjev. Le postopoma so se stvari začenjale spreminjati od druge četrtine 19. stoletja dalje, pri tem pa so imeli pomemben delež prav člani skupnosti manjših bratov, ki so skrb za ohranjanje pravovernosti in urejenega cerkvenega življenja izražali prek spisov, pridigarske dejavnosti, obnavljanja cerkvenih združenj in prek utrjevanja praktičnega verskega življenja na individualnem in na skupnostnem področju. Pri tem sta jim, kljub notranjim napetostim in posegom osrednjega vodstva Cerkve v njihovo organiziranost, dajala močno oporo osrednje vodstvo redovne skupnosti in priznavanje učiteljskega mesta papeža.²

3. V skupnosti manjših bratov

Iz obdobja velikih napetosti med državo in Cerkvijo, ko so represivne ukrepe razsvetljenko usmerjenih vladarjev čutile zlasti redovne skupnosti, so manjši bratje frančiškani na Slovenskem izšli kot najmočnejša redovna skupnost in so takšno mesto ohranili skozi celotno 19. stoletje (leta 1810 so imeli 9 skupnosti, leta 1853 jih je bilo 12 in leta 1900 še 11). 19. stoletje ima v razvoju skupnosti sv. Frančiška poseben pomen tudi v luči urejanja odnosov med posameznimi skupnostmi, ki so se razvile v teku stoletij in so se sklicevale na duha asiškega ubožca. Vedno močnejše so bile pobude, da bi dosegli večjo edinost in povezovanje tudi v organizacijskem smislu in da bi reformna prizadevanja postala skupni cilj vseh smeri. Odločilen za nadaljnje dogajanje je bil generalni kapitelj leta 1895, na katerem je bila po dolgih razpravah in posegih Svetega sedeža skoraj enoglasno (100 glasov za, 8 proti) sprejeta odločitev o združitvi. Maja 1897 so bile sprejete skupne konstitucije (Leonove konstitucije) in še istega leta je takšno odločitev podprl tudi papež Leon XIII., drugače znan po svojih pobudah, da bi dosegli večje povezovanje (centralizacijo) različnih redovnih skupnosti. Skupno ime je postalo red manjših bratov, v slovenskem prostoru pa se je uveljavil izraz frančiškani. V samostanih hrvaško-kranjske province je prevladovala enotna (strožja reformatorska) smer že predtem (Škofljanec 2000, 28; Bahčič 2007, 177–184).

Kakor v prejšnjem obdobju so se dobršen del stoletja zavzemali za odpravo posledic rigorizma in janzenizma v praktičnem verskem življenju, na teološkem področju in v ravnanju Cerkve nasploh; o tem obširno govori Čebulj (Čebulj 1922).

² Od obilne literature, ki obravnava zgodovino frančiškanske skupnosti na Slovenskem, omenjamo delo Regalata Čebulja: Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Delo je bilo predstavljeno kot inavguralna disertacija na teološki fakulteti v Zagrebu. Izšlo je v Ljubljani leta 1922, 63 str. Več let (1924–1930) je v reviji *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* izhajal spis Angelika Tominca Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci. Robert Bahčič je pripravil monografijo *Čudež, ki traja 800 let: Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas* (Ljubljana, 2007). V zadnjih letih so izšle predvsem monografije, ki so predstavile posamezne samostane ali osebnosti iz zgodovine frančiškanske skupnosti na Slovenskem. Naš prispevek se omejuje na frančiškanske ustanove, ki so v 19. stoletju delovale v današnjem slovenskem prostoru.

Zlasti pri podeljevanju zakramentov spovedi in obhajila in v ravnanju duhovnikov na tem področju so se čutile posledice še več desetletij 19. stoletja, to je, vse do takrat, dokler so v pastoralnem delovanju Cerkve imeli vodilna mesta duhovniki, ki so izšli iz šol, kakršne so v prejšnjem obdobju organizirali janzenistično usmerjeni državni uradniki in njihovi cerkveni sodelavci. Med avtorji, ki so bili na Slovenskem znani po ohranjanju takšnih idej, se najpogosteje omenjajo: Jurij Japelj, Janez Traven, Jožef Škrinjar, Jožef Rihar, Modest Šraj, Matevž Wolf in Gašper Švab. Med duhovniki v župnijah, ki so izstopali po svoji strogosti in so se zapisali v slovensko duhovno in kulturno zgodovino, pa so: Jurij Pavšek, Jožef Dagarin, Vojska, Mihael Mušič, J. Stanonik, novomeški prošt Nikolaj Peršič, Filip Grošel in drugi (Dolinar 1991, 169–170; Pokorn 1908). Teološki pogledi in ravnanje manjših bratov so bili v nasprotju z gornjimi stališči. V skladu s teološkim izročilom skupnosti so poudarjali pomen prizadevanja, trdnega sklepa in osebne odločenosti posameznika, da vztraja v dobrem. Pomembno mesto v številnih škofijah jim je omogočalo, da so kljub prevladujočim drugačnim načelom lahko nadaljevali svoje delo in ga utemeljevali z zdravo pastoralno izkušnjo. Delo proti janzenističnim idejam in napačni verski praksi so frančiškani nadaljevali še daleč v 19. stoletje, saj so se takšne ideje ohranjale tako med verniki kakor med duhovščino.

Že v času uveljavljanja načel, kakršne je v delovanju ljubljanske škofije postavljал škof Janez K. Herberstein, so bili manjši bratje znani po svojem nasprotovanju teološkemu avtorjem in njihovim spisom, ki so resda imeli odobritev državnih ustanov, a so bili znani po zagovarjanju janzenističnih načel in zakramentalne prakse. Reakcije škofa Herbersteina kažejo, da so mu bila znana ravnanja frančiškanskih predstojnikov in to, da niso odobravali avtorjev, ki jih je on priporočal in so jih v teoloških šolah uporabljali po državnem naročilu. Skupina teološko dobro izobraženih članov je ljubljanskim manjšim bratom omogočila, da so lahko suvereno zavračali skrajne ideje ter svoje učenje in ravnanje utemeljevali s cerkvenim izročilom in z uglednimi avtorji preteklih stoletij. Že v času razcveta janzenizma in učiteljskega delovanja škofa Janeza K. Herbersteina so bili frančiškanski teologi pozorni na njegovo učenje in so ga zavračali z izbranimi teološkimi razpravami in publikacijami. Med avtorji velja omeniti vsaj dva, ki sta bila obravnavana na več mestih: lektor in poznejši provincial p. Oto Sprug (+1781) (Čebulj 1922, 46–49)³ in lektor bogoslovja in večkratni provincial p. Kastul Weibl (+1805) (Čebulj 1922, 50–54).⁴ To je bilo načrtno in sistematično spremljanje tovrstnih idej, njihovo obravnavanje in zavračanje. Znanstveno obravnavo teh področij, njihovo usklajevanje s tradicionalnim katoliškim učenjem in načrtno zavračanje lahko ocenimo kot prispevek frančiškanov na Slovenskem pri razvoju teološke misli, pri skrbi za ohranjanje teološke pravovernosti in v prizadevanju za poglobljeno praktično versko življenje, ki je imelo svoje temelje prav v tradicionalnem učenju.

³ Sprug se je odlikoval kot lektor v frančiškanski bogoslovni šoli in kot njen vodja. Svojo pozornost je v spisih namenjal predvsem vprašanjem janzenizma in galikanizma in delu za preprečitev njunega vpliva na Slovenskem (SBL 3, 427–428).

⁴ Weibl je poučeval na frančiškanskih šolah, tudi filozofijo in teologijo, predvsem pa je opravljal pomembne predstojniške službe. Izkazal se je kot odločen nasprotnik janzenizma in jožefinizma. V praktičnem verskem življenju je poudarjal pomen ljudskih pobožnosti, zlasti tistih, ki so bile pomembna sestavina frančiškanske duhovnosti, to je: križev pot in češčenje sv. Frančiška (SBL 4, 669–671).

Ni pretirano reči, da so neke vrste obračun z idejnimi in duhovnimi tokovi prejšnjega časa v teku 19. stoletja opravili prav redovniki, med njimi na prvem mestu frančiškani, takrat najbolj številna skupnost, znani po svojem nasprotovanju janzenizmu in po zdravi distanci, ki so jo znali ohranjati tako do cerkvenih kakor do posvetnih oblasti, ves čas tudi proti njihovemu poseganju na področja, ki jim niso bila podrejena. »Ravno v tem redu je vzrasel janzenizmu na Slovenskem najhujši nasprotnik, ki ga je pobijal ne samo na znanstvenem polju, ampak še bolj v praktičnem pastirstvu. Ne samo, da je bil ta red najbolj razširjen in nekako zrasel s slovenskim ljudstvom, mogel je tudi ravno potom tretjega reda svoje ideje najlažje širiti,« je ugotovil R. Čebulj v svoji raziskavi. (Čebulj 1922, 42)

4. Uveljavljanje novih idej

V teku stoletja so se tako v življenju Cerkve kakor v življenju njenih posameznih ustanov, tudi pri manjših bratih, zgodile pomembne in daljnoročne spremembe. Postopoma so se na mnogih področjih cerkvenega življenja uveljavljale nove ideje, ki so bile sad idejnih in duhovnih tokov razsvetljenstva in so se razširjale skupaj z idejami francoske revolucije. Nov val idej sta v evropsko družbo in v njeno gledanje na mesto religije v javnem življenju prinesla proces sekularizacije in v neki določeni meri dogajanje, na katero je vplival *Kulturkampf* v nemških deželah; odmeve tega dogajanja je bilo čutiti tudi v Avstriji. V skupnostih, medsebojnih odnosih, redovnem izobraževanju in v vzgoji so se tako kazali vplivi iz širšega družbenega okolja in dogajanja v Cerkvi na evropski ravni.

Te spremembe so se zgodile na notranje redovnem področju, se pravi: v organiziranosti. V skladu z dvornim dekretom z dne 9. februarja 1783 so morali biti samostani organizirani v okviru vsakega dežele, brez povezav z drugimi pokrajinami (Tominec 1926, 47–48). Posledice so čutili zlasti člani slovenske frančiškanske province, ki je bila razdeljena na dve: na hrvaško-primorsko (dobila je ime kustodija) in na kranjsko provinco sv. Križa. Takrat so se prvič močneje pokazale potrebe po ovrednotenju nacionalne pripadnosti vsakega sobrata. Voditelj kranjske province je namreč v svojo skupnost z naklonjenostjo sprejemal člane hrvaško-primorske skupnosti, rojene na Kranjskem, katerim je dvorni dekret dovoljeval, da so se vrnili v domačo provinco. Kakor poročajo samostanske kronike, pa je voditelj hrvaško-primorske province narodnost zelo poudarjal in od članov, ki so prihajali s Kranjske, zahteval pisno obljubo, da bodo ostali pod njegovo oblastjo (51). Celotno 19. stoletje so bile frančiškanske skupnosti, ki so tvorile narodnostno mešane skupnosti, vsaj nekoliko zaznamovane z napetostmi, ki so izvirale iz jezikovnih in kulturnih razlik; ta razsežnost je dobila poseben pomen, potem ko se je od sredine stoletja dalje razmahnilo narodnostno gibanje pri vseh narodih, ki so sestavljali podonavsko monarhijo.

Prodirale so ideje o novi vlogi in liku redovnega predstojnika: predstojniki so morali biti v službi države in svoje skupnosti vzgajati tako, da bodo v krajevnem škofu in v predstavnikih države videli najvišjo oblast tudi na cerkvenem področju. Posebna odredba dvorne verske komisije z dne 30. novembra 1784 je določala,

da si od tedaj dalje vsak samostan sam voli svojega predstojnika. »Provincijal ima le pravico, volitve potrditi ali pa odreči potrditev, če oseba ni primerna. Volitve se udeležijo vsi redovniki, ki imajo že obljube izvezši brate lajike. Izvoljeni smejo biti le redovni mašniki.« (47) Volitve so bile veljavne, če se je izkazala absolutna večina, če pa tudi tretje volitve niso bile uspešne, je bil izvoljen tisti, ki je dobil največ glasov. Redovniki so morali imeti volitve vsako tretje leto zadnje tri dni v decembru. Po izvolitvi si je predstojnik izbral sodelavce, ki so prevzeli ustaljene samostanske službe. Samostanski predstojniki so nato vsakih šest let volili provinciala. S tem je bil odpravljen definitorij, ki je do tedaj imel odločilno vlogo pri določanju nosilcev služb znotraj province. Volitve so morali potrditi politične oblasti in krajevni škof. Za volitve provincialnih predstojnikov so morali imeti dovoljenje krajevnega škofa in vlade. Dan volitev je bilo treba poprej sporočiti na oba naslova. Kanonična vizitacija samostanov je bila kot redna oblika skrbi za disciplino v skupnostih odpravljena; provinciali so imeli pravico do vizitacije le takrat, ko so v skupnosti nastali neredi. Čeprav so tako cerkvene kakor politične oblasti skrbele, da so bili tovrstni odloki redno in javno predstavljeni, so redovne skupnosti skušale ohranjati stare načine urejanja notranjih razmer, kakor je bilo v skladu z njihovimi lastnimi pravili.

Drugače kakor v času jožefinskih in cerkvenopolitičnih idej v 18. stoletju je bil po smrti Jožefa II. in zlasti od vladanja Franca II. dalje predstojnik krajevnih skupnosti pri sprejemanju svojih odločitev manj odvisen od državnih oziroma političnih oblasti in od vsakokratnega krajevnega škofa. Spet se je uveljavljala vloga provincialnih kapitljev, pa tudi volitve predstojnikov in določanje bratov za posamezne službe (Ožinger 2000, 212). Če so predtem veljala načela, da morajo biti vse redovne skupnosti podrejene krajevemu škofu in je bilo *de facto* odpravljeno načelo eksemptnosti (za škofa J. K. Herbersteina »zastarela rana cerkvene discipline«), so se od začetka 19. stoletja dalje s težavo uveljavljala načela, značilna za prejšnja stoletja, načela, ki so postala sestavni del ravnanja Cerkve in njenih ustanov. Mnogi škofje, med njimi J. K. Herberstein, so posegali v povsem interne zadeve redovnih skupnosti, njihovo disciplino, navade, volitve predstojnikov, medsebojne odnose. Glede na državne predpise, ki so redovnike podredili jurisdikciji škofov, mu je ta pravica resda pripadala, vendarle je dobro vedel, da »so se frančiškani temu uklonili le v toliko, v kolikor so se vsled razmer morali« (Čebulj 1922, 23). Kljub zagroženim posledicam so še naprej ohranjali stike z Rimom in z vrhovnim vodstvom skupnosti; cesarska odredba z dne 24. marca 1781 je resda prekinila vse stike redovnim skupnostim v Avstriji z njihovimi vrhovnimi predstojniki, ki so prebivali zunaj monarhije. Od leta 1792 dalje so redovne skupnosti spet smele sprejemati novince. Dvorni odlok z dne 2. aprila 1802 je zopet dovolil volitve provincialov in drugih redovnih predstojnikov na tri leta, kakor je bilo v skladu s pravili. Znova so bile dovoljene redne kanonične vizitacije provincialov, za to ni bilo potrebno dovoljenje cerkvenih ali državnih oblasti (Tominec 1926, 48). Pomembno sredstvo prenavljanja razmer v skupnostih so spet postale okrožnice, ki so jih provinciali razpošiljali na za to določeni čas (Ožinger 2000, 213). V polni meri pa je bilo to mogoče šele z uveljavitvijo novega konkordata leta 1855. Z njim so

bile odpravljene vse ovire za svobodno komunikacijo med redovnimi predstojniki v monarhiji in osrednjim vodstvom Cerkve v Rimu. Kanonične vizitacije redovnih skupnosti so sredi stoletja še vedno opravljali škofje (leta 1852 je papež Pij IX. imenoval za apostolskega vizitatorja redovnikov v Avstriji kardinala Feliksa Schwarzenberga), od konca petdesetih let dalje pa njeni člani oziroma člani drugih provinc (Škofljanec 2000, 62).

Za prenovo redovniškega življenja se je kot sovizitator samostanov v avstrijskem delu monarhije zavzel lavantinski škof Anton Martin Slomšek, ki je redove obiskal v letu 1856/1857. Poleg splošnih ugotovitev in navodil, veljavnih za vse redovne skupnosti, je dal nekaj izvirnih za benediktince, za kapucine in za frančiškane. Pri skupnostih manjših bratov je ugotavljal kršenje klavzure, upravljanje materialnih dobrin na način, ki je bil v nasprotju z redovnimi pravili, neustrezno skrb predstojnikov za redovne brate in njihovo pomanjkljivo duhovno oskrbo in druge pomanjkljivosti. Pri tem je pokazal dobro poznanje razmer v obiskanih skupnostih in nemoč krajevnih predstojnikov, da bi v skupnosti uvedli red; zato je predlagal, da bi vizitatorji prihajali iz drugih provinc. Za zagotavljanja reformnih prizadevanj je dal predlog, da bi samostani v Avstriji imeli redne vizitacije na tri do sedem let. »Obnovo redovnega duha in življenja je Slomšek videl v vračanju k virom ustanovitelj, v izpolnjevanju obljube uboštva, v skupni molitvi in v skrbi za redovne poklice ter v redovni disciplini, ki se kaže na zunaj in na znotraj v redovni skupnosti in v življenju vsakega posameznika.« (Papež 1983, 83) Ugotovitve se niso dosti razlikovale od tistih, na katere so že desetletja predtem v svojih okrožnicah opozarjali in jih spodbujali provinciali: o samostanski klavzuri in obiskih zunanjih oseb, o izhodih iz samostana in redovni obleki, o molitvenih obveznostih do rajnih sobratov in vernikov, o pobožnostih v samostanu (sveta maša, meditacija, duhovno branje), o skrbi za izobraževanje klerikov in bratov, o upravljanju samostanskega premoženja in o drugih razsežnostih življenja skupnosti (Ožinger 2000, 213).

V času francoske oblasti nad slovenskimi deželami in med delovanjem Ilirskih provinc so se morali novi ureditvi prilagoditi tudi frančiškani. Maršal Marmont je leta 1810 takratnemu provincialu kranjske province Antonu Jevnikarju naročil, da je združil v eno provinco vse samostane, ki so ležali na ozemlju Ilirskih provinc; odločitev je bila sprejeta dne 8. avgusta 1810. Nova struktura se je imenovala Ilirska provinca sv. Križa. Zunaj je ostal samostan v Kranjcu in samostana v Brežicah in v Nazarjah; ta dva sta pripadla graški provinci. Matični provinci sta bila ponovno pridružena po odhodu Francozov z dvornim dekretom z dne 23. novembra 1815. Poleg ukrepov, ki so zadevali vsakodnevno življenje ljudi, so francoske oblasti omejevale število novomašnikov; provincial je moral imeti za vsakega novega duhovnika izrecno dovoljenje Napoleona ali ministra za verske zadeve. Vojaški obvezniki so postali vsi člani redovnih skupnosti, ki še niso imeli subdiakonata. Odlok francoskih oblasti z dne 17. septembra 1813, po katerem bi morali biti v Ilirskih provincah ukinjeni vsi samostani (moški in ženski), ni bil uresničen, ker je bilo prej konec francoske oblasti na slovenskih tleh (Tominec 1926, 49).

Skupnosti so se morale soočiti s splošnimi problemi, ki so bili značilni za kleriški stan v tem času: navsezadnje so bili tudi manjši bratje vse bolj kleriška ustanova.

Svojevrstni problemi so bili z brati laiki, ki so bili tesno vpeti v gospodarstvo vsakega samostana, in še posebno z okoljem, v katerem je samostan ležal. V vrstah klerikov so se kazale različne razvade, ki so postale pomembna skrb voditeljev škofij in predmet kanoničnih vizitacij. Pri tem govorimo o poudarjenem sprejemanju odločitev brez soglasja pristojnih cerkvenih oblasti, o samovoljnosti pri upravljanju cerkvenega premoženja, o neupoštevanju navodil škofov glede pastoralnih pristopov k posameznim skupinam vernikov in o osebnih slabostih, ki so kot posledica tega manjšale ugled ne le posameznikov, temveč stanu kot takšnega (pogosti primeri vdanosti pijači, kršenje celibata in druge razvade). Vizitacija leta 1871, ki jo je opravil član tirolske province Evzebij Schmidt, je pokazala stanje skupnosti. »Nekateri samostani so imeli posesti in so zato vzdrževali hlapce in živino, posamezni bratje so kljub državni finančni podpori hodili na bero, samostanski predstojniki niso primerno skrbeli za hrano in obleko sobratov, le en samostan je imel apostolskega sindika. Zanimarjeno je bilo skupno življenje, saj so le v štirih samostanih skupaj molili brevir, meditacijo so imeli trikrat tedensko po četrtr ure, polovica bratov ni nosila tonzure,« ugotovitve povzema J. Škofljanec (Škofljanec 2000, 62).

Prav v segmentu gospodarskega poslovanja in odnosa do materialnih dobrin se je velikokrat najbolj pokazala vpetost samostanske skupnosti v kak kraj in krajevno skupnost. Ne samo s cerkvijo in samostanskim poslopjem, temveč tudi z življenjem članov skupnosti je red vplival na življenje ljudi in na njihovo vernost. Tako ali drugače se je dogajanje v samostanu poznalo v odnosu, ki so ga do njega imeli ljudje in kot posledica tega do Cerkve nasploh. Monografske objave o posameznih samostanih manjših bratov na Slovenskem v zadnjih letih vsebujejo tudi ta vidik. Med vsemi velja omeniti zbornik razprav ob tristoletnici brežiških frančiškanov, ki na to opozarja že s svojim naslovom *S patri smo si bili dobri*.⁵ Ob tako zastavljenih monografskih študijah je mogoče bolj poglobljeno govoriti o vplivu posameznih redov ali redovnih skupnosti na širšo družbo ali pokrajino.⁶

5. Nove naloge manjših bratov na izobraževalnem področju

Slovensko družbo konec 18. in 19. stoletja so zaznamovale številne spremembe na vzgojno-izobraževalnem področju, pri katerih so bile udeležene tudi cerkvene ustanove. Zakonodaja, ki sta jo sprejela Marija Terezija in Jožef II., je resda veljala, a se je dejansko le malo spremenilo, kajti ni bilo učiteljev in ne šolskih prostorov. Sredstva, ki jih je država namenjala za izobraževanje, so bila negotova; premoženje šolskega sklada, ki je nastalo iz premoženja ukinjenih bratovščin, je bilo kmalu zapra-

⁵ Prim. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov: zbornik znanstvenih razprav*, ur. Jože Škofljanec, Brežiške študije 4 (Krško–Ljubljana, 2013).

⁶ V omenjenem delu je s svojim prispevkom obširneje predstavil ta vidik M. Ambrožič: Življenje in dejavnosti brežiških frančiškanov v 19. stoletju, str. 89–121. Pri tem je posebej opozoril na odgovornost, ki so jo za takšno stanje imeli vsakokratni predstojniki provinc; navsezadnje so prav predstojniki odločali, kdo bo prebival in deloval v katerem od samostanov.

vljeno. Zato je bilo sistematično izobraževanje še vedno v veliki meri v rokah cerkvenih ustanov in odvisno od njihovih sredstev. Skupnost manjših bratov je imela pomembno mesto na izobraževalnem področju, kajti v skrbi za izobraževanje so videli dobro možnost za službo ljudem in za dvig kulturne ravni ljudstva, med katerim so delovali. Če ne poudarjamo posebej večanja števila ljudskih šol in gimnazij, skrbi za opremo učilnic in priprave raznih zbirk, je s svojim načrtnim in sistematičnim delom za izobrazbo strokovno in metodično pripravljenih učiteljev skupnost manjših bratov bistveno prispevala k dvigu ravni oziroma kakovosti šolstva na Slovenskem. Pri tem jih je resda spodbujala in k temu zavezovala državna zakonodaja, vendar je bilo vsakokratno vodstvo zadosti razgledano, da je v pospeševanju kakovosti videlo pomembno razsežnost svojega dela. To je pomagalo, da so se manjši bratje trudili za profesionalizacijo šolskega dela, za uveljavljanje lika učitelja, ki je živel za šolo in mu je bil šolski pouk najpomembnejša oblika delovanja. Takšen učitelj je imel možnost osebnega strokovnega razvoja in na voljo sredstva, da je razvijal svoj šolski predmet. V Novem mestu so na prošnjo meščanov prevzeli skrb za gimnazijo (1746) in za ljudsko šolo (1778); na obeh so v 19. stoletju povečali možnosti (Tominec 1927, 20). Ker ni bilo državnih učnih načrtov za gimnazije, so morali za to skrbeti frančiškani sami. Pri svojem učiteljskem delu so uporabljali slovenski jezik. Frančiškanska gimnazija v Novem mestu je delovala kot zasebna šola do leta 1870, ko je postala državna. Kot učitelji so lahko ostali tisti manjši bratje, ki so imeli ustrezne izpite. Delo so tako nadaljevali tudi po spremembah šolske zakonodaje. »Kakor gimnazija tako je bila tudi ljudska šola prava pastorka v očeh občine in države. Šolsko poslopje, nastanjena je bila še vedno v stari gimnaziji, je bilo zanemarjeno, prostori nezadostni in nezdravi, ker nihče ni hotel nositi stroškov za popravo. Plača učiteljev je bila smešno nizka in vrhu tega je šolski svet delal frančiškanom mnogo sitnosti,« ugotavlja zgodovinar skupnosti A. Tominec (21–22).

Delo v ljudski (nato glavni) šoli je sodilo med vplivne oblike navzočnosti v Kamniku in to jim je pomagalo, da samostan ni bil ukinjen v času jožefinskih ukrepov. Novi prostori, zgrajeni po požaru leta 1804, so omogočili boljše delo, ki so ga v glavni šoli frančiškani prevzeli v celoti (frančiškani so delovali kot edini nosilci pouka na deški šoli od leta 1801 do leta 1882). Sredi stoletja je bila šola štirirazrednica, pridružena ji je bila nedeljska šola z dvema oddelkoma (Tominec 1927, 25; Šuštar 1993, 77–101). Frančiškanski samostan v Nazarjah je zagotavljal prostor novoustanovljeni šoli od leta 1786 dalje. Naloge učitelja je opravljal eden od članov skupnosti. Ta trivialka je bila prva in najstarejša šola v celotnem gornjegrajskem okraju, obiskovali so jo tako dečki kakor deklice. Za vsa področja njenega delovanja so morali skrbeti frančiškani sami (Tominec 1927, 51). Od leta 1780 dalje je ljudska šola delovala tudi v samostanu v Brežicah (in uporabljala samostanske prostore do leta 1804); prvo desetletje je imela tri razrede, nato do leta 1829 dva, od tedaj dalje ponovno tri. Sredi 19. stoletja (1858) je imela štiri razrede. Potem ko je leta 1804 vodstvo župnije prevzel škofijski duhovnik, so frančiškani ohranili vodstvo šole. Manjši bratje so na ljudski šoli v Brežicah delovali do leta 1871; takrat so vodstvo šole prevzeli zunanji učitelji (Tominec 1927, 54; Šuštar 2013, 321–352).

Posebno področje je bilo organiziranje izobraževanja za kandidate in člane skupnosti. Frančiškanska provinca sv. Križa je imela svojo teološko izobraževalno ustanovo vse od leta 1593 dalje. Zaradi dvornega dekreta cesarja Jožefa II. z dne 30. marca 1783 je ta šola morala prenehati delovati – podobno kakor škofijska semenišča in vse samostanske šole nasploh. Vstop v samostan je bil mogoč le, če je nekdo poprej opravil študij v generalnem semenišču in bil šest let v praktičnem župnijskem pastoralnem delu. Nekatere oblike izobraževanja znotraj skupnosti pa so frančiškani ohranili ves čas. Tu so imeli možnost, da so svoje kandidate pripravljali v duhu svojega duhovnega izročila, tudi v večjem poudarjanju mesta, ki ga je v Cerkvi imel rimski škof, v poudarjanju človekovega osebnega zaupanja v Boga in ljubezni do njega. V svojem učenju so izhajali iz dobrega poznavanja človeške narave, iz nagnjenosti človeka k slabemu in hkrati iz slabosti človeške volje; vse to jih je povezovalo z ljudmi, med duhovniki in pri škofu J. K. Herbersteinu pa jim je prineslo sloves laksistov.

Čeprav prva prizadevanja za ustanovitev svoje lastne teološke šole v Ljubljani segajo že v leto 1805, je bila frančiškanska filozofska in teološka šola v ljubljanskem samostanu ponovno dovoljena s cesarskim odlokom dne 26. septembra 1817, potem ko so kandidati za duhovništvo v poprejšnjem obdobju več let študirali zasebno pod vodstvom domačih učiteljev in izpite opravljali na ljubljanskem liceju ali pa na isti ustanovi tudi obiskovali predavanja (Zschokke 1894, 1190–1197). Od tedaj dalje so frančiškanski bogoslovni lektorji z besedo in spisi skozi celotno stoletje uveljavljali ustaljeno cerkveno učenje in mlade duhovnike uvajali v takšne oblike pastoralnega delovanja, ki so postopoma odpravljele posledice deformacij iz prejšnjega obdobja. Leta 1821 so v samostan na Kostanjevici pri Gorici preselili filozofski študij in prva dva letnika teologije; tretji in četrti letnik sta ostala v Ljubljani (Špelič 2010, 216–220). Predavanja so imeli možnost poslušati tudi člani drugih frančiškanskih provinc in člani skupnosti usmiljenih bratov. Po letu 1885 so bile nekatere oblike bogoslovnega študija organizirane tudi v samostanu v Kamniku.

Pomembno mesto na vzgojno-izobraževalnem področju – frančiškani so ga imeli vse do propada habsburške države – jim je narekovalo skrb za sistematično pripravo duhovnikov, ki so prevzemali naloge v osnovnih (trivialnih, glavnih, normalnih) šolah in na gimnazijah. V ta namen so navadno uporabljali enega od samostanov, v katerem so prebivali mladi člani reda in njihovi učitelji. Z dovoljenjem cesarja Franca I. z dne 5. novembra 1821 je na Kostanjevici pri Gorici začela delovati frančiškanska višja gimnazija s filozofskimi predmeti in dve leti zatem še prva dva letnika bogoslovja, »kar je bilo velike važnosti ne le za red in njegove potrebe, ampak tudi za vzdrževanje treh gimnazij, ki jih je tisti čas vzdrževala provincija sv. Križa« (Tominec 1928, 91). To so bile javne gimnazije v Karlovcu, v Pazinu in v Novem mestu. Spričevala, ki jih je izdajala šola na Kostanjevici, so imela javno veljavo. Prva generacija učiteljev si je strokovne kvalifikacije pridobila v Zagrebu. Z večanjem števila učiteljev in mladih frančiškanov je Kostanjevica dobivala vedno večji pomen za celotno provinco in postajala hkrati pomembno duhovno središče v neposredni sosesčini Gorice. Modroslovna šola, ki so jo na Kostanjevici vodili slovenski frančiškani, je delovala vse do prve svetovne vojne (Tominec 1930, 148–

149). Država si je pridržala pravico do nadzorovanja delovanja te zasebne šole. Kot ravnatelj je nastopal goriški nadškof, ki je sam ali po svojem komisarju nadzoroval delo šole in bil navzoč pri izpitih (149). Tako se je na Kostanjevici usposobilo večje število slovenskih frančiškanov, ki so nato prevzemali odgovornosti v raznih samostanih in župnijah in po različnih šolah. Skrb za izobraževanje in pripravo dobrih učiteljev na vseh ravneh izobraževanja, ki ga je imela provinca, pa je vodstvu province narekovala, da so posamezniki študirali tudi na javnih univerzah, na katerih so dosegali akademske nazive in bili s tem usposobljeni za prevzemanje nalog v svojih lastnih šolah.

6. Na področju praktičnega verskega življenja

Konec 18. in začetek 19. stoletja sta bila znana po zavračanju oblik pobožnosti, ki so temeljile na doživljanju in na večji vlogi človekovih čustev in so poudarjale pomen razumarskega ravnanja tudi v praktičnem verskem življenju. Zato je bilo veliko nasprotovanja oblikam pobožnosti, ki so imele prve značilnosti in so bile priljubljene zlasti v okoljih, kjer do delovali manjši bratje. Med takšne oblike, ki so pritegovale posebno pozornost novih duhovnih/idejnih struj, so bile: pobožnost križevega pota, podeljevanje odpustkov, blagoslavljanje podob in križev, molitev rožnega venca, delitev lističev sv. Luka, podeljevanje pisem afilacije, češčenje pred izpostavljenim Najsvetejšim, devetdnevne v čast božji Materi ob različnih praznikih, zlasti pred praznikom Brezmadežne, češčenje ran sv. Frančiška in drugo. Duhovniki, ki so priporočali 40-urno pobožnost ali iskanje pomoči pri sv. Antonu Padovanskem, so izgubili pravico do pridiganja. Za ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina je bilo posebno moteče podeljevanje odpustkov ob prazniku sv. Porciunkule (Čebulj 1922, 17–20). Čeprav so manjši bratje predtem že pridobili soglasje pristojnih cerkvenih oblasti in so imeli stoletno izročilo, se je škof vendarle lotil te oblike pobožnosti in grozil s cerkvenimi sankcijami, če z njo ne bi prenehali. Ko jo je škof prepovedal, so se za pomoč zatekli k svetni oblasti. R. Čebulj je to dogajanje povzel z besedami: »Dejstvo, da so bili frančiškani prisiljeni v obrambo cerkvenih pobožnosti pomoči iskati pri svetni gosposki in to zoper škofa, ki bi bil moral iste pobožnosti že po svojem poklicu, ako ne braniti, pa jim vsaj ne nasprotovati, Herbersteina dovolj označuje.« (20)

Marsikdaj so manjši bratje (enako tudi drugi redovniki, ki so preživeli čas jožefinskih represivnih ukrepov), kljub izrecni prepovedi, ohranjali te pobožnosti in tako pripomogli, da so se ohranile, podobno kakor so ohranjali bratovščinsko življenje (ukinjene so bile te pobožnosti leta 1784, premoženje pa je bilo dodeljeno šolskemu skladu). Tako so se v teku 19. stoletja počasi obnavljale stare oblike ljudskih pobožnosti in uveljavljale nove. V okoljih, kjer so delovali frančiškani, so bile v prejšnjem obdobju uveljavljene oblike združevanja vernikov predvsem tretji red in bratovščina pasu sv. Frančiška (uradno odobrena v letu 1585, v Avstriji ukinjena leta 1783), bratovščina sv. Antona in bratovščina karmelske Matere Božje. Člani bratovščine pasu sv. Frančiška so imeli v vsaki samostanski cerkvi svoj oltar sv.

Frančiška, svoje lastno bandero, s katerim so se delovali v procesijah, in svojo nedeljo v mesecu, ko so se zbirali k molitvam (Furlan 1926, 26–27).

V teku 19. stoletja so bile postopoma obnovljene razne oblike cerkvenih združenj – zlasti pri organiziranju tretjega reda so imeli manjši bratje osrednje mesto. Obnovljene skupine so zaživele pri posameznih samostanih v teku stoletja. Leta 1815 je bila pri frančiškanih v Kamniku obnovljena bratovščina karmelske Matere Božje. Leta 1828 so frančiškani v samostanu Nazarje pripravili slovensko besedilo molitvenika za člane bratovščine sv. Rešnjega telesa, da so jim s tem dali pripomoček za tedensko molitev pred Najsvetejšim.⁷ Od srede stoletja dalje so nov razcvet doživljale različne skupine Marijinih družb, zlasti po letu 1854, ko je bila razglašena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju. Čeprav so posamezni škofje v prejšnjem obdobju ostro nasprotovali češčenju Jezusovega Srca, se je ohranilo in razširjalo prav s pomočjo zavzemanja redovnih skupnosti. Pri ljubljanskem samostanu je bila leta 1827 ustanovljena bratovščina Srca Jezusovega, ki je hitro pritegnila številne vernike in tudi nekatere duhovnike, da so pridobivali nove člane.⁸ Iz zapisnika članov je razvidno, da se je v dobrih dveh letih vpisalo blizu 3000 članov.

Z obnavljanjem romarskih središč se je pokazala potreba, da bi njihovo oskrbovanje prevzemale redovne skupnosti. Poleg ohranjanja skrbi za ugledna romarska središča, ki so bila v oskrbi frančiškanskih skupnosti že iz prejšnjega obdobja, so v teku stoletja prevzeli skrb še za nove. Tu mislimo predvsem na slovensko župnijo in cerkev Marije Matere milosti v Mariboru od leta 1864 dalje (Tominec 1927, 89; Heric 1894, 33–35), na Sveto Trojico v Slovenskih goricah od 1854 dalje (Tominec 1927, 92–93; Landergott 1904, 29ss.) in nazadnje na skrb za vedno pomembnejše Marijino romarsko središče na Brezjah (od 1898 dalje). Tja so resda že od leta 1894 dalje pošiljali v pomoč svoje duhovnike kot spovednike, zlasti ob večjih romarskih shodih. Leta 1811 so po odredbi francoskih oblasti frančiškani (pregnani s Svete Gore in so prebivali v Gorici od leta 1786 dalje) prevzeli nekdanji samostan karmeličanov na Kostanjevici pri Gorici, ki je hkrati z večanjem pomena kot grobnica članov rodbine Burbonov (in nekaterih drugih) od leta 1836 dalje večal svojo vlogo v frančiškanski provinci zaradi filozofskega in teološkega študija, organizirane v tem samostanu. Ob koncu obdobja, ki ga obravnavamo, to je: v letu 1900, so frančiškani ponovno prevzeli samostan s cerkvijo na Sveti Gori in široko zastavili obnovo zanemarjenega svetišča in romarskega doma.

Vedno večji pomen so dobivale nove oblike pastoralnega dela, ki jih je narekoval čas, pa tudi razmere v cerkvenih občestvih. Od druge polovice 19. stoletja dalje so bili organizirani ljudski misijoni. Na njih so pridigarji imeli možnost, da so utrjevali vero ljudi na splošno, a tudi obnavljali oblike pobožnosti, ki so bile v prejšnjem času preganjane. Poleg članov Misijonske družbe in jezuitske skupnosti so

⁷ To je bil slovenski prevod molitvenika, ki ga je sestavil kapucin beneške province z naslovom *Hora sancta impensa ante sanctissimum Altaris Sacramentum* (Čebulj 1922, 54–55).

⁸ Prim. *Einverleibungs-Buch des frommen Vereines der Gesellschaft des süssesten Herzens Jesu, welcher in der Pfarrkirche Maria Verkündigung zur Ehre Gottes angestellt war*. Laibach am 24. September 1827.

vedno pomembnejšo vlogo pri izvajanju ljudskih misijonov imeli tudi manjši bratje (Tomšič 1981, 162). Večji pomen je veljal kategorialni pastoralni. Delovali so kot kaplani v zaporih, imeli verski pouk v raznih šolah, bili so duhovni voditelji raznih cerkvenih združenj in pomagali v dušnem pastirstvu duhovnikom po župnijah; pri tem so se izkazali predvsem kot pridigarji ob različnih priložnostih v teku cerkvenega leta in kot spovedniki. Občasno so posamezne samostanske skupnosti pripravile duhovne vaje za kako posamezno kategorijo ljudi (Ambrožič 2013, 89–121).

Pomemben je postajal cerkveni tisk, zlasti od sredine stoletja dalje. Lektorji, ki so delovali v frančiškanskem modroslovnem učilišču na Kostanjevici pri Gorici – med njimi je imel osrednje mesto p. Stanislav Škrabec –, so poskrbeli, da so člani tretjega reda dobili svoje povezovalno glasilo. Leta 1880 je pod uredništvom p. Stanislava Škrabca začelo izhajati njihovo glasilo *Cvetje z vrtov svetega Frančiška*, »časopis za naše verno ljudstvo, zlasti za ude tretjega reda sv. Frančiška«, ki je postalo pomemben izraz Škrabčevih jezikoslovnih študij in vir za slovensko cerkveno zgodovino nasploh. Manjši bratje so s podpiranjem tiska (vidni izraz tega je postala njihova lastna tiskarna, ustanovljena v nadaljevanju) utrjevali mesto Cerkve na tem področju in vzpostavljali nove oblike vezi z okoljem, v katerem so delovali.

Od tridesetih let 19. stoletja dalje so v slovenski prostor vedno pogosteje prihajale informacije o delu v misijonih, to pa je mogoče razumeti kot izraz obnovljenega zanimanja za misijonsko poslanstvo Cerkve, ki se je obnovilo po več desetletjih prekinjenih stikov med Evropo in misijonskimi deželami. Posamezniki, predvsem Friderik I. Baraga in Ignacij Knoblehar, so v cerkvena občestva na Slovenskem vnesli novo razsežnost – zanimanje za misijonsko delo in iskanje možnosti, da bi se v podpiranje misijonov vključili posamezniki in skupnosti, ki drugače ne bi mogli postati aktivni udeleženci misijonskega dela. Med frančiškani, ki so se prvi odločili za misijonsko pot, so bili Ivo Levec (Turčija, Severna Amerika), Angelik Medved (Turčija), Leo Osredkar (Severna Amerika), Gvido Pelicon (Centralna Afrika), Maksimilijan Senica (Južna Amerika) in Oton Skola (Severna Amerika).

7. Prispevek na področju župnijske pastorale

Poleg raznih oblik pastoralnega delovanja, ki je presegalo župnijske meje, je skupnost manjših bratov veliko pozornosti namenjala prav župnijskim skupnostim in vodenju župnij (Ljubljana – Marijino oznanjenje, Nazarje, Brežice, slovenska predmestna župnija Maribor, Sveta Trojica v Slovenskih Goricah). Pastoralno delo so manjši bratje morali od vsega začetka usklajevati z župnijsko duhovščino, pri tem pa so neredko nastajale napetosti, zlasti ob vprašanju teritorialne in personalne pristojnosti. Duhovna oskrba je bila pri cerkvah, ki so jih oskrbovali manjši bratje, bolj pestra in bolj prilagodljiva glede na potrebe vernikov. Kakor je M. Ambrožič ugotovil za brežiški samostan, je bilo za ljudi pomembno, »da so se dobro počutili kot tretjeredniki ali pa kot člani katerega od nastajajočih verskih združenj« in niso toliko gledali pristojnosti domačega župnika.

»Porciunkulski praznik z odpustki je bil vsako leto vrhunec frančiškanske zakramentalne dejavnosti in popularnosti, saj so ljudje ob tej priložnosti množično prihajali k sv. spovedi in obhajilu, hkrati pa je bilo omenjeno praznovanje tudi velik družbeni dogodek. Frančiškansko cerkev so sicer polnili predvsem dobri pridigarji in nekatere pobožnosti, zlasti pobožnost križevega pota.« (Ambrožič 2013, 117)

Takšno trditev je mogoče izreči za vsakega od samostanov manjših bratov na slovenskih tleh v 19. stoletju.

8. Sklep

Čeprav so imeli manjši bratje frančiškani v cerkvenih občestvih na Slovenskem ob začetku 19. stoletja ustaljeno mesto in večje število ustanov iz prejšnjega obdobja kakor druge redovne skupnosti, so se kljub temu morali prilagajati in iskati svoje lastne odgovore na nove izzive, ki so jih prinašali čas in spremembe v delovanju Cerkve. Veliko pozornosti in moči so namenjali odpravljanju posledic ukrepov političnih oblasti, ki so v odnosih do Cerkve in do izrazov praktičnega verskega življenja uveljavljale racionalistične in janzenistične ideje in so izhajale iz prejšnjega obdobja. Več moči so posvečali obnavljanju tradicionalnih oblik verskega življenja in cerkvenim združenjem in prevzemali pomembnejše mesto tako v župnijski pastoralni kakor pri skrbi za delovanje romarskih krajev. Skrbeli so za vzgojno-izobraževalno delo v osnovnih šolah in na gimnazijah ter imeli učilišče za pripravo učiteljev na teh šolah, to pa jim je zagotavljalo možnost, da so bistveno posegali v dogajanje v posameznih okoljih, kjer so bili njihovi samostani. Za izobraževanje duhovniških kandidatov so imeli svoje lastno bogoslovno semenišče. Čeprav je osrednje vodstvo Cerkve kazalo željo po večji centralizaciji, so redovne skupnosti ponovno ovrednotile pomen krajevnih skupnosti in svojega lastnega predstojnika, ki je prevzemal vedno večjo odgovornost za delovanje zaupanih mu bratov. V tem smislu so se v okviru krajevnih skupnosti kazale večje silnice po decentralizaciji. Ovrednoten je bil pomen eksemptnosti v odnosu do vsakokratnega predstojnika krajeвне Cerkve. Manjši bratje so v teku 19. stoletja na Slovenskem ponovno pokazali veliko mero sposobnosti za prilagajanje in moči za prenovu svojih lastnih vrst. S tem so potrdili mesto, ki so ga imeli v Cerkvi med Slovenci že predtem, in hkrati dodali nove značilnosti, ki so jim to mesto še bolj utrdile.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2013. Življenje in dejavnosti brežiških frančiškanov v 19. stoletju. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*, 89–121. Zbornik znanstvenih razprav. Krško: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Bahčič, Robert.** 2007. *Čudež, ki traja 800 let: Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Cevc, Emilijan, ur.** 1993. *500 let frančiškani v Kamniku*. Zbornik referatov zgodovinskega simpozija 1992. Kamnik: Kulturni center.
- Čebulj, Regalat.** 1922. *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani*. Ljubljana: Frančiškanska provinca Slovenije.
- Damiš, Henrik.** 1914. *Marija Pomagaj na Brezju*. Brezje: Cerkevno predstojništvo.
- Dolar, France M.** 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.
- Frank, Karl Suso.** 2010. *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: WBG.
- Furlan, Alfonz.** 1926. Češčenje sv. Frančiška Asiškega v Sloveniji. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 43 [Slavnostni izvod v spomin sedme stoletnice smrti sv. Frančiška], 26–27.
- Heric, Kalist.** 1894. Frančiškanska cerkev Matere Milosti v Mariboru. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 13, 33–35.
- Jedin, Hubert, ur.** 1993. *Handbuch der Kirchengeschichte* (ital. prevod). Zv. 8/1. Milano: Jaca Book.
- Kogoj, Jasna.** 1982. *Uršulinke na Slovenskem*. Izola: Uršulinski provincialat.
- Krajnc, Silvin, ur.** 2000. *Frančiškani v Ljubljani: Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- Landergott, Emerik.** 1904. Sv. Trojica v Slovenskih goricah. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 21, 29ss.
- Martina, Giacomo.** 1995. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*. Zv. 3. Brescia: Morcelliana.
- Ožinger, Anton.** 2000. Frančiškanski samostan v Ljubljani od preselitve 1784 do leta 1903. V: *Frančiškani v Ljubljani: Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*, 201–218. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- Papež, Viktor.** 1983. Anton Martin Slomšek – učitelj duhovnosti redovnikom. V: *Slomškov simpozij v Rimu*, 77–98. Rim: Mohorjeva družba.
- Pokorn, France.** 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji I. 1788*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
- Schmiedl, Joachim.** 2004. An Assessment of the Histories of Religious Communities in Germany. *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Century: Historiography, Research and Legal Position*, 71–81. Leuven: Leuven University Press.
- Slovenski biografski leksikon.** 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadruga gospodarska banka; Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Škofljanec, Jože.** 2000. Red manjših bratov (O.F.M) in provinca sv. Križa. V: *Frančiškani v Ljubljani. Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*, 9–79. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- , ur. 2013. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*. Krško-Ljubljana: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Špelič, Miran.** 2010. Visoko šolstvo v redu manjših bratov od ustanovitve vikarije – Province sv. Križa do ustanovitve Univerze v Ljubljani. V: *Teološki študij na Slovenskem*, 199–270. AES 32. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.
- Šuštar, Branko.** 1993. Prispevek frančiškanov h kamniškemu ljudskemu šolstvu. V: *500 let frančiškanov v Kamniku. Zbornik referatov zgodovinskega simpozija 1992*, 77–101. Kamnik: Kulturni center.
- , —, —. 2013. Prispevek frančiškanov k osnovnemu šolstvu v Brežicah. V: *S patri smo si bili dobri. Tri stoletja brežiških frančiškanov*, 321–352. Zbornik znanstvenih razprav. Krško: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Tominec, Angelik.** 1926–1930. Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 43–47.
- Tomšič, Bernardin.** 1981. Ljudski misijoni v naši provinci. *Poročila slovenske frančiškanske province sv. Križa*, 35, 162ss.
- Wolf, Adam.** 1871. *Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich: 1782–1790; ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Josef's II.* Dunaj: Wilhelm Braumüller.
- Zgodnja danica.** 1855–1856. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Krizostom Pogačar.
- Zschokke, Hermann.** 1894. *Die theologische Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich*. Dunaj: Wilhelm Braumüller.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 955—970

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-725(437.31):377(497.4Ljubljana)(091)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Simac>

Miha Šimac

»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)

»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)

Povzetek: V letih od 1885 do 1897 so v ljubljansko bogoslovje prihajali duhovniški kandidati s Češke in Moravske. Na Kranjskem je namreč duhovnikov primanjkovalo, na Češkem in Moravskem pa je v tem obdobju zanimanje za duhovne poklice cvetelo. Temu primerno so bila češka in moravska bogoslovna semenišča zapolnjena in mladi kandidati so si morali iskati mesta po drugih semeniščih v monarhiji. Tržaško-koprski škof Ivan Glavina (škof v letih 1882–1895) je tako dal pobudo ter povabil češke in moravske kandidate v Centralno goriško semenišče; odziv je bil velik in mnogi so pozneje uspešno delovali kot dušni pastirji v njegovi škofiji. Prošnje mladih čeških kandidatov pa so se znašle tudi v Ljubljani. Prispevek želi na podlagi arhivskega gradiva, časopisnih notic, pa tudi spominov na kratko orisati in osvetliti omenjeno obdobje prisotnosti »bratov Čehov«, ki so bili pozneje vpeti v življenje in skrb za dušni blagor ljudi, v ljubljanskem bogoslovju.

Ključne besede: Čehi, ljubljansko bogoslovje, duhovniški kandidati, študij, duhovniki, pastoral

Abstract: From 1885 to 1897, priesthood candidates from the Czech lands and Moravia enrolled at the Ljubljana seminary. There was a shortage of priests in Carniola, while in the Bohemia and Moravia the interest in the spiritual care was gradually increasing during that period. The Czech and Moravian seminaries were full, and the young candidates had to study at other seminaries in the Monarchy. The Bishop of the Diocese of Trieste-Koper (Capodistria) Ivan Glavina (1882–1895) presented the initiative and invited Czech and Moravian priesthood candidates to enrol at the central seminary in Gorizia. The response was overwhelming and many *candidates* to the *priesthood* successfully continued to work as priests in the diocese. The applications of young Czech and Moravian priesthood candidates were also sent to the Ljubljana seminary. On the basis of archival records and materials, newspaper notes and memoirs, the following paper briefly outlines and highlights the aforementioned period of the presence of the Czech and Moravian students at the Ljubljana seminary, who were later involved in the life and concern for the spiritual well-being of people.

Keywords: Czechs, Moravians, Ljubljana seminary, priesthood candidates, theological studies, priests, pastoral care

1. Uvodna beseda

Vezi med deželami sv. Vavla in deželami Notranje Avstrije so bile in so še predmet različnih raziskav – še posebej, ko je v ospredju vprašanje kulturnih povezav med češkimi in moravskimi deželami ter Kranjsko. Jonatan Vinkler (2006) je v svoji študiji *Posnemovalci, zavezniki in tekmeci* te kulturne stike, umeščene v 1. polovico 19. stoletja, prikazal, Borut Klabjan pa se je v monografiji *Češkoslovaška na Jadrano* poglobljeno lotil povezovanja med Čehi in Trstom (Klabjan 2007). Avtor je v navedenem delu izpostavil tudi vezi, ki so jih vzpostavljali duhovniki in pripadniki redovnih skupnosti. Pravzaprav bi prav slednje lahko uvrstili med prve, ki so davno pred univerzitetnimi študenti v kranjski svet prinašali poglede iz dežel sv. Vavla. Posamezniki so sodelovali tudi pri nastajanju nekaterih najdragocenejših rokopisov – če pomislimo npr. na stiške rokopise, kjer je svoj pečat pustil tudi češki menih Martin, ki je v prvi polovici 15. stoletja vanje zapisal »molitev pred pridigo antifono Salve Regina« (Ambrožič 2010, 226). Prav iz čeških dežel, natančneje iz Olomouca, je bil k jezuitom v Ljubljano za prvega rektorja poslan pater Henrik Vivarij; tudi njegov naslednik je prišel iz češke skupnosti. Navsezadnje je bil prav prihod pregnanih članov jezuitske skupnosti z Moravske tisti, ki so leto 1619 naredili za enega od mejnikov pri razvoju visokošolskega študija v Ljubljani. V *Letopisu ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove* za to leto namreč beremo:

»V juniju je zaradi izгона naših iz Moravske prišlo 15 novincev iz Brna s svojim magistrom p. Tomažem Lutringom in od starejših p. Martin Critaeus ter krojača Nikolaj Rudolphi in Janes Seel. /.../ Ko so bili pozneje novinci v novembru odposlani deloma v Italijo, deloma v Nemčijo, je na njihovo mesto prišlo osem starejših bratov, da bi tukaj študirali moralno teologijo pri profesorju p. Juriju Sturmju.« (Baraga 2003, 82)

Zdi se, da takšni stiki med duhovniki in redovniki, ki so na Kranjsko prihajali z Moravske in Češke, niso nikoli popolnoma zamrli. Najbrž zato ne preseneča ugotovitev, da se omembe posameznikov najde tudi v Pokornovem prvem letopisu. V njem je denimo omenil duhovnika Jožefa Heltzla, profesorja I. gimnazijskega razreda: »Bil je Čeh iz litomerske škofije, v mašnika posvečen v Ljubljani na veliko soboto dne 30. marca 1771 na titel javorniškega gospostva barona Zoisa« (Pokorn 1908, 11). Pokorn je med profesorji omenil tudi nekdanjega cistercijskega patra Viljema: »Doma je bil na Češkem: »Schwovenski« ter bil v mašnika posvečen dne 5. septembra leta 1773.« (11) Ti stiki torej niso bili redki in kot se zdi, so se posebej poglobljali zlasti v drugi polovici 19. stoletja.

Razlog za to je bilo tako zelo povečano zanimanje za duhovniški poklic med češkimi in moravskimi fanti, da so bila češka semenišča prenapolnjena in so preostali kandidati morali svoje mesto v bogoslovju iskati po drugih škofijah, tako tudi v deželah Notranje Avstrije.

Prispevek želi na podlagi časopisnih notic, spominskih zapisov in do sedaj pregledanega arhivskega gradiva vsaj nekoliko osvetliti obdobje, ko so se v Ljubljani izobraževali tudi duhovniški kandidati s Češke in Moravske.

2. Čehi v beli Ljubljani

»Bratje Čehi v beli Ljubljani« se je glasil naslov v *Slovincu* (11. 8. 1887), ko so poročali o slovesnem banketu v ljubljanski čitalnici ob njihovem obisku. Banket je bil prežet z različnimi slavnimi govori, v katerih ni manjkalo besed o sodelovanju dveh narodov ter poudarjanju skupnih verskih, kulturnih in ustvarjalnih vezi. Pri tem so se sklicevali tako na iste težave, ki jih tarejo, želje, ki jih imata oba naroda v habsburškem imperiju, kot seveda tudi na kulturne in zgodovinske vezi, ki so se stcale med njima. Že dan prej je isti časopis poročal o prihodu Čehov v Ljubljano ter ob tem posebej izpostavljal tudi vezi, ki so se med Slovenci in Čehi tkale skozi stoletja zgodovine. Med drugim so tako zapisali, »da je v XIII. veku po Koroškem gospodstvu v naši deželi postal češki kralj Otokar vladar naše dežele ter si postavil Čeha Ulrika Dürnholza za deželnega glavarja, ki je stanoval v naši beli Ljubljani, in sicer na nekdanjem sijajnem gradu ljubljanskem.« Od tega časa, kakor stoji v časopisu, ni ostalo nobenega vpliva »in zgodovinske znamenitosti za nas Slovence« (S, 9. 8. 1887).

Sámo mesto je ob tem obisku bratov z Vltave doživljalo pravo prebujenje; tega pa so ob srečanju s svojimi rojaki zanesljivo doživljali vsi tisti Čehi, ki jih je službeno (med temi npr. zlasti vojaki, uradniki, učitelji) ali življenjska pot pripeljala v glavno mesto dežele Kranjske. Kolikšno je bilo število Čehov in Moravanov, ki so dejansko živeli v Ljubljani? Vsaj okvirni odgovor na to vprašanje ponujajo podatki o popisu prebivalstva za leto 1880 in o občevalnem jeziku. Vlado Valenčič je na podlagi teh podatkov v pregledni tabeli navedel, da je bilo prebivalstvo po občevalnem jeziku, »ki je bil upoštevan le za avstrijske državljane«, razdeljeno na 7 jezikovnih skupin; med temi je bil češki jezik zastopan s 87 posamezniki (brez vojaštva); skupaj s predstavniki vojske pa je mesto štelo 26.284 prebivalcev – od tega je kot občevalni jezik 136 oseb navedlo češkega (Valenčič 1974, 295). Ti podatki so le približni; zanesljivo pa je, da bi se v letu obiska ta številka lahko povečala vsaj še za nekaj oseb, ki so takrat prebivale v ljubljanskem semenišču.

3. Semeniščniki z Moravske in Češke v Ljubljani

»Na Češkem in Moravskem je bilo v tistih časih vsako leto toliko abiturientov, da so si nekateri morali iskati kruha izven svoje domovine. Ker je pri nas manjkalo duhovnikov, jih je Missia rad jemal v bogoslovje« (Mlakar 1940, 226), je v spominih zapisal duhovnik in pisatelj Janko Mlakar (1874–1953). Ignacij Nadrah (1868–1951) pa je bil v memoarih še nekoliko podrobnejši: »L. 1888 in naslednja leta je bilo sprejetih nekaj Čehov v ljubljansko semenišče (Vondrašek, Filler, Železny in dr[ugi]), med njimi tudi Čekal« (Ambrožič 2010a, 71).

Borut Klabjan je v monografiji *Češkoslovaška na Jadranu* posebej omenil prisotnost večjega števila čeških duhovnikov v tržaško-koprski škofiji, in sicer že v času škofa Jerneja Legata (1846–1875), ko je tam delovalo 26 duhovnikov »po rodu s Češke, 12 pa jih je bilo v poreško-puljski škofiji« (Klabjan 2007, 193). Še več jih je prišlo, ko se je na Čehe obrnil škof Ivan Glavina, tržaško-koprski škof v letih 1882–

1895. V času bolezni je škof Glavina leta 1885 obiskal toplice v Karlovih Varih, kjer je navezal stike s češkimi škofi. V naslednjem letu je v časopisnih vrsticah javnost obvestil o pomanjkanju duhovnikov v Istri. Odziv na to je prišel v obliki večjega števila prošenj za vstop v Centralno goriško semenišče, kamor je potem dejansko prišlo večje število duhovniških kandidatov (193). So torej (še) po tem pozivu začeli češki in moravski kandidati prihajati tudi v Ljubljano ali pa so na vrata ljubljanskega semenišča trkali tudi že prej?

Prvi odgovor na omenjeno vprašanje je bilo mogoče pridobiti s pregledom vsakoletnih letopisov ljubljanske škofije, ki predstavljajo »svojevrsten vir za zgodovino ljubljanske (nad)škofije«, kakor jih je označil France M. Dolinar (1982, 231). Pri tem je bilo smiselno pregledati še letopise za leta pred že omenjenim obdobjem iz Nadrahovih spominov, pa tudi tiste, ki so izšli v letih pred natisnjenim vabilom škofa Glavine.

Leta 1880 je letopis ljubljanske škofije izšel v latinskem jeziku. Med študenti bogoslovci – teh je bilo takrat 37 – ni bilo iz čeških dežel nikogar (Catalogus cleri 1880, 93–94). V naslednjem letu je bilo študentov 41, a tudi med njimi iz čeških dežel zopet nikogar (1881, 93–94). Enako velja za leto 1882. Takrat je bil v prvem letniku kot tuj študent vpisan le Sebastian Elbert, rojen 23. januarja 1860 v Deidesheimu na Bavarskem. Kot »tujega« pa je mogoče šteti tudi Mihaela Bulovca, ki je bil sicer Tržačan (1882, 93–94). V letopisu iz leta 1883 je vpisanih 54 študentov, med njimi v prvem letniku iz čeških dežel še vedno ni nikogar (1883, 93–95). Enako število bogoslovcev je mogoče najti tudi v šematizmu za leto 1884, a čeških predstavnikov še vedno ni (1884, 93–94). V letopisu za leto 1885 je navedenih 51 bogoslovcev – zopet brez čeških predstavnikov (1885, 93–95). Do spremembe pride šele v letopisu za leto 1886, kjer so navedli, da je v semenišču 67 kandidatov. V prvem letniku je med 27 študenti mogoče najti tudi češke duhovniške kandidate (1886, 93–95).

Z gotovostjo je torej mogoče reči, da so prvi kandidati iz dežel sv. Vavclava prihajali v Ljubljano že v letu 1885, torej še pred vabilom škofa Glavine. Razlog za to je bil preprost in o tem je poročal tudi *Slovenec* (29. 8. 1885):

»(V bogoslovje) oglašja se pri nas od leta do leta manj osmošolcev. Letos prosilo je za sprejem trinajst kandidatov, od katerih jih le pet ljubljanski veliki gimnaziji pripada. Več veselja do duhovskega stanu imajo mladenči na Češkem, kjer jih je za sprejem v Budejoviško semenišče več nego sto prosilo. Ker nimajo za tolikanj kandidatov niti prostora niti sredstev, jih mnogo niso sprejeli. Nekteri tistih so se obrnili do našega knezoškofa za sprejem v ljubljansko bogoslovje.«

4. Prve prošnje

Dejansko so prošnje takrat res vložili predvsem kandidati iz škofije České Budějovice (nem. Budweis); tudi iz škofije Hradec Králové (nem. Königgrätz) sta bila dva prosilca, eden pa je prihajal iz brnske (Brünn) škofije (NŠAL, ŠAL V. Semenišče

1881–1890, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885). Ob prvih prošnjah za vstop v bogoslovje so kandidati prilagali potrebne dokumente in dokazila, tudi *Litterae testimoniae* domačih škofov za posameznika; pri priloženi dokumentaciji je bilo vodstvo posebej pozorno na ocene v spričevalu, in sicer zlasti iz filozofije in verouka. Semeniško vodstvo je v poročilu škofijskemu ordinariatu septembra tistega leta poročalo o vsakem kandidatu posebej. Med prvimi, ki so prosili za vstop v ljubljansko bogoslovje, je bil Frančišek Hiersche (Počátky, škofija Budweis), ki je maturiral v Neuhausu. Bil je moralno vzoren, pa tudi ocene iz verouka in filozofije so bile vzorne; tudi sicer je imel zelo dobre ocene in bil iz upoštevanja vredne družine. Prošnjo na ljubljansko semenišče je naslovil tudi Alojz Svoboda, doma iz škofije Königgratz. Obiskoval je češko gimnazijo; pri filozofiji je bil ocenjen »povoljno«. Svoboda je že prej poskusil vstopiti v dve semenišči, vendar ni uspel (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885). Poleg omenjenih dveh so tistega leta prošnje vložili še nekateri drugi; med njimi kandidati Marek (škofija Budweis), Mensinger (škofija Königgratz), Partl (Budweis), Kunstovný (Budweis), Lakmaier [sic!] (Budweis) in Bilik (škofija Brünn). Kot lahko razberemo iz poročila, vsem prosilcem niso mogli ugoditi, nekateri pa kljub sprejemu nato niso želeli vstopiti sami. Očitno so si, kakor je zapisano, premislili in izbrali drugo življenjsko pot: »Alois Svoboda und Josef Mantura haben dagegen ihren Entlassung sich dem geistlichen Stande zu widmen, aufgegeben« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, An die hochw. Direktion des fb. Klerikalseminar in Laibach, 3. 10. 1885). Svoboda in Mantura sta si torej drugačno življenjsko pot izbrala sama, druga dva kandidata za vstop, Kunstovnega in Pártla, pa je zavrnilo vodstvo semenišča (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Höchswürdigtes fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885). Tudi še v naslednjih akademskih letih so marsikatega prosilca iz različnih razlogov zavrnil ali pa si je premislil sam.

5. Sprejeti bogoslovci v luči šematizmov

O tistih, ki so bili v ljubljansko semenišče sprejeti, je večkrat poročalo slovensko časopisje. Že 9. oktobra 1885 je *Slovenski narod* med drugim objavil naslednjo vest: »(V Ljubljansko semenišče) v prvo leto ustopilo je letos 27 bogoslovcev, mej njimi 6 Čehov. Na Češkem so semenišča prenapolnjena in abiturijenti iščejo po drugih kronovinah prostora. Tako so tudi v Gradci več Čehov v bogoslovje vsprejeli« (SN, 9. 10. 1885). Zanimivo je, da časopisje v tem primeru navaja šest čeških kandidatov; v letopisu škofije jih najdemo omenjenih le 5: Vojteh (Adalbert) Havliček, Frančišek Hiersche, Franc Lakmaier, Jožef Mensinger, Alojzij Železný (Catalogus cleri 1886, 95). Prvi prihod čeških bogoslovcev v deželno glavno mesto ob Ljubljani pa, kot se zdi, ni bil povsod sprejet z navdušenjem. Iz časopisne notice lahko razberemo, da so v letu 1886 »nergaški glasovi« v enem od tedenskih listov glasno nastopili proti Čehom v ljubljanskem bogoslovju. Komentator tega dogajanja je v prispevku v *Slovincu* navedel, da je veliko število čeških abiturientov pro-

silo za sprejem v druga semenišča: »V Gorico jih je doslej 25 prosilo, v nemški Gradec jih prosi šestdeset, tako primeroma tudi v Maribor, v Celovec in na Dunaj več, kakor jih sprejeti morejo. – Kaj bo po tem takim pa neki prestrašen tedenski listič rekel, ki že čez to nergá, da Ljubljansko semenišče v spolnitev potrebnega števila kakih pet ali šest kandidatov iz Češkega [sic!] sprejmé, zlasti še kterega, ki je maturo izvršil z odliko? Pa naj reče, kar mu drago« (S, 20. 8. 1886). Posamezni nezadovoljni glasovi sicer na nove prihode čeških kandidatov niso vplivali, saj so se ti s prošnjami za vstop v ljubljansko bogoslovje oglašali še naprej. V akademskem letu 1886/1887 je v glavnem mestu dežele Kranjske študiralo 77 bogoslovcev. V prvem letniku je bilo takrat 25 duhovniških kandidatov, od tega kar osem Čehov iz škofije Budweis (Catalogus cleri 1887, 99–101). Že v naslednjem letu je bilo v semenišču kar 80 bogoslovcev, ob tem pa je bilo še 9 študentov, ki so študirali drugod: Janez Koren in Frančišek Ušeničnik sta denimo takrat študirala v Rimu. Prvi letnik ljubljanskega bogoslovja je tudi takrat obiskovalo 25 študentov, med temi pa je bil tokrat iz dežele sv. Vavla le en kandidat: Vencelj Filler (1888, 114–118). V akademskem letu 1888/1889 je bilo število bogoslovcev enako kot leto prej; od tega pa tokrat v prvem letniku le 10 študentov in med njimi nobenega Čeha. Je pa zato v tem letu posebej izpostavljena notica o bogoslovcu Havličku, saj je bil takrat valetudinarij (1889, 130–136). Tudi v prihodnjih dveh akademskih letih (1889/1890 in 1890/1891) Čehov v prvem letniku ni bilo. Njihovi predstavniki se znova pojavijo v akademskem letu 1891/1892. Tega leta je prvič prestopilo prag ljubljanskega bogoslovja 17 kandidatov, med njimi tudi Franc Saleški Finžgar. V njegovem letniku sta se po letih »suše« znašla tudi dva kandidata iz čeških dežel: Viljem (Guilielmus) Paulus, doma iz Neuhausa na Češkem, in Karel Boromejski Volenec, doma iz vasi Kluky (1892, 131–135). Tudi v naslednjem letu so se v ljubljanskem bogoslovju med 21 prvoletniki znašli trije Čehi, ki so bili sošolci poznejšega škopskega škofa in božjega služabnika Janeza Gnidovca (1873–1939) (1893, 150–154). Zadnji »val« čeških kandidatov predstavljajo štirje prosilci: Anton Dráb, Vojteh Hybašek, Alojzij Janovský in Frančišek Šima. Vsi ti so bili v ljubljansko bogoslovje sprejeti v akademskem letu 1893/1894. Takrat je bilo v prvem letniku 22 bogoslovcev, med katerimi sta bila tudi poznejši pisatelj Janko Mlakar in vidni politik Evgen Lampe (1874–1918) (1894, 151–155). Za njimi v ljubljanskem bogoslovju do konca 19. stoletja ni študiral noben kandidat s Češke ali Moravske več.

6. Okvirna tabela vseh slušateljev s Češke in Moravske

Letopisi ljubljanske škofije so pri sestavljanju seznama vseh študentov, ki so v ljubljanskem bogoslovju študirali vsaj kratek, prispevali le nekaj temeljnih informacij. Nekaj več podatkov, četudi ne vseh, pa razkrivajo katalogi slušateljev. Na podlagi pregledanega arhivskega gradiva, časopisja in letopisov je bilo mogoče sestaviti naslednjo okvirno tabelo.¹

¹ Za pomoč pri lociranju navedenih rojstnih krajev in navedbo današnjih imen se zahvaljujem zgodovinarju Klemenu Lužarju.

Ime in priimek	Rojstni datum	Rojstni kraj	Škofija (v nem. zapisu imena)	Poklic očeta	Ordiniran
Havliček Adalbert	15. 4. 1866	Weißhurka (češ. Hůrka Bílá), Böhmen	Budweis	zemljiški posestnik (<i>Grundbesitzer</i>)	
Hiersche Franciscus	14. 12. 1866	Potschatek (češ. Počátek/Počátky), Böhmen	Budweis	doktor prava	1889
Lakmayer (Lakmaier) Franciscus	24. 7. 1863	Hosín (češ. Hosín) Böhmen	Budweis	učitelj (<i>Schullehrer</i>)	1888
Mensinger Joseph	25. 7. 1864	Elbeteinitz (češ. Týnec nad Labem), Böhmen	Königgrätz	meščan (<i>Burger</i>)	1889
Železny Aloysius	16. 4. 1867	Zdikau (češ. Zdíkov), Böhmen	Budweis	posestnik mlina (<i>Mühlbesitzer</i>)	1889
Čekal Ferdinand	26. 1. 1866	Wobratín (češ. Obrataň), Böhmen	Budweis	kmet	1889
Dvůrak Josephus	28. 2. 1867	Klokot (češ. Klokoty), Böhmen	Budweis		
Kosobud Eduard	12. 3. 1867	Tabor (češ. Tábor), Böhmen	Budweis	pekovski mojster	1890
Martan Wencesl.	27. 6. 1866	Wodnian (češ. Vodňany), Böhmen	Budweis	upokojeni davkar (<i>Steuereinnehmer</i>)	
Rehoř Joannes	30. 3. 1862	Pisek (češ. Písek), Böhmen	Budweis		
Soukup Joannes Nep.	11. 5. 1867	Wondrichow (češ. Ondřichov), Böhmen	Budweis	<i>manželsky</i> – poročen	1890
Vondrášek Thomas	19. 10. 1866	Protiwin (češ. Protivín), Böhmen	Budweis		
Vondrášek Wencesl.	13. 9. 1865	Burgholz (češ. Purkarec), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Rolnik</i>)	1890
Filler Wencesl.	17. 7. 1866	Bechlin (češ. Bechlín), Böhmen	Prag	zemljiški posestnik (<i>Grundbesitzer</i>)	1891
Paulus Guilielmus	20. 5. 1872	Neuhaus (češ. Jindřichův Hradec), Böhmen	Budweis	kmet	1895
Volenc Carolus Borom.	6. 5. 1871	Kluk (češ. Kluky), Böhmen (?)	Königgrätz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Burjánek Adalbertus	22. 4. 1869	Strenitz (češ. Strenice), Böhmen	Leitmeritz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Fiála Carolus Mag.	11. 1. 1871	Pribram (češ. Příbram), Böhmen	Prag	mlinar (<i>Molendarius</i>)	
Hubálek Adolphus	9. 10. 1871	Lukawice (češ. Lukavice), Böhmen	Königgrätz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Dráb Anton Pat.	13. 6. 1873	Datschitz (češ. Dačice), Mähren	Brünn	kmet (<i>Agricola</i>)	
Hybášek Adalbertus	27. 3. 1871	Rosenau (češ. Růžená), Mähren	Brünn	učitelj (<i>Ludi magister</i>)	1897
Janovsky Aloysius	7. 8. 1871	Malschitz (češ. Malšice), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Agricola</i>)	
Šima Franciscus	24. 1. 1874	Radomilitz (češ. Radomilice), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Agricola</i>)	

Tabela 2: Okvirni seznam študentov s Česke in Moravske v ljubljanskem bogoslovju v letih 1885–1897 (NŠAL 32, Bogoslovno semenišče v Ljubljani, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897).

Iz tabele je mogoče razbrati, da je bil med Čehi in Moravani v ljubljanskem bogoslovju v največji meri zastopan letnik 1866 s šestimi predstavniki; sledijo jim fantje letnika 1871 (5) in tisti, ki so bili letnik 1867 (4). Vsi ostali so prispevali po enega kandidata (z izjemo letnika 1868, ki svojega predstavnika ni imel). Najstarejši kandidat Janez Rehož je bil letnik 1862, najmlajši pa Franc Šima, ki je bil rojen v prvem mesecu leta 1874.

7. Socialno poreklo

Omenjeni letniki rojstev nekako kar sami postavljajo tudi vprašanje, iz kakšnih družin so ti kandidati izhajali. Katalogi slušateljev podajajo le nepopoln odgovor, saj jih niso vedno izpolnjevali v celoti – tako so v formularju rubriki o imenu in poklicu očeta marsikdaj kar izpustili. To predstavlja težavo predvsem pri tistih kandidatih, ki so morda že v naslednjem semestru ljubljansko bogoslovje zapustili in odšli drugam. Res je, da bi iskane podatke morda lahko odkrili v prošnjah, ki so jih kandidati naslavljali na semeniško vodstvo pred sprejemom, vendar tudi pri tem gradivu, kolikor ga je bilo mogoče v danem času pregledati, vse prošnje niso popolne. Kljub temu pa zbrani podatki nekaj malega o socialnem poreklu čeških in moravskih bogoslovcev vendarle odstirajo. Matjaž Ambrožič je v razpravi o študentih podal vzorčno analizo za absolvente teologije v prvih treh desetletjih 19. stoletja: »Ni potrebno ugibati, da jih je bila velika večina, skoraj dve tretjini, kmečkega porekla, nato so sledili sinovi različnih obrtnikov, rudarjev (Idrija), meščanov in uradnikov. Izredno malo duhovnih poklicev so dale družine uradnikov, zdravnikov in veleposestnikov – plemstva« (Ambrožič 2010b, 411). Ob koncu istega stoletja je bilo, če sodimo le po podatkih za češke in moravske bogoslovce, stanje deloma precej podobno. Od naštetih 23 je osem kandidatov navedlo, da je njihov oče kmet (*Agricola/Rolnik*); dva sta pri očetu navedla, da je zemljiški posestnik, eden je bil pekovski mojster, eden je bil mlinar, eden posestnik mlina (*Mühlbesitzer*); eden meščan (*Burger*); dva sta bila učitelja, pri enem pa lahko preberemo le zakonski stan »poročen« (*manželsky*); eden je bil upokojeni davkar in le eden doktor prava (NŠAL 32, Bogoslovno semenišče v Ljubljani, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897). Pri ostalih za zdaj podatkov žal nimamo oziroma ti v gradivu, pregledanem do sedaj, (še) niso bili najdeni. Iz zapisanega lahko razberemo, da je pretežni del kandidatov sicer izhajal iz kmečkih družin, da pa so duhovniški kandidati izhajali tudi iz premožnejših (predvsem uradniških) družin, torej iz srednjega sloja. Med obravnavanimi kandidati pa ni zaslediti nobenega iz plemiških vrst.

8. Poizvedbe o čeških kandidatih

Navedeni podatki o posameznem kandidatu postrežejo le z drobcu informacij, semeniško vodstvo pa je, kakor kaže, o njih želelo vedeti precej več. V ta namen so

se obračali tako na škofo kot tudi na posamezne duhovnike na Češkem in od njih o posameznih kandidatih prejemale dodatne podatke. Takšna poizvedba je bila opravljena tudi pri Ferdinandu Čekalu. V odgovoru s Češke je bilo zapisano, da je Čekal »Ein sehr begabter Junge«, odličen dijak in moralnega duha, o katerem ne morejo povedati ničesar slabega (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Reverendissime). Podobno so se pozanimali tudi o nekaterih drugih, npr. o Vojtehu Hybašku in Antonu Drábu. Pri tem je zanimivo, da so se na gimnazijsko vodstvo gimnazije, ki sta jo oba obiskovala, obrnili v njuni domači škofigi. S škofijskega ordinariata so za Hybaška med drugim sporočili notico z gimnazije, kjer so izrecno izpostavili 16 ur zapora, s katerim je bil Hybašek kot osmošolec kaznovan zaradi enkratnega obiska gostišča v bližini šole. Sicer pa je bila ocena o njem »razveseljujoča« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, N° 7663). Tudi na podlagi takšnihotic je vodstvo torej vedelo, s kom ima opraviti in kaj lahko od kandidatov pričakuje pri samem študiju – pri katerem jim niti jezik ne bi smel predstavljati večje ovire.

9. Študij in jezikovne ovire

Takratni študijski program, ki je veljal v študijskih letih od 1857/58 do 1918/19, je vseboval naslednja predavanja: v prvem letniku osnovno bogoslovje, fundamentalno teologijo, filozofijo (Tomaž Akvinski), splošno biblično hermenevtiko, hebrejščino, uvod in eksegezo Stare zaveze ter biblično arheologijo (ukinjeno 1893) in poseben uvod v svete knjige Nove zaveze (poleg obveznih predmetov je bilo mogoče poslušati tudi izredne: sirsko, kaldejsko in arabsko slovnico); v drugem letniku dogmatiko, eksegezo evangelijev, eksegezo in uvod v Novo zavezo ter cerkvene umetnosti; v tretjem letniku so študentom predavali profesorji moralne teologije, cerkvene zgodovine in cerkvene umetnosti; v četrtem letniku pa profesorji pastoralne teologije, cerkvenega prava, katehetike, pedagogike (Ambrožič 2010b, 439–442).

Predavanja so bila v jeziku Cerkve – latinščini. Janko Mlakar je o tem v spominih zapisal:

»Učni jezik je bil splošno latinski. Čeprav smo se ga učili osem let, je trajalo precej časa, da smo se ga navadili. Seveda na gimnaziji smo samo prevajali, tu smo pa morali govoriti. Pri drugih profesorjih je še nekako šlo, ker niso gledali na slovnico, pri dr. Lampetu pa ne. Ta je namreč predaval v prav klasični latinščini. /.../ Dr. Lampe je tako hitro govoril, da smo ga prav malo razumeli. Povedali smo to ravnatelju, pa ni nič pomagalo. Profesor nam je v lepi slovenščini pojasnil, da mora latinski predavati, ker ta jezik vsi razumemo, Slovenci, Nemci in Čehi, ter se je trdovratno držal učnega jezika« (Mlakar 1940, 209–210).

Tudi Ignacij Nadrah se je v svojih zapisih pritoževal nad Lampetom in njegovim načinom poučevanja, češ da s takšnimi predavanji »ni mogel biti nihče prav zado-

voljen«. A Nadrah je bil razmeroma neprizanesljiv do vseh profesorjev, ki so takrat poučevali: »Naši profesorji niso bili najboljši. Kako vse drugače bi bilo z našo bogoslovno izobrazbo, če bi bili vsi naši profesorji možje na svojem mestu. To je zelo velik greh cerkvenih predstojnikov, da ne poskrbe za dobre profesorje že – in radice« (Ambrožič 2010a, 133).

Nad tem so se gotovo lahko pritoževali tudi češki kandidati, ki pa so se v bogoslovju morali spopasti še z drugo obvezo: slovenskim jezikom. Tega so se morali priučiti v dveh letih, kot so od njih zahtevali že ob samem sprejemu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Höchwürdiges fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885). V veliki meri je večini od njih to zelo dobro uspelo. Janez Evangelist Krek, ki je bil v času, ko so v semenišču prihajali prvi češki kandidati, študent 2. letnika, je imel dovolj priložnosti spremljati njihov napredek vse do konca svojega študija. V pismu prijatelju iz februarja 1888 je nekaj besed zapisal tudi o čeških bogoslovcih: »Čehi tretjega leta so se že prav dobro naučili slovenski – Hiersche in Lakmayer sta nastopila pri govorniških vajah z jako dobrim uspehom« (Dolenec 1923, 62).

Zahteva o priučitvi slovenskega jezika je veljala za vse češke kandidate, tako tudi Mlakarjeve sošolce, ki jih je pri izvajanju te zahteve lahko od blizu opazoval. Nekaterim med njimi je slovenski jezik delal nekaj težav; posledično so marsikdaj – čisto nehote – poskrbeli tudi za dobro mero smeha in veselja med bogoslovci. V svojih spominih navaja več drobnih prigod; naj navedemo le tisto, ki jo je zakuhal nekoliko starejši Čeh Burjanek, zaveden in navdušen narodnjak. Zaradi tega so ga kolegi večkrat dražili in nalašč zabavljali nad Čehi: »»Kaj se boš ustil,« mu jo je zabrusil pri neki taki priliki Oswald, 'saj se na vas vidi, kakšni ste Čehi!' 'Moraš to upoštevati, da pridejo k vam samo slabi, kar je pa dobrih, ostanejo doma.' Ves kapitelj se je tej »samohvali« glasno smejal« (Mlakar 1940, 226–227). O semeniščniku Janovskem pa je Mlakar zapisal, da je slovensko govoril slabo, »ker je bil Čeh«, da pa je jezik govoril v »najčistejši elščini« (185). Zdi pa se, da bi bilo pri tem treba upoštevati še nekaj – da fant preprosto ni imel dovolj časa, da bi se jezika zares naučil, saj je semenišče zapustil dokaj kmalu.

10. Odhodi semeniščnikov

Odhodi iz semenišča niso bili nobena posebnost, razlogi pa so bili seveda različni: od bolezni, ljubezni pa vse do tega, da so si kandidati med študijem premislili in izbrali drugo pot ali pa ugotovili, da je študij teologije za njih morda pretežak. Jano Mlakar je zapisal, da je med mladimi ljubljanskimi akademiki obstajalo prepričanje, da s študijem teologije lahko opravi vsak – toda še zdaleč ni bilo tako! Teološki študij je bil dovolj zahteven, v hiši pa je med bogoslovci veljalo tudi pravilo, da je moral vsak »v določenem času 'zdelati'«, v nasprotnem primeru se je moral od teologije posloviti, pa če je to želel ali ne: »Le komur niso hoteli prepričati vstopa v kako drugo semenišče, so mu dali iz usmiljenja 'sufix'« (Mlakar 1940, 209).

Tudi med češkimi kandidati nekaterim ni šlo in so zaradi neopravljenih izpitov morali ljubljansko bogoslovje zapustiti. Med takšnimi je bil tudi Jan Rehoř, o katerem je semeniško vodstvo obvestilo škofijski ordinariat in zapisalo, da kot alumen 1. letnika v drugem semestru v dveh poskusih izpita ni opravil, zaradi česar je potem ljubljansko bogoslovje zapustil (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 204, Laibach 1. August 1887). Nekateri so odšli tudi zaradi bolezni in se pozneje niso več vrnili. Tak je bil primer Vencija Martana, študenta 3. letnika, ki se je ob koncu akademskega leta 1889 zaradi bolezni vrnil domov (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 166, Laibach am 21. August 1889).

O nekoliko drugačnih razlogih za odhod svojega sošolca Drába pa je pisal Janko Mlakar v svojih spominih. Dráb je moral oditi, »ker je bil len in omejen. Najljubše njegovo delo je bilo, da je lepil škatlice in si delal umetne kodre. Prvi semester je še nekako zlezel, na koncu leta mu je pa ravnatelj dobrohotno, pa odločno svetoval, naj si izbere kak drug stan, ki se bolj sklada s fabriciranjem kodrov kakor teologija. Dejal sem, da je bil omejen; pa je bil res. Nekoč ga je dr. Lampe vprašal fundamentalko. Ker ni niti ust odprl, mu je profesor v najčistejši latinščini dejal, naj rajši izstopi, če nima ne veselja ne poklica za duhovski stan. Fant je pa mislil, da mu hoče pomagati na postavljeno vprašanje, zato mu je ves čas pritrjeval, pridno kimal in gonil svoj 'ita, ita'.« Mi smo z največjo težavo zadrževali smeh. Naposled ga je Oblak, ki je sedel za njim, dregnil v hrbet in kar na glas rekel: »Tepec, ali ne razumeš, da te zmerja?« (Mlakar 1940, 209)

Pri Mlakarjevih besedah je morda vendarle na mestu nekaj zadržanosti. Na to opozarja tudi dejstvo, da je Dráb iz ljubljanskega semenišča sicer zares odšel, v dokumentih pa se najde zapis, da je bil potem sprejet v semenišče v Brnu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Laibach am 9. August 1895). *Almanach des katholischen Klerus Oesterreichs und Ungarns* iz leta 1912 (146) celo navaja nekega duhovnika Antona Drába, ki je deloval v vikariatu Moldautein v škofiji Budweis. Za zdaj pa (še) ni mogoče z gotovostjo potrditi, ali gre prav za Mlakarjevega sošolca. Če se izkaže, da je tako, bi to Mlakarjev spominski zapis postavilo v precej drugačno luč.

Dráb seveda ni bil edini iz generacije, ki je odšel, saj so se bili nekateri prisiljeni vrniti v domača semenišča oziroma iskati mesta drugod. Tako sta odšla tudi Burjanek, ki je bil sprejet v semenišče v Litomericah, in Janovski, ki je bil najbrž sprejet v Budweisu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Laibach am 9. August 1895).

K odhodom iz ljubljanskega bogoslovja pa je na svoj način pripomogel tudi potres, ki je leta 1895 prizadel glavno mesto Kranjske in povzročil ogromno škode. Bogoslovci so bili takrat zaradi razmer v mestu in poškodovane stavbe predčasno poslani domov, kjer so čakali na nadaljnja navodila semeniškega vodstva. Časopisna notica v *Slovincu* s 17. septembra 1895 je obveščala vse bogoslovce, da so vsa popravila v semenišču dokončana: »Bogoslovne šole se torej brez ovire prično 1. oktobra. Zglaševati se je dan poprej« (S, 17. 9. 1895). Toda ob prihodu so slovenski kolegi opazili, da čeških bogoslovcev ni: »Ko smo prvi dan preštevali naše

vrste, smo videli, da so zmanjkali vsi češki tovariši razen Hybaška.« Semeniški vodja dr. Ivan (Janez) Kulovic naj za razliko od knezoškofa Missie češkim bogoslovcem ne bi bil preveč naklonjen: »Zato je porabil prvo priliko, da se jih je znebil. Ker je bilo nekaj sob nerabnih, je pisal češkim bogoslovcem, da zanje nima prostora, obenem pa prosil njihove škofe, da jih sprejmejo v svoje semenišče. Na našega Vojteha je pa popolnoma pozabil. Spomnil se je šele takrat, ko se mu je prišel javit. Mislim pa, da jima ni bilo žal. Vojtehu ne, da je ostal pri nas, ravnatelju pa, da mu je pozabil pisati.« (Mlakar 1940, 226)

11. Smrtni primeri

Če so nekateri odšli zaradi ravnanja vodstva, sprejema v domače semenišče ali izbire druge poti, pa so bili med njimi tudi takšni, ki so v času študija umrli. Že takoj v letu 1887 je umrl študent 1. letnika Jožef Dvůrak – 31. marca 1887 doma na Češkem zaradi pljučne tuberkuloze (*Lungentuberkulose*) (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 69, Laibach am 31. März 1887).

Druga smrtna žrtev je bil Vojteh (Adalbert) Havliček. V ljubljansko bogoslovje je vstopil s prvo skupino Čehov in Moravanov v akademskem letu 1885/1886. Pozneje je Havliček, kakor se zdi, dolgo bolehal. Janez Evangelist Krek je o njem leta 1888 zapisal: »Havliček je doma; piše, da mu je bolje; Bog daj, da bi ostal« (Debevec 1923, 62). Zato je bil tudi v letopisu ljubljanske škofije iz leta 1889 zapisan kot valetudinarij (Catalogus cleri 1889, 130–136). Zdelo se je, da mu bo vendarle uspelo doseči življenjski sen – postati duhovnik. Vrnil se je v ljubljansko semenišče in nadaljeval s študijem, a bolezen ni dolgo mirovala in 9. maja 1890, dober mesec dni pred mašniškim posvečenjem, je umrl za tuberkulozo (*Lungensucht*) (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 60, Laibach am 10. Mai 1890). Tako mu je smrt preprečila uresničitev želje, da bi pristopil k oltarju.

12. Nove maše

Tisti, ki so v ljubljanskem semenišču ostali in se poglobili v študij, so takšno željo – mašniško posvečenje – z obilo truda tudi izpolnili. Med Čehi in Moravani jih je bilo največ posvečenih v letu 1889 (štirje); leta 1890 trije; v letih 1888, 1891, 1895 in 1897 pa po en predstavnik. Skupno je torej duhovniški stan doseglo 11 od 23 bogoslovcev s Češke in Moravske, ki so se v obravnavanem času znašli v ljubljanskem bogoslovju.

V teh letih je bilo o njih kar nekaj govora tudi v časopisju: kje vse in kdaj bodo nove maše potekale. Leta 1888 je mašniško posvečenje prejel Lakmayer, ki je daroval novo mašo 5. avgusta v Stepanovicah na Češkem (S, 12. 7. 1888). Temu zgledu so pozneje želeli slediti tudi drugi; vsem pa to ni bilo dano in so novo mašo darovali v kateri od ljubljanskih cerkva ali župnij. Leta 1890 je tako novo mašo 29. julija že ob 6. uri zjutraj daroval novomašnik Edvard Kosobud; isto poletje je Vaclav

Vondrašek je 3. avgusta maševal doma v Purkarcu na Češkem (S, 8. 7. 1890). Že leto prej se je s takšnim vprašanjem – kje darovati prvo mašno daritev – srečal tudi Franc Hiersche. Časopis *Slovenec* je 8. avgusta 1889 poročal, da si je izbral Horjul in še dodal, da se je s krajem in ljudmi, posebej pa z gospodom župnikom, seznanil že kot bogoslovec. Takrat je večkrat prihajal pomagat župniku »pri raznih cerkvenih opravilih. Priljubil se je g. župniku in ljudem, zatoorej so ga naprosili g. župnik in farani, da bi v Horjulu imel svojo novo mašo.« Tja so seveda prišli njegovi domači »iz daljne češke dežele«, pridigal pa mu je semeniški direktor in protonotar dr. Kulavíc sam (S, 8. 8. 1889). Podobno so se znašli tudi drugi, ki niso odpotovali domov in so tako prve daritve opravljali po župnijah ljubljanske škofije. Med temi je bil tudi Viljem Paulus, ki je pel novo mašo 28. julija 1895 v ljubljanski trnovski cerkvi (ZD, 12. 7. 1895, 228).

13. Češki duhovniki v šematizmu za l. 1898 in v Letopisu 2000

Po mašniškem posvečenju in novih mašah so mladi duhovniki čakali na prve namestitvene dekrete, s katerimi so bili poslani v pastoralo na različna mesta v ljubljanski škofiji. Škofijski letopis iz leta 1898 (*Catalogus cleri 1898*) podaja naslednjo sliko, kje vse so ti duhovniki delovali: Ferdinand Čekal je bil takrat vpisan v šematizem kot dušni pastir in župnik v Studencu; ob tem je bil za tisti okraj še šolski inšpektor in šolski svetovalec (*Catalogus cleri 1898*, 73).

Venčeslav (Wenceslaus) Filler, ki je mašniško posvečenje prejel 23. julija 1891, je v letopisu predstavljen kot kaplan v Šentrupertu v dekaniji Trebnje (*Catalogus cleri 1898*, 130).

V ljubljanski dekaniji je kot župnik v Sori (Zayer) deloval gospod Frančišek Sal. Hiersche (*Catalogus cleri 1898*, 36; 202).

Edvard Kosobud je po mašniškem posvečenju 19. julija 1890 ostal v ljubljanski škofiji. Šematizem ga takrat navaja kot kaplana v Cerkljah, v kranjski dekaniji (*Catalogus cleri 1898*, 61; 205). Frančišek Lakmayer (Lakmaier) je bil župnik v Grahovem, v cerkniški dekaniji (40; 206). Jožef Mensinger je bil kaplan na Mirni (129; 207), Viljem (Giulielmus) Paulus pa je bil zapisan v šematizmu kot kaplan v Dolah, kjer je župnikoval Ignacij Šalehar (1898, 75; 209).

V šematizmu je v imenskem kazalu mogoče zaslediti tudi Bernarda Polaka z Moravske – Schönstein. Rojen je bil 12. junija 1853. V mašnika je bil posvečen 28. julija 1878 in bil leta 1898 nastavljen za rektorja križniške cerkve B. M. V. Takrat je bil subprior ljubljanskega konventa križniškega reda (*Catalogus cleri 1898*, 28; 210).

Janez Soukup je v letopisu za leto 1898 omenjen kot župnik pri cerkvi svete Magdalene v župniji Gora v idrijskem dekanatu (*Catalogus cleri 1898*, 50; 212).

Viljem (Guilielmus) Vesel, ki je bil posvečen 17. avgusta 1867, je bil član križniškega reda. Tako ga leta 1898 najdemo v ljubljanski škofiji, kjer je kot upokojeni župnik vikar in šolski inšpektor živel v Črnomlju. Zaznamek križa pri njegovem zapisu v šematizmu nakazuje, da je očitno tega leta tudi umrl (*Catalogus cleri 1898*;

118; 214). Venčeslav Vondrašek, doma iz Purkarca na Češkem, je tudi ostal v ljubljanski škofiji. Študij je dokončal v Ljubljani in bil posvečen 19. julija 1890. Osem let pozneje je opravljal službo kaplana v Šentjerneju v leskovškem dekanatu (69; 214). Alojzij Železný, zadnji predstavnik Čehov in Moravanov v tem letopisu, je bil posvečen v mašnika 17. avgusta 1889, v šematizmu iz leta 1898 pa je predstavljen kot kaplan v župniji Št. Jurij pri Kranju (, 62; 215). Poleg njih je v letopisu mogoče zaslediti še nekatere druge redovnike in redovnice, ki so prihajali iz čeških dežel ali Moravske.

14. Letopis 2000

Podobno bi lahko na podlagi letopisov in službenih tabel natančno spremljali službena mesta vsakega od omenjenih mašnikov iz dežel sv. Vavclava, ki so ostali na naših tleh še po razpadu habsburške monarhije, kar izpričuje tudi *Letopis Cerkve na Slovenskem iz leta 2000*. Po podatkih iz tega letopisa, natančneje iz tam objavljenega nekrologa za ljubljansko nadškofijo, je v ljubljanski škofiji od leta 1901 naprej umrlo 10 duhovnikov s koreninami na Češkem ali Moravskem. Skromen pregled predstavlja naslednje, večinoma že znane in omenjene osebe: že leta 1910 je umrl Viljem Paulus, župni upravitelj župnije Izlake v pokoju; leta 1918 je umrl Josef Mensinger, ki je bil deset let prej beneficiat na Razdrtem; leta 1924 je umrl Janez Soukup, župnik pri Stari Oselici; leta 1927 je v Ljubljani kot kanonik umrl dr. Ferdinand Čekal; istega leta je preminil tudi mladi duhovnik Michael Herman, kaplan v Stari Cerkvi pri Kočevju. V letu 1937 je na Jezerskem umrl tamkajšnji župnik Janez Drunecký; v letu 1947 je umrl prof. glasbe v Zavodu svetega Stanislava Vojteh Hybašek (*Letopis 2000*, 413–450); leta 1946 Franc Serafin Lakmayer (tudi Lakmaier), upokojeni preddvorski župnik, ki je s svojo knjigo *Umno čebelarstvo* pustil pomembno sled v razvoju čebelarstva (Zaletel 1988, 10–11); leta 1954 je umrl Frančišek Hiersche in v letu 1960 še zadnji živeči predstavnik generacije Čehov, ki so se šolali v Ljubljani, Alojzij Železný (*Letopis 2000*, 413–450).

Na tem seznamu najdemo tudi dve neznani, z ljubljanskim semeniščem v resnici nepovezani osebi: Drunecký in Herman. Drunecký se je šolal v celovškem bogoslovju in pozneje dolgo časa deloval v tamkajšnji škofiji. Leta 1920 je kot begunec prišel na Bled, od tam pa je odšel najprej v Begunje, kjer je »dve leti brezplačno opravljal kaplansko službo. Leta 1923 je prišel na Jezersko, kjer je bil najprej župni upravitelj, nato do leta 1931 župnik.« Umrli je 23. junija 1937 (S, 24. 6. 1937, 3).

Mladi in prezgodaj umrli kaplan Michael Herman je bil rojen leta 1900 na Češkem in je študiral bogoslovje v Litomericah, kjer je 11. novembra 1923 prejel mašniško posvečenje. Po posvečenju je prišel v ljubljansko škofijo, kjer je bil štiri leta kaplan v Stari Cerkvi, kakor je ob njegovi prezgodnji smrti leta 1927 poročal *Slovenec* (23. 11. 1927, 4). Čeprav ne Drunecký ne Herman nista izhajala iz kroga tistih, ki so ob koncu 19. stoletja študirali v Ljubljani, se vendarle zdi primerno vsaj na ta način spomniti tudi na njun prispevek in delovanje v dušni blagor naših prednikov.

15. Namesto sklepa – pobuda

Pričujoči prispevek predstavlja le skromen oris, ki poskuša prikazati razgiban čas v letih 1885–1896, ko so v ljubljanskem semenišču študirali tudi duhovniški kandidati z Moravske in Češke. Od triindvajsetih kandidatov, ki so začeli svoj teološki študij v Ljubljani, jih je bilo le enajst takšnih, ki so študij dejansko dokončali, v Ljubljani prejeli mašniško posvečenje in bili vpeti v pastoralno delo v ljubljanski škofiji. Kljub manjšemu številu duhovnikov čeških in moravskih korenin (v primerjavi denimo z Istro in Primorjem) pa je bil njihov prispevek na polju pastorage in tudi na drugih področjih opazen. Peščica jih je v slovenskem prostoru pustila celo trajne sledi – bodisi na področju glasbe bodisi v čebelarstvu. Vsak od njih bi si zaslužil posebno študijo in predstavitev velikokrat zelo razgibanih življenjskih poti. Naš prispevek je tako le kratek oris, ki podaja nekaj informacij o vpletenosti čeških duhovnikov v delo med Slovenci v obdobju pred veliko vojno in prevratom ter odpira več vprašanj; to pa pomeni, da na svoj način predstavlja tudi pobudo za nadaljnja raziskovanja. Na podoben način bi tako v prihodnje veljalo raziskati in predstaviti še študij čeških duhovnikov v celovškem in lavantinskem semenišču ter njihovo delovanje v teh škofijah; podobno velja tudi za delovanje čeških duhovnikov v sekavski škofiji in še bolj podrobno za že nekoliko obdelano tvarino v delih že omenjenega zgodovinarja Boruta Klabjana o duhovnikih v Istri in na Goriškem. Na ta način bi postopoma uspeli ustvariti celovit pregled o vpetosti čeških in moravskih duhovnikov v pastoralno in družbeno delovanje v deželah Notranje Avstrije – česar do sedaj v takšnem obsegu v slovenskem zgodovinarstvu še nimamo.

Krajšave

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

S – *Slovenec*. 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.

SN – *Slovenski narod*. 1873–1945. Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.

ŠAL – Škofijski arhiv Ljubljana.

ZD – *Zgodnja Danica*. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Križostom Pogačar.

Reference

Arhivski viri

NŠAL 32, *Bogoslovno semenišče v Ljubljani*, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897.

NŠAL, ŠAL V., *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, An die hochw.

Direktion des fb. Klerikalseminar in Laibach, 3. 10. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, Höchswürdiges fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, Z. 69, Laibach am 31. März 1887.

- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 204, Laibach 1. Avgust 1887.
- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 166, Laibach am 21. Avgust 1889.
- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 60, Laibach am 10. Maj 1890.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, Laibach am 9. Avgust 1895.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, Reverendissime.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, No. 7663.

Tiskani viri

Letopis Cerkve na Slovenskem 2000: stanje 1. januar 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Almanach des katholischen Klerus Oesterreichs und Ungarns. 1912. Dunaj: Selbstverlage.

Časopisi

- Slovenec.** 11. 8. 1887, s. p. Bratje Čehi v beli Ljubljani.
- 29. 8. 1885, s. p. V bogoslovje.
- 17. 9. 1895, s. p. Bogoslovne šole.
- 20. 8. 1886, s. p. V duhovska semenišča.
- 23. 11. 1927, 4. Umrl.
- 24. 6. 1937, 3. Župnik J. Drunecky.
- 8. 7. 1890, s. p. Čč. gg. novomašniki ljubljanske škofje.
- 8. 8. 1889, s. p. Iz Horjula.
- 9. 8. 1887, s. p. Prihod bratov Čehov v belo Ljubljano.
- Slovenski narod.** 9. 10. 1885, s. p. V ljubljansko semenišče.
- Zgodnja danica.** 12. 7. 1895, 228. Novomašniki in nove maše.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Prvih tisoč let krščanstva na Slovenskem*. Priročniki Teološke fakultete 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2010a. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- – –. 2010b. Prva Teološka fakulteta in kn. šk. Bogoslovno učilišče v Ljubljani. V: *Teološki študij na Slovenskem: vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema*, 351–450. AES 32. Ur. Matjaž Ambrožič. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

Baraga, France, ur. 2003. *Letopis ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691)*. Ljubljana: Družina: Provincialat Družbe Jezusove.

Catalogus cleri dioecesis Labacensis. 1880–1898. Ljubljana: s.n.

Dolenec, Ivan, ur. 1923. V: Janez Ev. Krek. *Izbrani spisi*. Zv. 1, *Mlada leta (1865–1892)*. Ljubljana: Društvo dr. Janez Ev. Krek v Ljubljani.

Dolinar, France Martin. 1982. Letopisi ljubljanske (nad)škofije kot zgodovinski vir. *Zgodovinski časopis* 36, št. 3:231–241.

Klabjan, Borut. 2007. *Češkoslovaška na Jadranu*. Koper: Annales.

Mlakar, Janko. 1940. *Spomini*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.

Pokorn, Frančišek. 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji I. 1788*. Ljubljana: Knezo-škofjski ordinariat ljubljanski.

Valenčič, Vlado. 1974. Etnična struktura ljubljanskega prebivalstva po ljudskem štetju 1880. *Zgodovinski časopis* 23, št. 3–4:287–319.

Vinkler, Jonatan. 2006. *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči*. Koper: Annales.

Zaletel, Pavel. 1988. Utrl je pot naprednemu slovenskemu čebelarstvu: Franc Lakmayer – njegovo življenje in delo. *Slovenski čebelar* 90, št. 1:9–11.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 971—988

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 272-788-055.2(497.4)«19/20»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Ambrozic>

Matjaž Ambrožič

Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in njihova usoda po odhodu usmiljenk

Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon Departure of the Sisters of Charity

Povzetek: Usmiljene sestre sv. Vincencija Pavelskega – usmiljenke – so v Ženski kaznilnici v Begunjah na Gorenjskem delovale v obdobju 1875–1942. Arhitekt Jože Plečnik je z njimi sodeloval med letoma 1935–1940. V tem obdobju so bili postavljeni paviljon Jožamurka s kapelo sv. Jožefa, paviljon Brezjanka ter vogal na stavba pri vrtu. Leta 1940 je bila po Plečnikovih načrtih prenovljena in na novo opremljena kaznilniška kapela. Usmiljenke so ob odhodu oktobra 1942 večino inventarja pustile na svojem mestu, kamnite in marmorne dele pa so nacisti spomeniškovarstveno zaščitili. Aprila 1943 so iz kapele v ljubljanski Marijin dom prenesle premični inventar; po izgonu usmiljenk iz njihovih ustanov leta 1948 je bil preseljen na kor velesovske cerkve, leta 1964 pa na grad Raka. Leta 1974 je bil uporabljen pri pokoncilski prenovi prezbiterija v župnijski cerkvi v Šentjakobu ob Savi, kjer sta v samostanu usmiljenk ohranjena tudi kip sv. Jožefa iz Jožamurke in kip Gospe Zmagovalke iz kaznilniške kapele, ki so jo komunistični oblastniki porušili leta 1948.

Ključne besede: usmiljenke, Jože Plečnik, Božo Pengov, Alojz Žmuc, Anton Korošec, Ženska kaznilnica v Begunjah na Gorenjskem, Jožamurka, Brezjanka, kaznilniška kapela, okupator

Abstract: Sisters of Charity of Saint Vincent the Paul - Sisters of Charity - worked at the Women's Prison in Begunje in Upper Carniola between 1875 and 1942. Architect Jože Plečnik collaborated with them between 1935 and 1940. During this period, pavilion Jožamurka was built along with the chapel of St. Joseph, pavilion Brezjanka and the corner building by the garden. In 1940, the chapel was renovated and newly furnished according to Plečnik's designs. The Sisters of Charity left most of their inventory in place when they left in October 1942, while the Nazis protected the stone and marble parts as monuments. In April 1943, the Sisters transferred the movable inventory from the chapel to Mary's House in Ljubljana. After the expulsion of the Sisters from their convents in 1948, the movable inventory was first transferred to the choir of the church in Velesovo, and from there to the castle Raka in 1964. In 1974, the inventory was

used in the post-council renovation of the presbytery in the parish church of Šentjakob on Sava. At the convent of the Sisters there, the statue of St. Joseph from Jožamurka and the statue of the Lady the Winner from the prison chapel are preserved, while the chapel itself was demolished by the communists in 1948

Keywords: Sisters of Charity, Jože Plečnik, Božo Pengov, Alojz Žmuc, Anton Korošec, Women's Prison in Begunjah in Upper Carniola, Jožamurka, Brezjanka, prison chapel, occupying forces.

1. Uvod

Usmiljene sestre sv. Vincencija Pavelskega – usmiljenke – so v Ženski kaznilnici v Begunjah na Gorenjskem delovale v obdobju 1875–1942. Arhitekt Jože Plečnik je z njimi sodeloval med letoma 1935–1940. Obravnavana Plečnikova dela sprva širši javnosti niso bila dostopna – prvenstveno so bila namreč namenjena kaznjenkam, sestram usmiljenkam in kaznilniškemu kuratu, da bi represivnemu vzdušju vdihnila kanček božjega in lepega. Arhitektura in lepota opreme naj bi kaznjenke nagovarjali in dvigovali iz usmiljenja vrednega stanja. Plečnik je želel, da bi se ob srečevanju z Bogom spreobrnile ter s pomočjo sester in kurata zaživele novo življenje.

Plečnikova dela v Begunjah so arhitektov unikum, saj jih je postavil v kaznilniško okolje, v okviru njegovih umetniških stvaritev pa njegov opus pomembno dopolnjujejo. Arhitektov presežek je nedvomno pomenila zasnova in oprema kaznilniške kapele, ki pa je žal svojemu namenu služila le dve leti in bila nato svetoskrunsko zapisana uničenju.

Umetnostnozgodovinska stroka je Plečnikova dela v Begunjah sočasno obravnavala v sklopu njegovega širokega opusa, pozornost pa jim je namenjala tudi kasneje (Plečnik 1941; Stele in Plečnik 1955; Prelovšek 1993; Hrausky 1997); šlo je zlasti za umestitev del v arhitektov opus in razvoj. Podrobnejših obravnav niso bila deležna, čeprav je bila lokacija pisnih virov (kronika, dokumentacija), shranjenih v Provincialnem arhivu hčera krščanske ljubezni, znana. Viri so bili konzultirani bolj kot ne informativno, zato se je avtor lotil njihove podrobne raziskave.

Prispevek tako odstira ozadja in vzgibe, ki so bili za nastanek omenjenih del bistveni, prav tako pa tudi kontekst uničenja kaznilniške kapele, ki ga stroka ni mogla preprečiti. Del prispevka je posvečen tudi slabo poznani dejavnosti usmiljenk v Ženski kaznilnici v Begunjah in njihovemu prisilnemu odhodu iz nje pod nacističnim okupatorjem. Avtor je pobudo zanj dobil ob praznovanju Urhovega semnja julija 2019, ko je pripravil priložnostno razstavo in zgibanko o (uničeni) Plečnikovi dediščini v Begunjah (Ambrožič 2019).

2. Začetki Plečnikovega sodelovanja z begunjskimi usmiljenkami

Prvo sodelovanje med begunjskimi usmiljenkami in arhitektom Jožetom Plečnikom sega v leto 1935, ko je določil barvo za prepleskanje kaznilniškega poslopja z naslednjimi besedami: »V to okolje ne spada drugega kot belo. Samo malo plavila pridenite, da bo barva malo patinirana. Z metlicami naj nanesejo vodni pesek za fasado, bo bolje držalo.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 75) 1. septembra istega leta je poslal načrt za okrogel steber – svetilnik, ki naj bi stal na kaznilniškem pokopališču. Narejen naj bi bil iz cementa, vanj pa naj bi bili vloženi kamni iz Drage. Na vrhu naj bi gorela žarnica. Ker Plečnik od vodstva sester usmiljenk v enem tednu odgovora ni dobil, je od načrta odstopil z besedami: »da naj se za to le brigajo mlajši, ki so sposobnejši kot on, sam pa nima s tem nič več opraviti.« (73–74) Kljub vsemu pa si je premislil in 5. avgusta 1936 pripravil načrt pokopališkega vhoda. Ob vratih si je zamislil okrogel stolpič z večno lučjo, ki ga je poimenoval »VRA-TA IN LUČ ODREŠENIH V BEGNJAH« (Hrausky 1997, 104). Načrt ni bil izveden.

3. Plečnikov vijolični mašni plašč in ciborij

6. aprila 1938 je duhovnik in politik dr. Anton Korošec prinesel Plečnikov načrt za vijolični mašni plašč, ki so ga sestre zatem izdelale za župnijsko cerkev sv. Urha. Korošec jim je podaril tudi črni in zeleni mašni plašč. Za nov ciborij je daroval 3000 din (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 107). Poletne počitnice je preživel v Begunjah, zato je na kraj postal navezan.

Pasar Alojz Žmuc iz Ljubljane je 18. avgusta za kaznilniško kapelo prinesel nov Plečnikov ciborij. Danes je v lasti sester usmiljenk. Izdelan je iz srebra in pozlačen ter ima vložene kamne; ima tudi vijugast držaj po Baragovi pastirski palici. Pokrov ciborija ima tempeljček s kupolo na šestih stebričkih. Tudi ti so vijugasti. Na nogi je napis: Ignem veni mittere in terram [prišel sem, da vržem ogenj na zemljo]. Na kupi je trikraten napis: Sanctus [svet]. Žmuc je ciborij začel izdelovati že 3. januarja. Vse delo je potekalo pod Plečnikovim nadzorom: premeril je vsak vijak in najmanjši del. Po tri do štiri dni je čakal, da je lahko delo nadaljeval. Dejal je, da je že 14 let pasar, pa ni znal napraviti črte na nogi. Potem je prišel Plečnik v delavnico, vzel orodje v roke in mu pokazal, kako naj naredi. Modre kamne je dal Plečnik; brusiti jih je poslal v Prago. Določil je tudi kraj za plašček v beli krep svili na tri roglje kot zastavice; vsaka ima križec in cofek. Ciborij je stal 6000 din (113). Bil je Koroščevo darilo. Nastavek pokrova je Plečnik pozneje vzel za izhodišče Končanovega nagrobnika v Domžalah (Hrausky 1997, 104).

4. Jožamurka

Po prihodu kaznilniškega kurata Franca Hitija je kronistka 8. avgusta 1937 zapisala: »G. kurat se drži kar doma. Sedaj zaslišuje vse obsojenke, da jih bo spoznal. Ne

zahaja po begunjskih družinah in hišah. Mora pa ven na sprehod in ne ve, kam bi se dejal, da se ne bi srečeval povsod s sestrami. Potreboval bi zase kakšno uto.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 101) Tako je bila v glasu kronike podana prva pobuda za paviljon Jožamurka.

Ko so sestre usmiljenke Plečniku potožile, da na hribu nimajo nobene ute za kurata, je po ogledu in premisleku za paviljon odredil prostor levo od kapelice sv. Jožefa, ki je stala na koncu drevoreda. Hotel ga je imeti na lepem mestu z razgledom. Zasnovan je kot hiša v hiši. Zgrajen je iz domačega gradbenega materiala, ki so ga navozili iz potoka. Sestavljajo ga gramoz, pesek, kamenje, ki gleda iz zidovja, vmes pa je vložena opeka, da je zidovje bolj pisano (Stele in Plečnik 1955, CLXXII).

Temelji so bili že izkopani in material navožen, ko je 5. septembra 1938 gradbenik Matko Curk poslal dva zidarja. Paviljon so delale sestre v lastni režiji skupaj s kaznjenkami. Kaznjenke so z volom in bikom do 36-krat na dan pripeljale pesek in gramoz iz Drage. Delo sta nadzorovali s. Lovrina Perčič, ki je izdelala tudi načrt za kaznilniško pokopališče, in s. Marcelina Mihelak. Tako so zgradile precej kamnitih stopnic. Temelje in lesene dele je izdelal tesar Anton Avsenek iz Vrbenj, streho s posebnimi velikimi cementnimi strešniki pa Curk iz Ljubljane.

Da bi bilo v paviljonu več prostora, je Plečnik narisal mizo na eno nogo, oprto na klop ob steni. Tudi peč je bila v njej. Ker so v kaznilnici zelo častili sv. Jožefa, je arhitekt Plečnik želel, da bi bil v kapelici v obliki apside svetnikov kip iz brona, pred njim pa naj bi vsak dan prižigali lučko. Določeno je bilo, da bo kapelica imela streho in da bo oltarček sv. Jožefa služil za tretji blagoslov pri procesiji sv. Rešnjega telesa.

Ko je bil paviljon dograjen, so ga sestre usmiljenke skupaj s Plečnikom krstile za Jožamurko, ker so ga imele za uto. Ime Murka je Plečnik – na predlog prijatelja Frana Saleškega Finžgarja – sicer uporabljal za manjše počitniške hišice na Gorenjskem (Hrausky 1997, 100). Pred paviljonom so sestre nasadile murke, z Begunjsčice pa so prinesle tudi planike, da je bil skalnjak zares planinski. Tudi vsi, ki so Jožamurko obiskali, so morali potem poslati kako drevo, ki so ga sestre vsadile na hribu v njihov spomin (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 113–115).

Hišna predstojnica se je 5. novembra 1938 z arhitektom Plečnikom dogovorila, da bodo za Jožamurko naročili bronast odlitek kipa sv. Jožefa. Prvi odlitek je danes v samostanu usmiljenk v Šentjakobu ob Savi, drugi odlitek pa v Plečnikovi hiši v Ljubljani (Prelovšek 1993, 14). 3000 din je za kip daroval dr. Anton Korošec. Model je v mavcu izdelal kipar Božo Pengov. Kip sedečega sv. Jožefa z Jezuščkom je imel kamnit podstavek, da je prišel bolj do izraza.

V Jožamurki je bila naslednja oprema: bronast kip sv. Jožefa, šest kamnitih vaz in ena lončena, luč iz tombaka z okroglim steklom, macesnova miza z modelirano nogo, stenska omarica, tri stenske klopi, peč, pepelnika, tri klopi z betonskim podstavkom in sedeži ter naslonjali iz tramičkov. Vse je bilo izdelano po načrtu arhitekta Plečnika (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 102).

Plečnik je 22. novembra 1938 prišel pogledat, kakšna je Jožamurka v dežju. Za njo je namreč razdrlo škarpo, za katero je predlagal, naj jo podprejo z deskami.

Plečnik je poslal tudi piramidni hrast, ki je bil zasajen v njegov spomin, in dve brinjevi cipresi. 5. junija 1939 si je Jožamurko ogledal škof dr. Gregorij Rožman (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 5).

Pri Jožamurki je Plečnik povzel antično temo hiše v hiši. To je utemeljeno z dvojnim namenom objekta, ki je rabil za kapelo in počitek hkrati. Stebri so z mešanjem opeke in neobdelanega kamna rustikalna varianta klasičnih vzorov. Take stebre si je arhitekt privoščil le na podeželju. Z leseno gredo je posnel motiv pletenice. Tlak iz prodca, ostankov marmorja in opeke je obravnavan kot preproga (Hrausky 1997, 103).

5. Brezjanka

Arhitekt Plečnik je 10. avgusta 1939 izdelal načrt za paviljon Brezjanka na mestu, kjer so imele sestre manjšo klop. Za stebre je uporabil orjaške hraste, ki so bili posekani v Krpinu. Delavci so jih postavili, kopanje in betoniranje pa so večinoma opravile sestre same. Izdelale so tudi betonske strešnike, podstavke klopi in betonske plošče za pot (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 13). Plečnik je za vsak paviljon narisal drugačno obliko strešnikov.

Brezjanka je imela naslednjo opremo: Vurnikov kip Srca Marijinega iz leta 1903, postavljen na železno stojalo na srednjem stebri, dve dolgi klopi z betonskimi podstavki in lesenimi sedeži z naslonjali iz tramičkov ter mizo po Plečnikovem načrtu. Tri podobne Plečnikove klopi so bile tudi v drevoredu, dve pa na kaznilniškem pokopališču (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 103).

Pot do Brezjanke je bila prvotno tlakovana z dvema vzporednima vrstama betonskih plošč. Ob straneh je Plečnik dal zasaditi drevje in postavil klopi tako, da se je z njih odpiral pogled na gore. 15. oktobra 1939 je Jožamurko in Brezjanko blagoslovil kaznilniški kurat Franc Hiti (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 16).

Pri obeh paviljonih gre za uresničenje nekaterih temeljnih izhodišč Plečnikove arhitekture – pri Brezjanki za metamorfozo prvotnega templja. Uporaba naravnih debel kaže na začetke arhitekture v antiki. Tlak je iz zabetoniranih drevesnih panjev, romboidni tloris pa ustvarja intimnejši notranji prostor. Posebno premišljeno je prekrivanje strehe, saj ožji, gornji strešniki dekorativno segajo čez njen rob (Hrausky 1997, 102, 103).

6. Vogalna stavba ob graščinskem vrtu

Naj omenimo, da je iz tistega časa tudi manjša vogalna stavba ob graščinskem vrtu, ki je služila za stranišča. Umetnostni zgodovinarji so jo pri evidentiranju Plečnikovih del v Begunjah prezrli.

7. Povod za nastanek Plečnikove kaznilniške kapele

Sestre so že več let vztrajno prosile, da bi se kaznilniška kapela preuredila. Zaradi cvetličnih lončkov je bil les na oltarju nagnit. Spomladi 1938 je bil arhitekt Jože Plečnik v begunjski kaznilnici na strokovnem ogledu glede ureditve različnih stvari. Kronistka je zapisala: »Na vrsto je prišla se ve spet prižnica. Vsak je povedal svoje mnenje. Hišna predstojnica je rekla, da je resnično, kot da bi bilo tam gori sračje gnezdo, da bo enkrat podžagala steber in spustila prižnico nižje. G. profesor se je tega zelo prestrašil in vzkliknil: »Tega se pa ne smete pritakniti, saj bo lahko velika nesreča!« Povedano v šali, a profesor je vzel resno. »Pojdimo gledat v kapele,« je prosil. Na licu mesta se je še bolje videlo, da so stopnice skoraj navpične in g. profesor je nasvetoval: »Postavite ambon med oba oltarja, velikemu na evangelijsko stran.« Odšli smo iz kapele. Pri vratih pa vpraša g. profesor: »Kakšno pa imate ploščo od oltarja: kamnito ali leseno?« Povemo, da je lesena. »Pojdimo gledat,« je krenil g. profesor proti oltarju. Odgrnili smo prašni prt, odpeli antependij iz čipk, potem je bil platnen prt in povoščeni prt, tedaj pa pride na svetlo, o groza – od črvojedine čisto razjedena plošča. G. profesor je z ihto vrgel prte nazaj in bil hud: »Takole z Gospodom Bogom! Črvi razjedajo menzo, ve pa vse s cunjami zadelate.« Nato je prosila s. vizitatorica: »Gospod profesor, bi pa ne samo za ambon, ampak še za oltar naredili načrte.« »Bomo videli,« je dejal. Ko ga je v pisarni še prosila in nagovarjala, ni še čisto obljubil. »Da ne ve, da ne zna /.../« tako da mu je s. vizitatorica rekla: »Ali imate na univerzi stolicu za ponižnost?« To ga je potem spravilo v tako dobro voljo, da je končno obljubil. Potem pa dolge mesece ni bilo glasu o načrtu. Ko je bila s. Lovrina v septembru v Ljubljani pri g. profesorju, ga je prav previdno vprašala, če dela kaj načrte za begunjsko kapelo, a ni mogla nič izvedeti. Priporočali smo celo zadevo Bogu, zlasti še, ker so nas prenekateri strašili, kako prof. Plečnik svoje načrte med delom spreminja, da se vse podraži, da se mu ne sme nič reči itd. itd. Malo nas je vznemirjal dogodek iz leta 1935, ko nam je napravil načrt za svetilnik na pokopališču, ki smo ga poslali v Radeče v odobritev in prosili za dovoljenje. A ker g. profesor v enem tednu ni dobil odgovora, je umaknil svoj načrt, da naj le taki prevzamejo delo, ki so za to poklicani, ne on. Zadevo kapele smo izročali Bogu, naj On uredi, da bo prav in Njemu po volji.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 116–117)

8. Oprema Plečnikove kaznilniške kapele

Arhitekt Plečnik je poslal prvo varianto načrta za preureditev kapele v Ženski kaznilnici 30. decembra 1938. Že dva dneva kasneje ga je Predstojništvo sester usmiljenk potrdilo. 24. januarja 1939 je Plečnik prinesel model prezbiterja z naročilom: »Kapela naj bo slonokoščeno-belo pobeljena. Izbere se marmor za stebre. Hrasti za klopi bodo iz Krpina.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 1) Po prvotnem načrtu oltarnega prostora kapele naj bi se v krožnem segmentu postavljeni stebri proti apsidi zniževali (Hrausky 1997, 105). Izveden je bil popravljeni načrt, po katerem so imeli vsi stebri enako višino (Plečnik 1941, 171).

8. junija 1939 je bila telovska procesija. Načrt za novi baldahin, pod katerim se je nosilo Najsvetejše, je napravil Plečnik. Izdelan je bil iz škrlatno rdeče svile, z bukovimi nosilnimi drogovi in bronastimi nastavki; bandero iz škrlatne svile je bilo tudi Plečnikovo.

Prošnja za obnovo kapele je bila vložena na škofijski ordinariat 12. junija 1939, 7. julija pa je njeno obnovo dovolilo tudi Ministrstvo pravde (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 7–8). Medtem ko so se usmiljenke za finančno pomoč neuspešno obračale na različne naslove, je Plečnik sam brez njihove vednosti pridobil denar pri ljubljanskem županu Juru Adlešiču (Hrausky 1997, 105).

Usmiljenke so kapelo začele preurejati 21. septembra. Stare oltarje so odpeljale v Marijin dvor v Radeče. Pod prezbiterijem je bila za večjo nosilnost izdelana železobetonska plošča. Napeljavo elektrike, pleskanje kapele in nabavo novih oken je krila država (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 15).

15. marca 1940 so bila v kapeli gradbena dela končana; stali so vsi stebri. Kamnite dele je iz podpeškega kamna (t. i. podpečana) izdelalo Kamnoseštvo Vodnik – Jankovič iz Ljubljane (PAHKL, ŽKB, Plečnik s. Kerubini Pance, Ljubljana, 8. 2. 1946).

Dan pozneje sta prišla kipar Božo Pengov in njegov brat slikar Slavko Pengov. Pengov je postavil na oltar star predelan lesen in pozlačen kip »Ljube Gospe od Zmage«^z detetom, ki je verjetno izviral iz zapuščine begunjskega rojaka ljubljanskega knezoškofa dr. Antona Bonaventure Jegliča (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1940, 1). Marija ima pozlačeno srebrno srce, Jezušček pa zlatega. Svetniški sij je izdelan iz pozlačenega tolčenega tombaka. Kip so leta 1956 usmiljenke na Plečnikovo zahtevo poslale sestram v Beograd, danes pa je prebarvan ohranjen v kapeli samostana usmiljenk v Šentjakobu ob Savi.

18. marca 1940 je potekala posvetitev oltarja, ki jo je opravil ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Poleg njega so se slovesnosti udeležili begunjski župnik Franc Gornik, brezniški župnik dr. Janko Arnejc, kurat Franc Hiti in še štirje duhovniki. Po obedu je škof blagoslovil tudi križev pot.

Kronistka je obred posvetitve opisala z naslednjimi besedami: »Ko je prišel sprevod duhovnikov, so pevke zapele ›Ti si Peter skal«. Takoj nato se je začelo posvečenje oltarja. Po škofovem govoru so hišna predstojnica in dve sestre zakristanki opremile posvečeni oltar za prvo daritev. Ob čudovitem tabernaklju sta postavili dvanajst svečnikov z nageljni okrašenimi svečami. Ko so zagorele rdeče električne luči v lestencu, ki ima štiri metre v premeru, je bil tako veličasten, kakor bi božji Pelikan zakrival s svojimi perutmi in branil božje svetišče. Potem, ko so zagorele še luči na stebrih in kandelabrih, nam je bilo, kot bi bile v raju. Kakšna krasota! Človek bi mislil, zakaj vsa ta lepota tukaj pri teh padlih, od sveta skoraj zavrženih bitij?! Profesor Plečnik, ki ima ljubezen tudi za najmanjše in najnižje, je prav zato za begunjsko kapelo napravil najlepše načrte, kar je mogel. Sam je rekel: ›Vse, kar sem vedel najlepšega, sem dal Bogu. Naj ta lepota dviga te uboge duše iz blata k Bogu!«.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1940, 2–3)

Dobršen del opreme kapele je od leta 1974 ohranjen v župnijski cerkvi v Šentjakobu ob Savi, nekateri predmeti pa so se izgubili. Najlepša umetnina je taber-

nakelj. Arhitekt Plečnik je o njem dejal: »Sredi umazanega sveta se mi zdi tabernakelj kot prikazen.« (1) Iz tombaka ga je izdelal pasar Alojz Žmuc iz Ljubljane. Znotraj in zunaj je pozlačen. Okrašen je z brušenimi steklenimi kamni in ametistom (dar Plečnika). Pozlačen bronast križ in pozlačena bronasta angela adoranta nad tabernakljem s triramnimi svečniki sta po Plečnikovem načrtu izdelala kipar Pengov in pasar Žmuc. Ta je izdelal tudi 12 svečnikov, 3 lestence, večno luč, velikonočni svečnik in gong, ki služi namesto zakristijskega zvončka. Veliki lesteneč iz tombaka in brona ter s 36 rubinastimi steklenimi posodicami za žarnice ima v premeru 4 m, v nosilne verige pa so vdelani starokrščanski kristogrami. Mala lestenca imata rubinasto-rdeče in zelene steklene posodice.

K opreми kapele so spadali tudi že omenjeni Plečnikov veliki ciborij in mali ciborij z modrimi kamni ter srebrna pozlačena Plečnikova monštranca z rubini, delo pasarja Žmuca. Srebrna pozlačena keliha pa je kapela imela že od prej. Večno luč je usmiljenkam – podobno kot ametist – podaril Plečnik (Hrausky 1997, 105).

Kamnita in marmorna oprema prezbiterja je bila v celoti izdelana po načrtih arhitekta Plečnika. Oltarna menza je bila narejena iz poliranega in profiliranega podpeškega kamna. Iz brušenega podpeškega kamna je bila tudi profilirana stenska obloga s tremi nišami. Tlak je bil iz brušenega lesnobrdskega marmorja. Osem stebrov in njihovih kapitelov je bilo izdelanih iz brušenega podpeškega kamna. Na kapitelih je bilo po osem bronastih svetil (svetlonoš) z rubinastimi in zelenimi steklenimi posodicami, v katerih so svetile žarnice. V prezbitriju je bila tudi kredenca iz brušenega podpeškega kamna. Posebnost je bila stoječa večna luč iz brona. Obhajilna miza iz podpeškega kamna s štirinajstimi balustri in štirimi podstavki je bila polirana in profilirana; tudi podstavek za Marijin kip je bil iz istega kamna. Prižnica iz podpeškega kamna, ki je spominjala na masiven ambon s stranicami, je imela nastavek iz rezanega in politiranega orehovega lesa. Kanonske table so bile izdelane iz poliranega brona, prav tako šest velikih in šest malih svečnikov. Bronast kandelaber pri obhajilni mizi je stal na podstavku iz poliranega in profiliranega podpeškega kamna. Imel je venec električnih luči in križ z vdelanimi brušenimi barvastimi kamni. Dva bronasta kandelabra sta stala pri oltarju; vsak od njiju je imel reflektor z bronastim senčnikom, v katerega so bili vdelani rdeči kamni. Podoben kandelaber je stal tudi pri prižnici. Beuronski križev pot v politiranih okvirjih iz orehovine je bil vdelan v severno steno. Na njegovem začetku je stala bronasta svetilka, pri postajah pa so bili svečniki iz tombaka, ki so spominjali na oljenke. Vsi svečniki v kapeli so imeli bronaste natikače. Vrata v prezbitriju so bila iz politiranega orehovega lesa. Vrata obhajilne mize so bila prav tako iz orehovine, imela pa so medeninasto okovje in nasadila. V kapeli je bilo še sedem visečih pend z bronastimi senčniki in štiri električna svetila z bronastimi senčniki na koru. Avtorstvo razpela iz inventarnega popisa ni razvidno. Po Plečnikovem načrtu je leta 1940 Černe izdelal tudi hlev za jaslice s pergolo iz politiranega jelovega lesa, kipci pa so ostali še od prvotnih jaslic iz leta 1876. Jaslice so se postavljale v stransko nišo oltarne stene (Hrausky 1997, 107).

V kapelo so postavili na novo prebarvane stare klopi, ki jih je Plečnik želel vključiti v novo opremo. Dve novi iz politirane hrastovine sta bili izdelani po njegovem

načrtu. V kapeli so bile tudi štiri perzijske preproge in osem navadnih. Predstojnico je na koncu skrbelo, kdaj bo plačala 175.000 din stroškov (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 1–7).

9. Usmiljenke in nemški okupator pod isto streho

Prvi stik usmiljenk in nemškega okupatorja je v kroniki zabeležen 19. aprila 1941, ko je prišla komisija z nalogom za osvoboditev politične zapornice Eleonore Ambrosch, ki pa so jo izpustili že dan prej. Potem so imele sestre vsak dan – tudi po večkrat – ogleda nemških komisij, ki so njihovo delo pohvalile. Posebej so Nemci odobravali, da obsojenk niso kar vsepovprek izpuščali kot na Poljskem, kjer so jih morali nato spet poloviti.

Večji del graščinske oziroma kaznilniške stavbe so nacistični okupatorji spremenili v zbirno taborišče za izobražence, rodoljube in ujete partizane. Številne so kot talce ustrelili v Dragi in na krajih partizanskih sabotaž ter akcij, kasneje pa kar v graščinskem parku.

Žensko kaznilnico v Begunjah je 23. aprila 1941 prevzela nemška tajna policija oziroma njen predstavnik dr. Bauer, namestnik poveljnika varnostne službe na Bledu in vladni svetnik v Celovcu. Zahteval je, da morajo usmiljenke prekiniti zvezo z dotedanjimi oblastmi in zavod nemoteno voditi naprej. Čez dva dni je poslal 100.000 din za kritje dolgov pri živilih. 30. aprila je prišla nova komisija z Bayreuterjem na čelu. Zahtevala je takojšnjo izpraznitev kaznilniških prostorov. Kriminalne obsojenke so morale sestre namestiti v spodnjih prostorih, kjer so bila skladišča in prisilna delavnica. Ker je bilo prostorov dovolj, so še lahko ločile vsak oddelek posebej. Obsojenke, zaposlene z ročnim delom ali šivanjem, so bile nameščene v spalnicah. Kurat Franc Hiti je sicer moral takoj iz hiše, službo pa je lahko opravljal še naprej ter ostal na hrani. Nemci so 2. maja 1941 odpustili 22 sester, tako da jih je ostalo še 13, čeprav so sprva hoteli, da jih ostane le 6. Ko pa so spoznali, da vodenje kaznilnice zahteva obilo raznovrstnih poslov, so pristali, da jih ostane 13. Opuščenim sestram so dovolili vzeti s seboj le osebno obleko, perilo in knjige, posteljnine pa ne. Vsaki sestri so dali po 300 din potnine.

3. maja 1941 so v prazne kaznilniške prostore Nemci začeli dovažati slamo. Sestre so se morale preseliti v kuratovo stanovanje in v zgornjo stolpno sobo. Pustili so jim sobi ob pisarni ter obednico ob kuhinji. Tiho sv. mašo so poslej imele ob 6^h jutraj.

Istega dne je v Begunje prišel prvi transport političnih internirancev. V nekaj dneh je njihovo število naraslo na 500. Po večini so bili izobraženci: duhovniki, učitelji, zdravniki, odvetniki, sodniki – sprva samo moški. Sredi maja so prišle tudi ženske. Politični zaporniki so bili pod nadzorstvom moških stražarjev. Najprej je prišlo 12 rumeno uniformiranih stražarjev SA, ki so ostali 10–12 dni. Nato je prišla pruska Schutzpolizei. Po dveh tednih so moštvo zamenjali. Včasih so isti stražarji ostali po en mesec, včasih dlje, včasih le nekaj tednov. Do decembra 1941 so sta-

novali v uradnem poslopu, pozneje so zasedli tri prostore v nekdanji kaznilniški bolnišnici.

V nedeljo popoldne 9. maja so po kosilu vse politične internirance zbrali na sprednjem dvorišču in jih postavili v polkrog okoli cvetličnega nasada. Prednje so postavili strojnice. Na ta način so jim nagnali strah v kosti, da ne bi kdo pomislil na beg ali bil neposlušen. Tako je pripovedoval vodja zapora Klügel.

Vsi politični interniranci razen petih so skupaj z vodjo Klüglom in večino stražarjev s poveljniki 19. maja odšli v Škofove zavode v Šentvid nad Ljubljano, kjer so okupatorji uredili preselitveno taborišče.

Novi vodja zapora, višji policijski asistent Peter Glanzer, je prispel 23. maja. Začeli so prihajati novi transporti političnih internirancev. Z Gorenjske in s Koroške je prišlo tudi okoli 120 Romov – cele družine. V začetku julija so jih prepeljali v Šentvid. Od tam naj bi skupaj z izobraženci odšli v Srbijo.

30. maja 1941 je osebje Ženske kaznilnice, ki naj bi dobivalo plačo in hrano, prevzel dr. Bauer. Sestram je zagotovil, da je zanje predvidena nova dejavnost: da je v Celovcu že dogovorjeno, da pride v zavod hiralnica. Nemci so takrat vzeli vse zaloge živil, zaloge kuriva in lekarne, inventar pa so uporabljali, kot bi bil njihov.

Sestre s političnimi interniranci niso imele stikov. Trikrat so morale podpisati obljubo, da ne bodo delale sabotaž. Hrano so kuhale internirancem prav takšno, kakršno so tudi za kriminalne obsojenke. En dan starega kruha so zaporniki dobivali dnevno po 370 g, trikrat tedensko pa v enolončnici po 100 g mesa na porcijo. Politični interniranci, razvrščeni po oddelkih, so se vsak dan umivali v pralnici. Kopali so se redno ob prihodu in vsak teden enkrat, garjavi (ali če so izsledili mrčes) pa še vmes.

Junija so vsak teden prihajali obiski iz Berlina: s pravosodnega ministrstva in različni generali (vojaški, policijski, orožniški). Napovedan je bil tudi Himmlerjev prihod, a se je samo peljal mimo. 26. junija so 26 obsojenk poslali na Arbeitsamt [Delovni urad] v Celovec, ki jih je razdelil kmetom na Koroškem za delo. 23. julija so bolne in hirave obsojenke odpeljali v Mauthausen.

Nemci so politične internirance prvič streljali kot talce 1. avgusta 1941. 3. avgusta sta bila iz zapora odpuščena zadnja duhovnika; župnik Jožef Seigerschmied in kaplan Anton Duhovnik. 6. avgusta so morale sestre kaznenke premestiti v novi trakt, ker so prišle nove interniranke. 8. septembra so si priborile pravico, da so smele ob nedeljah v kapelo k sv. maši. 5. decembra so imele celo Miklavžev večer – dve sta igrali Miklavža in parkeljna.

Pomenljiv je zapis kronistke o obhajanju božiča leta 1941: »Politični interniranci so dobili čaj in pecivo v obednici. Ko je bil prav tedaj napovedan napad na kaznilnico, je bilo vse poostreno. Od tedaj naprej je bila vsako noč postavljena na oknu ženskega oddelka težka strojnica. Na sveti večer so moški zapeli pod božičnim drevescem v obednici nekaj slovenskih pesmi, ženski oddelek pa je praznoval božični večer na oddelku do polnočnice. Pele so ves čas slovenske pesmi, božične in narodne, stražniki pa so jih poslušali. Za polnočnico so nam dovolili slovensko

ljudsko petje, toda moški niso smeli v kapelo.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1941, 1–7) Sestre so leta 1941 večkrat prosile vodjo zapora, da je interveniral pri predpostavljenih na Bledu za previdevanje na smrt obsojenih – a so smeli biti nekajkrat prevideni le, če so bili sojeni na izrednem sodišču, ki mu je predsedoval strankin odvetnik dr. Messiner.

Od julija 1942 so imele sestre s kriminalnimi kaznjenkami velike preglavice, saj jim ni bilo mogoče preprečiti stika z interniranci, s stražarji in obiskovalci. Posredovale so pisma, prejemale tobak, kradle milo in ga dajale moškim. Stražarji in gestapovci so jih nagovarjali in pomilovali, še bolj pa njihove žene, ki so prihajale na obisk. Videle so, da internirancem ni treba delati in da dobivajo pakete, ki so si jih razdeljevali, tako da je v kuhinjo prišel le kak plesniv kruh ali na pol gnilo sadje. Na vrata kaznilnice so namreč napisali, da gredo vsi paketi v kuhinjo. Svojo sadistično naravo so kaznjenke ob paketih in streljanju talcev pokazale z besedami: »Prav jim je. Vse naj pobijejo. Zaslužili so, saj so se borili za Jugoslavijo, ki nas je zaprla!« Sestre so dolžile zlasti tiste, ki bi morale biti po prestani kazni že izpuščene. Vodja Glanzer je prinesel z Bleda odgovor: »Kaznjenke naj bodo vesele, da so v Begunjah. Isti dan, ko bodo dobile napisan ukaz o osvoboditvi, bodo dobile napisan ukaz o ustrelitvi.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 1)

Ženska kaznilnica in njena posest sta bili po zasedbi zemljiškoknjižno razlaščeni in julija 1942 vpisani na novega lastnika – Gauselbstverwaltung Celovec. Vse imetje, vključno s sestrskim inventarjem, je bilo zaplenjeno (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester državnemu tožilstvu, Ljubljana, 20. 11. 1942, št. 37/42).

V sestrski kroniki zasledimo tudi naslednje podatke: do 12. avgusta 1942 je bilo v dobrem letu dni ustreljenih 511 političnih internirancev begunjskega zapora. Prve so nacisti ustrelili v bivših vojaških barakah Pod goro, ki so jih potem podrli. Mrliče so odpeljali na Koroško. Tretjič so jih streljali pod Dobravo za Apihovo vilo. Kasneje so jih streljali po krajih, kjer je bil kdo ubit ali je bila opravljena kakšna sabotaža. Od 11. aprila 1942 so talce streljali v Dragi in jih pokopavali v velike skupinske grobove. 19. aprila je bilo ustreljenih 48 internirancev, 27. in 28. julija 45–50 internirancev, ki so jih proti večeru pripeljali nazaj v kaznilnico in jih pokopali ob drevoredu v dveh skupnih grobovih (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 2).

10. Odhod usmiljenk iz begunjske kaznilnice

23. avgusta 1942 so bile begunjske usmiljenke obveščene, da morajo na povelje iz Berlina kaznilnico zapustiti, ker v Nemčiji redovnic po kaznilnicah ne sme biti. Kronistka je zapisala: »Hoteli so nam sicer to povedati par ur pred odhodom, toda ker je nastalo toliko govoric, niso mogli prikrivati, kaj nameravajo. Rekli so nam, da bosta dve paznici iz celovške sodnije prevzeli naše obsojenke, delo pa bodo vodili Kočevarji. Sestre naj bi jih naučile in uvedle v posle, tako da bodo 1. oktobra že zapustile kaznilnico. Sprva so nam dovolili, da smemo vzeti s seboj samo osebno prtljago. Pogajanja za inventar so bila brezuspešna. Zavrnilo so nas, naj se obr-

nemo na Gauselbstverwaltung v Celovec, ki je lastnik hiše. Končno so nam vendarle dovolili [vzeti] posteljnino, nekaj omar, knjige sester, dasi je vsa knjižnica kaznjenk ostala tam.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 2–3)

Dan pred odhodom, 2. oktobra 1942, je prednica s. Kerubina Pance sestavila seznam za izročitev 36 kaznjenk in njihovih zadožitev po posameznih gospodinj-skih in gospodarskih enotah (kuhinja, pralnica, likalnica, klet, pekarna, vrt, polje in hlev) vodji zapora Glanzerju (PAHKL, ŽKB, Verteilung der Frauen der Frauenstrafanstalt, Begunje, 2. 10. 1942). Sestre so spravile vse kipe, jaslice, križe in druge predmete iz zakristije v kapelo. Svete posode so shranile v tabernaklju.

Zadnjih 13 usmiljenk je odšlo iz kaznilnice 3. oktobra 1942. S seboj so odnesle le lažje predmete iz inventarja kapele. Oprema Jožamurke in Brezjanke je ostala na svojem mestu. Ta dan je bila v Plečnikovi kaznilniški kapeli zadnjikrat sv. maša. Po odhodu sester je kurat Franc Hiti napravil zapisnik.

Ker paznic in Kočvarjev za prevzem poslov še ni bilo, so Nemci poverili skrb za kuhinjo, pekarno, pralnico, likalnico, hlev in vrt kar kriminalnim obsojenkam. Sestre so dali na avtobus, ki jih je odpeljal do meje pri Šentvidu nad Ljubljano, kjer so brez težav vstopile v Ljubljansko pokrajino pod italijansko zasedbo. Tri sestre so naslednje jutro odšle v bolnišnico v Črni na Koroškem, deset pa v Ljubljano (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 3).

Preselitev usmiljenk je bila urejena telefonsko, zato sestre niso imele v rokah nobenih dokumentov. Dovoljeno jim je bilo vzeti s seboj v Ljubljano za vagon pohištva, ki pa je moralo skozi carinske postopke. Sestre so bile sprejete v Marijin dom. Vse so bile Slovenke. Vizitatorica s. Domitila Jesih je 5. oktobra ljubljanski mestni magistrat zaprosila za potrdilo, da za njihovo naselitev v Ljubljanski pokrajini ni zadržka, kar so sicer nemške oblasti uredile že z visokim komisarjem. Magistrat je zaprosila tudi, da bi bilo selitveno blago oproščeno uvozne carine (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo Marijinega doma Mestnemu magistratu, Ljubljana, 5. 10. 1942).

Iz potrdila blejskega komandanta varnostne policije in SD na zasedenih območjih Koroške in Kranjske o odhodu usmiljenk iz begunjske kaznilnice izvemo, da naj bi odšle »na lastno željo«, kar pa seveda ni bilo res. Ker je kaznilnico prevzel nemški tretji rajh, je posledično prenehalo tudi služnostno razmerje sester (PAHKL, ŽKB, Der Kommandeur der Sicherheitspolizei und des SD – Bestätigung, Bled, 22. 10. 1942).

Preostala sestrskas imovina v Begunjah je bila zaplenjena in razlaščena. Predstojništvo usmiljenih sester je 26. oktobra 1942 novega lastnika – Gauselbstverwaltung iz Celovca – pogumno zaprosilo, da za delo 35 sester, ki so od 6. aprila 1875 do 1. maja 1941 v begunjski Ženski kaznilnici delale brezplačno, uredi naslednje zadeve:

»da da ali odškodnino za delo ali vsaj za inventar, v kolikor je last sester,

da postavi prezbiterij kapele, ki je delo mojstra Plečnika in ki so ga nabavile sestre iz lastnih sredstev, pod varstvo spomenikov,

da nam dovoli po vojni prenos kapele v kak drug naš zavod.« (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester Gauselbstverwaltungu, Ljubljana, 26. 10. 1942)

Koroški državni glavar je v zvezi s to prošnjo Predstojništvu usmiljenih sester pisal 11. novembra 1942. Zaprošil je za seznam predmetov in hišnih živali, nad katerimi naj bi sestre imele lastninsko pravico. V zvezi s tem ga je zanimalo, ali je bil v preteklosti sklenjen kak sporazum, ki bi njihovo lastninsko pravico izpričeval (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 11. 11. 1942, št. G. K. 8616 T).

20. novembra 1942 je Predstojništvo usmiljenih sester za potrdilo o lastninski pravici zaprosilo ljubljansko Višje državno tožilstvo z naslednjo argumentacijo:

»Da so naše sestre v Ženski kaznilnici v Begunjah, 35 po številu, od 6. 4. 1875 dalje delale v zavodu brezplačno. Imele so prosto vso oskrbo, za delo pa glasom pogodbe niso prejemale nobene nagrade.

Da so sestre po potrebi dopolnjevale ves inventar, ki je bil potreben za kaznilniški obrat, vsa leta iz lastnih sredstev, v kolikor niso dobile od oblasti kreditov, potrebnih v to svrho.

Da je dokaz temu knjiga državnega inventarja, ki je ostala v Begunjah. V tej knjigi so označeni vse predmeti, katere je za kaznilnico nabavila država, odnosno so vpisani tudi odpisi za inventar, ki je bil kot izrabljen ali dotrajan razhodovan. Vse ostale predmete, tako tudi prenovljeni prezbiterij kapele, živino, razne stroje, orodje i. dr. so nabavile sestre iz lastnih sredstev.« (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester državnemu tožilstvu, Ljubljana, 20. 11. 1942, št. 37/42)

Višje državno tožilstvo je 25. novembra podalo izjavo, da je bila za vodstvo in oskrbo ženskega kazenskega zavoda v Begunjah bistvena zakupna pogodba, sklenjena med Ministrstvom pravde in Redom sv. Vincencija Pavelskega. Zavod so upravljale sestre, ki jih je za to odredjalo vodstvo njihovega reda. Z državo niso imele nobenega neposrednega pravnega odnosa in jim zato državna blagajna za njihovo delo tudi ni izplačevala nobene nagrade. Inventar, potreben za vodenje zavoda in njegove ekonomije, se je obnavljal in dopolnjeval po potrebi. Izdatki so se krili deloma iz posebnih kreditov državne blagajne, deloma iz sredstev sester usmiljenk. Inventar, ki je bil državna last, je razviden iz Knjige državnega inventarja, ki je ostala v Begunjah (PAHKL, ŽKB, Državno tožilstvo Predstojništvu usmiljenih sester, Ljubljana, 25. 11. 1942, št. Ks 310/42).

Potrdilo Višjega državnega tožilstva je Predstojništvo usmiljenih sester nemudoma posredovalo koroškemu državnemu glavarju, ki je celo priznal, da so prevod prepisa pogodbe sestre že septembra 1941 izročile predpostavljenim oblastem v Begunjah. V Knjigi državnega inventarja so bile premičnine označene s kratico »Drž.« – državno oziroma »S« – sestrsko. Iz omenjene knjige je bilo razvidno, katere predmete je nabavila oziroma odpisala država, preostali pa so bili last sester. Na poseben način so bili sestrška lastnina živila, drva, zdravila ter material za vezenje in pletenje. V Begunjah je bil ohranjen tudi seznam vseh za odpis namenje-

nih predmetov, ki je bil marca 1941, kakor vsako leto, predložen Ministrstvu pravde. Sestrski predmeti so bili maja 1941 preneseni v dve samici. Državni glavar je tudi vedel, da so imele sestre svojo inventarno knjigo (Knjiga družbenega inventarja), ki so jo uredile januarja 1941 (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 1. 12. 1942, št. G. K. 8616).

11. Prizadevanja usmiljenk za zaščito Plečnikove kapele in ohranitev njene opreme

V začetku leta 1943 so sestre usmiljenke zahtevale, da Nemci kapelo zaščitijo, da bi po vojni njeno opremo odpeljale v kak drug zavod. Celovško državno glavarstvo je 2. marca 1943 sestram priznalo lastninsko pravico nad kapelo oziroma njeno opremo. Hotelo je, da usmiljenke vso opremo prenesejo v Ljubljano (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 2. 3. 1943, št. G. K. 8616). Kapelo so zaščitili z odločbo spomeniškovarstvenega zavoda iz Celovca, ki je nerad dovolil, da se iz nje odpelje premična oprema. Plečnik je tisti čas dejal, da se brez njegove prisotnosti kamna ne sme nihče dotakniti. 2. marca so sestre od uprave kaznilnice dobile dovoljenje, da smejo premično opremo razdreti in odpeljati, kar se je nato zgodilo 21. aprila (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1943, 3; Knjiga družbenega inventarja, 1–7).

15. marca 1943 se je ljubljansko Predstojništvo usmiljenih sester sv. Vincencija Paveškega celovškemu državnemu glavarju za priznanje lastninske pravice nad kapelo zahvalilo. Obenem je zaprosilo za pooblastitev nekdanje prednice s. Kerubine Pance in spremljevalke s. Lovrine Perčič, ki je bila v času gradnje kapele njena tehnična voditeljica, da bi vodili razstavljanje premične opreme. Obenem je vizitatorica s. Domitila Jesih za omenjeni sestre na nemškem konzulatu v Ljubljani in pri celovškem državnem glavarju zaprosila za izdajo potovalnega dovoljenja za Gorenjsko. Nemške okupacijske oblasti je tudi pozvala, naj jima gredo pri delu na roke (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester koroškemu državnemu glavarju, Ljubljana, 15. 3. 1943, št. 13/43).

Sestri sta v začetku aprila odšli v Begunje, a sta naleteli na nepremostljivo težavo. Zaradi pomanjkanja delovne sile in ustreznih prevoznih sredstev za demontažo kamnitih delov prezbiterija in njihov prevoz v Ljubljano nista mogli poskrbeti. S. Kerubina se je zato 9. aprila obrnila na policijskega poveljnika na Bledu in zaprosila, da bi smel oltar v kaznilniški kapeli ostati na svojem mestu. Da bi ga zaščitili, je predlagala, da ga usmiljenke na lastne stroške zagradijo z zidom (PAHKL, ŽKB, K. Pance blejskemu policijskemu poveljniku, Bled, 9. 4. 1943). Kamniti in marmorni deli prezbiterija ter križev pot, ki ga sestre niso znale in zmogle razdreti, so nazadnje ostali v kapeli.

Za čas bivanja sester v Begunjah oziroma Radovljici je krški (celovski) škofijski ordinariat Francu Hitiju podelil dovoljenje, da ju je smel obhajati brez predhodno opravljene sv. maše. Če bi jima bilo obhajilo podeljeno popoldne ali zvečer, bi se sestri morali pred tem postiti štiri ure (PAHKL, ŽKB, Dovoljenje krškega škofijskega ordinariata F. Hitiju, Celovec, 12. 4. 1943, št. 4762).

S. Kerubina Pance in vodja begunjskega zapora Peter Glanzer sta 21. aprila 1943 podpisala skoraj šest strani dolg nemški inventarni zapisnik kapele. Rdeče podčrtani predmeti so ostali v Begunjah, in sicer: celotna s podpeškim kamnom obložena prednja stena z nišami, 8 stebrov, oltarna menza, obhajilna miza, prižnica, križev pot, vaze, vrata iz orehovine, kredenca iz marmorja, 6 svečnikov, preproga, škripec za veliki lesteneč, orgle, dve električni pendi na koru, 5 okenskih zaves, kovček z opremo za maševanje, misala, monštranca, ciborij, kadilnica, molitveniki, mašni zvončki, 3 albe, korok, petrolejska svetilka, veliki križ na hodniku pred kapelo, zakristijska kredenca, črn pluvial, zeleni mašni plašč, 2 novejši in 18 starih klopi, klečalnik, spovednici, posodice za previdevanje, vrčka, kovinski krožnik za lavabo, kanonske table in kamin (PAHKL, ŽKB, Inventarvezeichnis der Anstaltskirche, Begunje, 21. 4. 1943). Preostale predmete so zložili v zaboje in jih z vozom odpeljali na leško železniško postajo ter z njimi zapolnili cel vagon, ki ga je carinska služba zaplombirala. Ohranjen je tudi slovenski zapisnik o transportu 39 zabojev in večjih predmetov, ki niso šli v zaboje (PAHKL, ŽKB, Seznam kapelske opreme, Ljubljana, 22. 4. 1943).

Že naslednji dan 22. aprila je s. vizitatorka Mestno poglavarstvo v Ljubljani obvestila, da so usmiljenke z dovoljenjem nemških oblasti opremo kapele begunjske Ženske kaznilnice preselile, marmorni deli pa naj bi do konca vojne ostali v Begunjah. Zaposlila je za izdajo dovoljenja, da bi bili predmeti – kot rabljeno pohištvo – oproščeni carine in shranjeni v Marijinem domu (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester ljubljanskemu Mestnemu poglavarstvu, Ljubljana, 22. 4. 1943, št. 25/43).

Ljubljanski župan Leon Rupnik je 28. maja 1943 sestram usmiljenkam dal dovoljenje, da so premično opremo kapele odpeljale v Marijin dom v Ljubljano, kjer so jo hranile v letih 1943–1948 (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1943, 3).

12. Usoda Plečnikove kapele in njene opreme po drugi svetovni vojni

Ob osvoboditvi begunjskega zapora 4. maja 1945 so nepremični deli kapele stali na svojem mestu. Sestre so v prvih povojnih mesecih novim oblastem prijavile vojno škodo. Okrajna komisija v Radovljici jo je na podlagi dejanskega stanja in mnjenja strokovnjakov ocenila na 7.664.942,22 din, upoštevajoč vrsto škode in krajevne razmere. Poleg tega je ocenila tudi stroške zdravljenja in pogreba treh sester (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1945, 1).

Ker je nova revolucionarna oblast zapore potrebovala predvsem za protirevolucionarne zapornike, ji je Plečnikova marmorna oprema v kapeli postala odvečna. Domnevamo, da so se že kmalu po koncu vojne pojavile prve ideje, da bi kapelo podrli. 8. februarja 1946 je Plečnik podrobno naštel vse kamnite dele prezbiterja in se zavzel za njihovo ohranitev (PAHKL, ŽKB, J. Plečnik K. Pance, Ljubljana, 8. 2. 1946). Tudi stroka je mednarodno uveljavljenemu arhitektu sprva pritrdjevala. 10. aprila 1946 je dr. Franc Šijanec v imenu ravnateljstva Zavoda za zaščito kulturnih spomenikov Slovenije sestram usmiljenkam poslal dopis, da je kot spomenik kul-

turno-zgodovinskega oziroma umetnostnega pomena »zaščitil v smislu določb in zakona ter uredbe Ministrstva prosvete o ustanovitvi in ustroju Zavoda (z dne 27. 8. 1945 Ur. l. št. 37/22 – 1945) sledeče premičnine in nepremičnine:

Stavbo, kapelo, prezbiterij in opremo kapele v Ženski kaznilnici v Begunjah, originalno Plečnikovo delo iz leta 1939/40.

Vrtno zgradbo »Jožamurka«, originalno Plečnikovo delo iz leta 1938.

Vrtno lopo »Brezjanka«, originalno Plečnikovo delo iz leta 1939.

Tu navedeni predmeti stoje pod varstvom in zaščito veljavnih določb zakona in uredbe o spomeniškem varstvu LRS.« (PAHKL, ŽKB, Odločba Zavoda za zaščito in znanstveno proučevanje kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti Slovenije, Ljubljana, 10. 4. 1946, št. 188/46)

Zadeva je nato mirovala slabi dve leti. Pritisk komunističnih oblastnikov in oznovcev je medtem postal tako velik, da sta spomeniškovarstvena stroka in služba pred njim kleknili ter pozimi 1948 na porušenje Plečnikove kaznilniške kapele pristali. Ironija je bila toliko večja, ker so jo nacisti že leta 1943 spomeniškovarstveno zaščitili, enako pa je storil tudi Spomeniškovarstveni zavod leta 1946. V primeru begunjske kaznilniške kapele je tako šlo za načrtno uničenje dela mednarodno priznanega arhitekta Jožeta Plečnika.

Ko je Plečnik videl, da kapele ne bo mogel rešiti, je predstojnici usmiljenk v začetku leta 1948 dejal: »Prodajte lestenec za staro šaro, pa boste imeli vse stroške za kapelo povrnjene.« (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964)

Kamnito oblogo, stebre, oltar in ambon so delavci pri podiranju razbili. Ostanke so odpeljali v Ljubljano k tedaj že podržavljenemu kamnoseštvu Vodnik. Marmor so kasneje porabili za oblogo veže Fakultete za strojništvo. Usodo kapele je Plečnik doživljal z bolečino. Leta 1952 je zapisal: »Zadnje čase mi tako rada vzhaja v misel begunjska menza, s toliko vnemo domišljena – tako lepega kamna in dela – kako rad bi jo imel pri sebi doma – in čuval za novi čas.« (Hrausky 1997, 106; 107)

Po izgonu sester usmiljenk iz Marijinega doma je bila marca 1948 premična oprema Plečnikove kapele prenesena iz Ljubljane in deponirana v zabojih na koru velesovske cerkve, s čimer je soglašal tudi spomeniškovarstveni zavod (PAHKL, ŽKB, Potrdilo župnijskega urada Velesovo, Velesovo, 20. 3. 1948; Dopis Zavoda za zaščito in znanstveno proučevanje kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti Slovenije, Ljubljana, 23. 3. 1948). S vizitatorka je leta 1956 škofu Antonu Vovku povedala, da je kip Gospe Zmagovalke šel v Beograd na Plečnikovo zahtevo. Leta 1958 ji je škof Vovk v zvezi s tem dejal: »Ni prav, da ste jo dali v Beograd, izven naše škofije. Kip je zgodovinski po škofu Jegliču in bi moral ostati v škofiji.« S vizitatorka mu je odvrnila: »Saj veste, prevzvišeni, kako je pritisnil prof. Plečnik, da nisem mogla drugače. Vem pa, čim bodo sestre mogle dobiti kip Brezmadežne iz inozemstva, bodo tega takoj vrnile v ljubljansko škofijo.« (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964)

30. junija 1964 so zaboji z opremo iz Velesovega naposled prispeli na grad Raka, kamor so bile leta 1948 pregnane sestre usmiljenke (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964; Seznam zabojev begunjske kapele v Velesovem, Raka, 30. 6. 1964).

Večino preostale premične opreme Plečnikove kapele iz begunjske kaznilnice je leta 1974 v pokoncilsko prenovi prezbiterija župnijske cerkve v Šentjakobu ob Savi vključil arhitekt Jože Kušar. Pri opremljanju je stare kipe ohranil in jim dodal kip Kristusa Odrešenika, delo kiparja Franceta Goršeta. Posamezne kose Plečnikove opreme je sestavljal ne glede na njihov prvotni namen. Tabernakelj je postavil brez Pengovovih stranskih kipov, Križanega pa je pritrdil na enega od svečnikov. Na tabernakelj je postavil venec s križem, ki je prej krasil medeninasto vazo. Svetilnik za večno luč je sestavil iz dveh vaz. Svečnike na trikotnih podstavkih je uporabil za noge mize v mali kapeli. Del nekdanje večne luči služi kot krstilnik. Luči, ki so stale na kapitelih stebrov, je združil v dva večja lestenca, ki visita v ladji. V nespremenjeni obliki so se ohranili posamezni svečniki, svečnik za velikonočno svečo, veliki lesteneč in gong pri vhodu v zakristijo. Zaboj z neuporabljenimi kosi je na podstrešju (Hrausky 1997, 176; 177).

V Begunjah so bili najdeni samo trije kamniti ostanki iz nekdanje kaznilniške kapele, in sicer: kaneliran steber, ki je na sredini podpiral oltarno menzo, ostanek stebrnega kapitela in podstavek za kip iz belega marmorja.

13. Zaključek

Opravljenе raziskave so odstrle mnoge podrobnosti o obravnavanih spomenikih in njihovem širšem zgodovinskem kontekstu. Uničenje kaznilniške kapele v begunjski graščini bi moralo biti v opomin, kako lahko povzročijo nepopisno in nepovratno kulturno škodo, tudi današnjim snovalcem, ki posegajo v Plečnikovo dediščino (zlasti v Ljubljani). V Begunjah so se krajani tega začeli zavedati šele 70 let po uničenju bisera, s katerim bi se lahko ponašali in ki ga danes žal turistom ne morejo pokazati. Zavedanje o pomenu zanemarjenih paviljonov je nagnilo Občino Radovljica, da je pridobila lastništvo nad Jožamurko, ki jo namerava skupaj z Brezjanko v najkrajšem času sanirati in obvarovati pred propadanjem.

Kratice

dr. – doktor.

g – gram.

g. – gospod.

PAHKL – Provincialni arhiv hčera krščanske ljubezni Šentjakob ob Savi.

prof. – profesor.

s. – sestra.

sv. – sveti, sveta.

ŽKB – Ženska kaznilnica v Begunjah.

Reference

Arhivski viri

- PAHKL, ŽKB, *Ženska kaznilnica v Begunjah pri Lescah 1875–1942* (tipkopis).
- , ŽKB, *Kronika Begunje, Ženska kaznilnica in prisilna delavnica 1918–1946* (tipkopis).
- , ŽKB, *Knjiga družbenega inventarja v Ženski kaznilnici v Begunjah 1941* (rokopis).
- , ŽKB, *Ostala dokumentacija*.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž. 2019. *Plečnikova dediščina v Begunjah nekdaj in danes*. Zgibanka in razstava. Begunje, 30. junij do 15. julij 2019.
- Hrausky, Andrej, Janez Koželj in Damjan Prelovšek. 1997. *Plečnikova Slovenija: vodnik po arhitekturi*. Ljubljana: Dessa.
- Plečnik, Jože, France Stele in Anton Trstenjak. 1941. *Architectura perennis*. Ljubljana: Mestna občina Ljubljanska.
- Prelovšek, Damjan. 1993. *Plečnikovi knjigi: Architectura perennis, Napori*. Ljubljana: Dessa.
- Stele, France, in Jože Plečnik. 1955. *Napori*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

*Andrej Saje***Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka***Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period*

Povzetek: Razprava se osredotoča na razvoj krščanskih poročnih praks od tretjega stoletja do začetka drugega tisočletja, ko se na Zahodu glede na Vzhod na tem področju utrdi drugačna praksa. Kristjani prvih stoletij so se poročali v skladu z domačimi običaji. Ob koncu antike se začne v vzhodni Cerkvi pod vplivom semitskih kultur močnejše poudarjati sakralni značaj zakona. Posledično pomen pridobiva liturgični poročni obred v Cerkvi z blagoslovom duhovnika, kar sčasoma postane redna praksa, potrjena tudi s cesarskimi odloki. Za razliko od bizantinske tradicije se na Zahodu pod vplivom rimskega prava kot bistveni tvorni element sklenitve zakona izrazito poudarja privolitev zaročencev, duhovniški blagoslov novoporočencev pa se zaradi pastoralnih razlogov samo priporoča in ostane fakultativen. Cerkev je zaročence zgolj spodbujala, naj se zaradi velikega pomena družine poročajo z javnim obredom pred Cerkvijo. Skupna točka obeh tradicij je v učenju, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, razlika pa je v vrednotenju duhovniškega blagoslova in vprašanja, ali je duhovnik za sklenitev poroke bistven. Na Vzhodu je cerkveni obred poroke obvezen od enajstega stoletja dalje, na Zahodu pa enotno cerkveno obliko poroke dobimo šele v šestnajstem stoletju.

Ključne besede: krščanski zakon, cerkveni očetje, vpliv tradicije, poročni obred, bizantinska tradicija, Zahodna Cerkev, cesarska zakonodaja

Abstract: The study focuses on the development of Christian wedding practices from the third century up to the beginning of the second millennium, when the West and the East settle on different practices. Christians in the early centuries celebrate marriage according to their local customs. At the end of the Roman period the Eastern Church, influenced by semitic cultures, begins to stress more strongly the sacred character of marriage. As a result, the liturgical rite for the celebration of marriage in the church, comprising the blessing of the newlyweds by a priest, gains importance; this eventually becomes standard practice con-

firmed by imperial decrees. In contrast with the Bizantine tradition, the Western Church, influenced by the Roman law, stresses that matrimonial consent of the fiancés is the essential constitutive element of marriage contract, whereas the blessing of the newlyweds by a priest is recommended only for pastoral reasons and remains optional. Due to the great importance of family, the Church has encouraged fiancés to celebrate marriage through a public rite before the ecclesial assembly. Both traditions share the teaching that marriage is contracted through matrimonial consent of the fiancés; they differ in the valuation of the priestly blessing and whether a priest plays an essential role in the celebration of marriage. In the Eastern Church the ecclesial rite of celebration of marriage is mandatory from the eleventh century onward, while the Western Church gets a unified ecclesial form of celebration of marriage only in the sixteenth century.

Keywords: Christian marriage, Church fathers, influence of tradition, wedding rite, bizantine tradition, Western Church, imperial legislation

1. Uvod

Človek je ustvarjen kot svobodno in razumno bitje, kar mu v življenju omogoča možnost izbire. To dejstvo je še posebej pomembno, ko gre za temeljne življenjske odločitve, kot to nedvomno velja pri odločitvi za življenjski stan. Sklepanje zakonske zveze je pravica, ki izhaja iz človekove narave. Človeški osebi je dana ob spočetju, povezana pa je z njenim dostojanstvom. »Pri opredelitvi človekovega dostojanstva,« poudarja Globokar, »igrajo pomembno vlogo religiozne in filozofske podlage posameznega prepričanja« (2016, 316). Pravica sleherne človeške osebe do ustanovitve družine je v skladu s splošno sprejetimi civilizacijskimi standardi tako temeljna, da je ne more nihče nikomur odreči. Institut zakonske zveze zaradi njenega velikega pomena za družbo in Cerkev presega izključno osebne interese zaročencev, zato ga že od starih kultur dalje družba in religija tudi ustrezno regulirata. (Slatinek 2017, 132; Valentan 2016, 608).

Današnje pojmovanje krščanskega zakona kot dosmrtni skupnosti med možem in ženo, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, in ima med krščenimi po Gospodovi volji značaj zakramenta (ZCP, kan. 1055), lahko razumemo samo s poznavanjem svetopisemskih temeljev zakona in družine ter ob upoštevanju judovske, grške in rimske kulture (Saje 2003, 9–19; 2018, 815–819), v katerih so prve krščanske skupnosti nastale. Poleg tega je treba upoštevati tudi tradicijo in nauk cerkvenega učiteljstva, ki ga predstavlja vsakokratni škofovski zbor v edinosti s papežem kot Kristusovim namestnikom na zemlji. Krščanstvo je ob svojem rojstvu in ob širjenju v nove dežele glede poročne prakse sprejemalo običaje posameznih kultur in na začetku posebnih poročnih obredov ni uvajalo. Cerkev je svetopisemske norme za krščanski zakon povzemala in kristjane spodbujala, naj se vzdržijo poganskih običajev – in zato za blagoslov novoporo-

čencev prosijo škofa, kar pa se za veljavnost poroke ni zahtevalo. Na podlagi teoloških traktatov in pod vplivom rimskega prava se je oblikoval nauk, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev (Robleda 1977, 179).¹ Pod vplivom semitskih tradicij je pri veljavnosti zakona imela pomen tudi izvršitev zakona z zakonskim dejanjem. Način poročanja v prvih stoletjih po Kr. v različnih okoljih ni bil enak –ponekod so zakon sklepali v več stopnjah (kar je bilo značilno za semitske kulture), drugod, kot npr. v okoljih pod rimskim pravom, pa z enim samim obredom (Gaudemet 1989, 20).

S širjenjem krščanstva začne zakonska zveza značaj zasebnosti vse bolj izgubljati, od začetka srednjega veka pa dobiva vse večjo vlogo tudi javni poročni obred pred duhovnikom, ki vključuje tako liturgični ritual kot tudi blagoslov novoporočencev. Prva vidnejša teološka dela, ki obravnavajo krščanski zakon, izhajajo iz drugega stoletja, od četrtega stoletja dalje pa je krščanski zakon glede moralnih vidikov že redna tema posameznih koncilov,² medtem ko glede predpisane oblike poroke takrat konkretnjših določb še ne najdemo. Ob obravnavi razvoja poročnih praks bomo izpostavili posebnosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije, kjer se med njima kažejo prve razlike od začetka četrtega stoletja dalje. Za razliko od zahodne krščanske prakse, ki pod vplivom rimskega prava vidi tvorni vzrok zakona v privolitvi zaročencev v zakon, vzhodno krščanstvo poudarja duhovno razsežnost in blagoslov, ki s stoletji pridobiva vse večji pomen. V prispevku bomo na podlagi virov in literature opisali pomembnejše zgodovinske prelomnice in teološke tokove, ki so pojmovanje krščanskega zakona in poročnih običajev zaznamovali, tudi ob upoštevanju prvih pomembnejših civilnih predpisov za to področje.

2. Poročna praksa in razvoj nauka zahodne Cerkve od tretjega do enajstega stoletja

Praksa blagoslavljanja novoporočencev domnevno izhaja iz apostolskih časov, vendar pa do tretjega stoletja – razen pisma sv. Ignacija Antiohijskega³ (35–107) Policarpu (69–155), škofu v Smirni – o tem nimamo zanesljivih virov. V antiki dokazov o blagoslavljanju zaročencev ne najdemo, zagotovo pa so prvi kristjani sklepali zakon pod vplivom poganskih običajev (Schillebeeckx 1963, 226). Šele od začetka četrtega stoletja dalje obstajajo prvi zanesljivi viri o molitvah in blagoslovu, s katerimi je škof (ali nižji duhovnik) novoporočenca pospremil v zakonski stan, pri

¹ Po mnenju Roblede sta bila v rimskem pravu, ki je na koncept zakona v zahodnem krščanstvu odločujoče vplivalo, za zakonsko zvezo potrebna dva elementa – najprej privolitev in nato volja za vztrajanje v njem: prvi element za začetek zakona in drugi za njegovo uresničitev (1977, 179).

² Prvi pomembnejši koncili v Elviri (okrog leta 300), Anciri (314) in Neocezareji (314–325) so glede krščanskega zakona obravnavali njegovo zakramentalno razsežnost, neločljivost in moralno plat zakonskega življenja, sam način poročanja pa ni bil vprašanje, ki bi zahtevalo posebno obravnavo (Godefroy, s.v. *Le Mariage au temps des Pères*).

³ »Conviene agli sposi e alle spose di stringere l'unione con il consenso del vescovo, perché le loro nozze avvengano secondo il Signore e non secondo la concupiscenza. Ogni cosa si faccia per l'onore di Dio.« (Lettera a Policarpo, V.)

čemer je treba izpostaviti, da blagoslov ne prinaša pravnih posledic, temveč je (bil) zgolj pastoralne narave. Zaradi poudarjanja svetosti zakona kot zaveze med Bogom in zakoncema same po sebi je Cerkev blagoslov novoporočencev zgolj priporočala (Ritzer 1962, 55–56; Visentin 1978, 32–48). Prva zanesljiva vira o poročnem obredu, ki je vseboval tudi blagoslov novoporočencev, sta sv. Ambrož (+ 397) in papež Siricij (384–399). Sv. Ambrož v pismu Vigilu, škofu v Tridentu, piše, da naj sklepanje mešanega zakona spremlja polaganje tančice in duhovniški blagoslov, ki je zaradi narave zakona kot božje-pravnega instituta za krščanstvo specifičen dejavnik (Ambrož 1988, 148–149). Tudi papež Siricij v pismu Imeriju, škofu v Taroni, poudarja, da naj duhovnik pri poročnem obredu novoporočenca blagoslovi. Izpostavlja, da se blagoslov v primeru razveze in ponovne poroke ne more ponoviti, kar kaže na naravo zakona kot nerazvezne enote (Siricij 385, 1136–1137). Papež Inocenc I. (401–417) poudarja, da je duhovniški blagoslov novoporočencev v skladu z Božjim zakonom od vsega začetka (404; 475).

Omenjeni viri nakazujejo, da je bil blagoslov novoporočencev vse pogostejši in priporočljiv, vendar pa ostaja bistveni element sklenitve zakona privolitev zaročencev, ki je bila praviloma izrečena v krogu domače družine. Cerkev je priznavala vsako obliko zakona, če je bil ta le sklenjen v skladu z običaji določenega kraja. S priporočanjem duhovniškega blagoslova je želela poudariti velik pomen zakona in mu zagotoviti javni značaj. Da slednji ni bil obvezen, je po mnenju nekaterih pogojeno s takratno družbeno ureditvijo (Joyce 1955, 184). To je razvidno iz odloka cesarjev Teodozija II. in Valentinjana III., ki sta leta 428 objavila zakon, da odsotnost zunanjih poročnih formalnosti še ne pomeni nujno tudi neveljavne sklenitve zakona.⁴ Od četrtega stoletja dalje pa je Cerkev začela postopoma razvijati lastno poročno liturgijo, ki je bila, čeprav neobvezno, vse bolj v rabi. V Rimu in v Milanu najdemo v tem času zametke poročne liturgije, imenovane *velatio nuptialis*, v Španiji in Galiji pa se obred imenuje *benedictio in thalamo* (Ritzer 1962, 68–69; 157–160; 203–205).

Pri rimskem obredu, o katerem prvi piše sv. Pavlin iz Nole (354–431), je prvič omenjeno, da je poročni obred z blagoslovom novoporočencev, med katerim duhovnik na glavo neveste položi pajčolan, vključen v evharistično daritev, ki je v Cerkvi (1999, 244). Velja poudariti, da ob tem ostajajo v veljavi tudi morebitne ostale poroke v domačem okolju brez navzočnosti služabnika Cerkve. Sočasno z uveljavitvijo rimskega poročnega obreda se v Galiji v petem stoletju uveljavi drugačna praksa. Poročni obred se ne izvaja v cerkvi, temveč sta škof ali duhovnik povabljeni na dom novoporočencev, kjer po izmenjavi privolitve blagoslov poteka v poročni sobi. Praksa se je iz Galije prenesla tudi v Španijo (Ritzer 1962, 38).

Nov način poročanja se uveljavi v germanskem svetu, kjer je poroka potekala v dveh delih. Konstitutivni element zakona je bila zaroka, ki je ob izmenjavi privolitve veljala kot civilno veljavna pogodba (*Vertrag*), ne samo med zaročencema, temveč

⁴ »Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus recte alias inito matrimonio firmitatem, vel ex eo natis liberis iura posse legitimorum auferri, si inter pares honestate personas, nulla lege impediante, fiat consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur.« (Cod. Theod., 3.7.3)

tudi med njunima družinama. Liturgični obred z blagoslovom novoporočencev, ki ga opravi duhovnik, je bil omejen strogo na cerkev in ni imel nikakršnih pravnih učinkov (Friedberg 1965, 24). Ob koncu prvega tisočletja je Cerkev vedno močnejše vztrajala, naj bo poročni obred pred Cerkvijo (in facie Ecclesiae), da bi tako zakonski zvezi zagotovili javni značaj in preprečili sklepanje zakonov v tajnosti, kar je zaradi pomanjkanja pravne jasnosti in posledičnih zlorab povzročalo vedno večje težave (Nocent 1986, 347). Sočasno postaja vse pomembnejši tudi duhovniški blagoslov novoporočencev, ki je razumljen predvsem kot potrditev legitimnosti sklenjenega zakona in njegova posvetitev. Pri tem konstitutivni trenutek sklenitve zakona vendarle ostaja izmenjava privolitve, blagoslov pa ohranja fakultativni značaj.

Izjemno dragocen dokument za razumevanje izmenjave privolitve v zakon in duhovniškega blagoslova predstavlja pismo papeža Nikolaja I. (858–867) bolgarskemu vladarju. Povod za njegovo pisanje je bil v učenju nekaterih grških duhovnikov, da je duhovniški blagoslov za veljaven zakon bistven in nujen. Papež v pismu izpostavlja,⁵ da je takšno učenje v neskladju z resnico in da je edini konstitutivni element sklenitve poroke privolitev zaročencev (Nikolaj I. 866, 643; Weber 2001, 31–40). Na podlagi tega vira lahko papežev poudarek razumemo, da privolitve v zakon kot bistvenega in tvornega elementa ne moreta nadomestiti ne blagoslov ne kakšen drug ritual. Vrhovni poglavar Cerkve spodbuja, naj se zakon zaradi njegovega javnega značaja in jasnosti, kdo je poročen, sklepa, če je le mogoče, v cerkvi, vendar pa cerkvenega obreda za veljavnost ne predpisuje. Iz konteksta je razvidno, da se je na Vzhodu za razliko od latinske Cerkve že uveljavila poročna praksa s kronanjem neveste in obveznim duhovniškim blagoslovom novoporočencev. Ta praksa dobi pravno obliko in postane obvezna z odlokom (Nov. 89) cesarja Leona VI. »Modrega« (886–912), da je kronanje neveste in blagoslov novoporočencev bistveni sestavni del poroke za veljavnost tudi v civilnem smislu (Berger 2006, 87), kar je imelo po mnenju Popova za sklepanje zakona v prihodnje odločujoč pomen.⁶

Na podlagi omenjenih virov lahko pridemo do sklepa, da je imela zakonska zveza v latinski Cerkvi v prvem tisočletju predvsem sekularni značaj – cerkveni poročni obred se je priporočal predvsem zaradi moralnih in pastoralnih razlogov. Cerkev glede poročanja ni imela enotne prakse, pa tudi ne enotnih pravnih in liturgičnih predpisov. Avtorji se strinjajo glede dejstva privolitve zaročencev kot tvornega dejavnika sklenitve zakonske zveze. Poroko sta sklenila zaročenca sama, prisotnost duhovnika je bila vse bolj zaželena, vendar fakultativna. Cerkev je še zlasti od desetega stoletja dalje vedno močnejše priporočala, naj si zaročenca izmenjata pri-

⁵ »Secondo le leggi sia sufficiente solo il consenso di coloro della cui unione si tratta; se esso unico dovesse essere mancato alle nozze, tutto il resto, anche se celebrato con lo stesso coito, è inutile, come testimonia il grande dottore Crisostomo che dice: Non il coito fa il matrimonio, ma la volontà.«

⁶ Popov pomen nove uredbe izpostavlja takole: »Sempre dall'imperatore Leone venne emanata in materia una disposizione chiara e completa. Prima, asseriva nella sua novella, si faceva tutto senza benedizione perché si pensava che, così facendo, non avrebbero offeso nessuno, non essendoci specifiche esigenze religiose o morali: senza benedizione si facevano le adozioni, senza benedizione iniziavano la vita matrimoniale. Ma noi, poiché tutto per grazia di Dio va stabilito con decoro, non conviene seguire l'antichità; pertanto, dichiarava Leone, noi ordiniamo che sia le adozioni che i matrimoni ricevano conferma dalla benedizione ecclesiastica e dove non c'è questo mezzo che rinsalda, il coniugio non ha inizio effettivo e la coabitazione non sarà legittima.« (2017, 221)

volitev javno pred Cerkvijo, duhovnik pa je pri tem že tudi imel nalogo, da pri zaročencih preveri, ali morda obstaja kakšen zakonski zadržek oz. ali zakonu med njima kaj nasprotuje (Le Bras, s.v. «La doctrine du mariage»; Gismondi 1949, 314).

3. Poročna praksa v bizantinski tradiciji

Omenili smo že, da do začetka tretjega stoletja glede poročnih praks na Vzhodu in Zahodu ni bilo bistvenih razlik. Kristjani so se poročali v skladu s prakso kraja bivanja, zakonska zveza pa je imela v vseh kulturah velik pomen, ki je presegal zgolj voljo zaročencev. Iz Sirske didaskalie, enega izmed najstarejših ohranjenih krščanskih virov, glede porok izhaja, da je bila za starše pravočasna poroka njihovih otrok posebna skrb. Poroka je bila zato stvar tako domače družine kot tudi širše civilne skupnosti, glavno vlogo pri sklenitvi pa je imel nevestin oče (Achelis, in Flemming 1904, 115). Škof (ali nižji duhovnik) sta novoporočenca za to priložnost obiskala na domu, kjer sta opravila liturgične obrede s pesmimi in himnami ter ju blagoslovila (Prader 1992, 196).

V četrtem stoletju na Vzhodu opazimo prvi večji premik. Cerkev začne sklepanje krščanskih porok spremljati skrbneje, še posebej, kadar je šlo za drugo sklenitev zakona ali pa v primeru poroke med kristjanom in poganko ali obratno (Zhishman 1864, 670). Vzhodna teologija in poročno liturgično obredje sta bila za razliko od zahodne Cerkve, kjer je bil poudarjen pravni značaj zakona, močno zaznamovana s Pavlovim pojmovanjem krščanskega zakona kot zveze med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 22-33). Vzrok za poudarjanje duhovnega značaja zakonske zveze raziskovalci vidijo tudi v vplivu semitskih kultur, ki so že pred nastankom krščanstva zakonsko zvezo videle kot nekaj svetega in presežnega (Prader 1992, 195–196; Ritzer 1962, 52). V grško-bizantinski Cerkvi se postopoma uveljavi poročna praksa sklepanja zakona po stopnjah, kjer so obred zaroke začeli razlikovati od same poroke. Zaroka je bila lahko dveh vrst. Prva oblika je bila brez večjih zunanjih formalnosti, pri drugi obliki zaroke pa je morala nevesta dobiti dar (arrha), ki ji v primeru ločitve služil za preživetje.⁷ Druga oblika zaroke se je uveljavila še zlasti v Mali Aziji in je zaradi zaščite žene dobila pravni značaj. V prvih stoletjih razdrtje zaroke pravnih posledic ni imelo (Herman 1935, 81–82), pod vladavino cesarja Justinijana pa je bil dar nevesti v primeru razdrtja zaroke obravnavan kot osnova za njeno samostojno življenje. Če je ločitev sprožila nevesta, je morala dar vrniti v dvojni vrednosti.⁸ Na Vzhodu zaroka torej postopoma pridobiva pravno in zavezujočo naravo,

⁷ Année naravo instituta arrha razlaga takole: »En Asie Mineure, il était d'usage, lors des fiançailles, que le jeune homme remît à sa fiancée, ou aux parents de celle-ci, une somme d'argent ou quelques objets de valeur. En cas de rupture de l'engagement, il perdait tout droit sur eux, mais si la rupture était le fait de la fiancée, ces objets lui étaient rendus à un multiple déterminé.« (1935, 528–529)

⁸ »Mulier iuris sui constituta arrarum sponsalium nomine usque ad duplum teneatur, id est in id quod accepit et aliud tantundem nec amplius, si post completum vicesimum quintum annum vel post impenetratam veniam aetatis atque in competenti iudicio comprobata huiusmodi arras suscepit: in simplum autem, id est tantummodo quod accepit, si minoris aetatis est, sive virgo sive vidua sit, sive per se sive per tutorem vel curatorem vel aliam personam easdem arras acceperit.« (Cod. iust., 5,1,5)

takšno pojmovanje predzakonske obljube pa vpliva tudi na prakso Cerkve in njeno razumevanje zakonskega odnosa kot podobe zaveze med Kristusom in Cerkvijo. Razdrtje zaroke ni bilo dovoljeno in se je ob poskusu sklenitve zakona s tretjo osebo obravnavalo kot prešuštvo (Schillebeeckx 1963, 316). Poroke so se v bizantinskem delu sveta ob koncu četrtega stoletja praviloma obhajale v okviru domače družine. Obred je bil sestavljen iz izmenjave privolitve in blagoslova prstanov, samo občasno so bile vanj vključene tudi molitve, ki jih je opravil duhovnik. Kler navadno na porokah ni bil prisoten, njegova vloga je bila predvsem v nadzoru in preprečevanju poročnih nepravilnosti, ki bi nasprotovale krščanskemu pojmovanju zakona; posebej je bila odsvetovana poroka med kristjani in pogani (Dacquino 1984, 197). Čeprav je na Vzhodu sakralni značaj zakonske zveze poudarjen od vsega začetka, so bile poroke že zelo zgodaj tudi stvar države in civilne ureditve. Cearska oblast si je vzela pristojnost, da zaradi velikega pomena zakonske zveze za družbo, javno dobro in razjasnitve pravnega statusa oseb to področje pravno regulira. Cerkveni obred, ki mu predseduje duhovnik, postane v Cerkvi grško-bizantinskega obreda obvezen šele proti koncu prvega tisočletja. Od tega trenutka dalje je bistveni element poroke blagoslov novoporočencev, ki ga podeli duhovnik.

Med posebnostmi poročnega obreda na Vzhodu velja omeniti prakso kronanja neveste, ki so jo imenovali tudi *stephanôma*. Po mnenju nekaterih avtorjev je obred poganskega izvora, v vzhodni Cerkvi pa se je uveljavil pod vplivom sv. Janeza Krizostoma in v poznejšem času postal tipični sestavni del poročnega obreda (Dauvillier, in De Clercq 1936, 40; Ritzer 1962, 73; Schillebeeckx 1963, 317). V času antike je vloga kronanja neveste pripadala njenemu očetu, pozneje pa se obred zaradi poudarjene svetosti zakona prenese na duhovnika ali škofa. To prakso potrjuje pismo Gregorja Nazianškega (280–374) prijatelju Evzebiju, v katerem se mu opravičuje zaradi odsotnosti na poroki njegove hčerke – zaradi bolezni se sklenitve njenega zakona ni mogel udeležiti in posledično tudi ne podeliti blagoslova, kakor si je sama želela. Prijatelja tako prosi, naj blagoslov podeli hčerki kar sam.⁹

Običaj kronanja neveste se v četrtem stoletju uveljavi med armenskimi kristjani, kjer je par po kronanju prejel tudi evharistijo. Ta navada se je domnevno zopet pod vplivom sv. Janeza Krizostoma prenesla tudi v grško Cerkev, kjer se začne uveljavljati proti koncu šestega stoletja (Herman 1938, 196). Obred postopoma postane redna cerkvena praksa tudi drugod na Vzhodu. Duhovnikovo kronanje novoporočencev so razumeli kot čast – kot da je Kristus sam, ki ju krona in jima po obredu duhovnika podeli svoj blagoslov (Janez Krizostom, Hom. 9, 546). Cerkev je sicer v primeru ločitve zakoncev in njihove morebitne ponovne poroke takšen blagoslov strogo zavračala.¹⁰ Blagoslov je bil razumljen predvsem kot prošnja Bogu za novo družino.

V začetku srednjega veka je bila v bizantinskem okolju izmenjava privolitve v

⁹ »Caetera autem vobis curae sint, ac pater filiam vittis redimiat ut optavit. Hoc enim, et sicuti nuptiis interfuius, praescripsimus; nempe ipsorum coronas esse, nostrum autem esse preces, quas scio locis minime definitas ac circumscriptas.« (Epistola 231, in PG 37, 374)

¹⁰ Prepoved blagoslova zaročencev ob morebitni drugi poroki je razvidna iz predpisov Niceforja (806–815), patriarha v Konstantinoplu, ki je zapisal: »Bigamus non coronatur« (1868, 328).

zakon njegov del, ki je bil izveden v trenutku zaroke (Prader 1992, 33), od osmega stoletja dalje pa postane del obreda v cerkvi, kjer sprejme privolitev duhovnik kot uradna priča Cerkve. Schillebeeckx posebej poudarja, da je enako kot v zahodni Cerkvi tudi na Vzhodu privolitev bistveni tvorni element sklenitve zakona, blagoslov pa je dodan kot priprošnja Bogu. To se razume tudi iz dejstva, da je obred dolgo časa potekal v okviru domačega okolja in za veljavnost zakona ni bilo pomembno, ali je blagoslov podelil oče ali duhovnik (1963, 318). Zhishman poudarja, da sta služabnika poroke na Vzhodu in Zahodu zaročenca sama, duhovnik pa dobi vlogo uradne priče Cerkve, torej v njenem imenu sprejme privolitev.¹¹ Obredu kronanja je sledila izročitev neveste ženinu (*traditio sponsae*). Oče je hčer izročil možu, in s tem je prišla pod njegovo oblast. Ker sta obreda potekala v sosledju, sčasoma postaneta pristojnost duhovnika. Iz tega običaja se poroka na Vzhodu razvije v pravi liturgični obred, kjer duhovnik dobi prevladujočo vlogo, čeprav ne povsod v vzhodni Cerkvi na enak način (Zhishman 1864, 156–160). Duhovniški blagoslov kot bistveni sestavni del sklenitve zakona je bil prvič opredeljen v armenski Cerkvi, kar je razvidno iz njene zbirke apostolskih kanonov, ki so bili leta 365 vključeni v dokumente koncila v Ashirsmatu.¹² V sirski Cerkvi je bil blagoslov za veljavnost zakona predpisan v osmem stoletju (Prader 1992, 198), podobno se začne poroka obhajati tudi v aleksandrijski Cerkvi, kjer izmenjava privolitve zaročencev poteka med evharistično daritvijo (Dauvillier in De Clercq 1936, 70).

3.1 Poročne uredbe civilne oblasti

Na podlagi primerjave ugotavljamo, da je Cerkev na Vzhodu od četrtega stoletja vernike sicer spodbujala, naj poroka poteka javno pred Cerkvijo oz. v navzočnosti duhovnika, vendar pa med posameznimi deli vzhodne Cerkve obstajajo razlike. Ponekod so zakonsko zvezo lahko sklepali zgolj v domačem okolju v navzočnosti nevestinega očeta brez duhovnika do vključno osmega stoletja. Do tega časa so imeli npr. v bizantinski Cerkvi zaročenci možnost sklenitve poroke v tudi le pisni obliki (Zhishman 1864, 158). Duhovniški blagoslov je dobil značaj nujnosti v devetem stoletju z odlokom Niceforja (806–815), patriarha v Konstantinoplu, po katerem brez blagoslova ni bilo zakona niti za sužnje.¹³

V razpravi smo že omenili, da je zakonsko zvezo na Vzhodu že zelo zgodaj urejala tudi cesarska oblast. Glede na tesno povezanost civilne in cerkvene oblasti je obveljala praksa, da so krščansko veljavni zakoni veljavni tudi pred civilno oblastjo, s tem da je začela civilna oblast predpisovati potrebne formalnosti za poroko tudi

¹¹ Avtor izpostavlja: »Dass der Spender des Ehesakramentes niemand anderer sein kann, als die künftigen Ehegatten in ihrer wechselseitigen Beziehung, ergibt sich abgesehen von dem bisher gesagten aus der bei der Einsegnung des Verlöbnisses angewendeten kirchlichen Formel, welche ähnlich mit der bei der später folgenden Krönung lautet: Es wird verlobt (gekrönt) der Diener (die Magd) Gottes im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.« (1864, 135)

¹² Koncil v kan. 33 predpisuje: »Per dexteram sacerdotis mano eiusque benedictionem homo in matrimonium coniungitur.« (Fonti CICO, ser. II, fasc. XXI, 27)

¹³ Na vprašanje, ali se je sužnjem dovoljeno poročiti brez duhovniškega blagoslova, patriarh odgovarja takole: »Coniunctio sine sacerdotali benedictione est fornicatio, sive servus, sive liber sit.« (Nicefor 1868, 346)

sama. Cesar Justinijan (527–565) je tako leta 537 določil, da se mora višji sloj prebivalstva poročiti v navzočnosti služabnika Cerkve, poroko pa je treba zapisati v arhive. Namen te uredbe je bil zagotoviti zakonitost otrok. Nižji sloj je lahko sklepal zakon brez teh formalnosti zgolj z izmenjavo privolitve (Nov. 74, 4). V tem času sta sicer v bizantinskem cesarstvu veljali dve obliki poroke; prva, bolj razširjena oblika je bila z zaroko in izmenjavo darov (*arrha*), kar je moralo biti potrjeno s pisnim dokumentom – ta oblika je bila določena že z zakonodajo cesarja Teodozija (Cod. Theod., 3.5.2). Druga oblika je bila sklenitev zakona s privolitvijo zaročencev (Schillebeeckx 1963, 320). Naslednjo pomembno uredbo je nato izdal cesar Leon III. (717–741), ki je za veljavnost poroke določil pisno pogodbo glede dote, kjer sta morali biti navzoči zanesljivi priči. Če to zaradi revščine posameznih oseb ni bilo izvedljivo, je zadostovala izmenjava privolitve v navzočnosti staršev, pospremljena z liturgijo v cerkvi.

Po zgledu Cerkve je v devetem stoletju javno obliko poroke začela spodbujati tudi civilna oblast. Vladar Basilij I. Makedonski (867–886) je za civilno veljavnost zakona določil, da se naj ta sklene pred duhovnikom (Ritzer 1962, 113). Kljub tesni povezanosti države in Cerkve je med institucijama pri vrednotenju zaroke prihajalo do razhajanj. Bizantinska Cerkev je denimo s trulansko sinodo (691) v kan. 98 preklic zaroke in poroko s tretjo osebo obravnavala kot prešuštvo. Civilna oblast te odločitve ni sprejela, posledično je bila razdrta zaroka brez pravnih posledic dopustna, še posebej, kadar je šlo za mladoletne osebe (Zhishman 1864, 142–143). Kompromisno rešitev je našel cesar Leon VI. (886–912), filozof, ki je leta 895 predpisal minimalno starost za poroko: petnajst let za fante in trinajst za dekleta. V skladu z njegovim odlokom je bila od tedaj dalje civilno veljavna vsaka oblika poroke v navzočnosti duhovnika, ki je vključevala njegov blagoslov (Zepos in Zepos 1962, I, 156). Ta uredba je izenačila cerkveno obliko zaroke s civilno pogodbo. Zgolj civilna zaroka je bila razvezljiva, glede na pojmovanje nerazveznosti cerkvene zaroke pa tega značaja ni imela zaroka, sklenjena z verskim obredom. S takšno razlago se ni strinjala bizantinska Cerkev, ki je kot nerazvezno pojmovala tudi civilno zaroko, sklenjeno z darom (*arrha*), čeprav v odsotnosti duhovnika (Ritzer 1962, 119). Nejasnosti je naredil konec cesar Aleksij Komnen (1081–1118) z *Bulo aureo* leta 1084, v kateri je določil, da je slovesna zaroka, ki se obhaja v cerkvi, hkrati tudi veljavna civilna poročna pogodba. Od tega trenutka dalje civilna zaroka z izmenjavo darov ni več imela pravnega učinka in je bila odpravljena. V grško-bizantinski Cerkvi se tako za versko in hkrati civilno področje uveljavi enoten poročni obred v cerkvi. Sestavljen je iz dveh delov, zaroke in same poroke. Duhovniški blagoslov postane obvezen sestavni del poročnega obreda, brez katerega poroka ni veljavna ne pred Cerkvijo in ne pred državo. S tem se praksa poročanja v vzhodni Cerkvi dokončno loči od zahodne, kjer je privolitev zaročencev konstitutivni značaj sklenitve zakona ohranila. Cesarska zakonodaja je na Vzhodu obveljala tudi za cerkveno področje. Obred kronanja in duhovniški blagoslov je tako tam od enajstega stoletja bistveni sestavni del poročnega obreda, sužnji pa so enaki svobodnim (Zhishman 1864, 637–640). Duhovniku se pripiše vloga pristojnega poročevalca ali služabnika poroke, ki zaročencema podeli zakrament. Na Zahodu enotne oblike poroke ni bilo vse do tridentinskega koncila leta

1563, ko je latinska Cerkev uzakonila poroko pred domačim župnikom in pričama, kar pa praviloma ni imelo tudi civilne veljave. Za razliko od vzhodne Cerkve se na Zahodu civilna oblast v cerkveno poroko ni vmešavala.

4. Sklep

Na podlagi analitične in zgodovinsko-pravne primerjalne študije vzhodne, bizantinske, in zahodne, rimske, tradicije poročnih praks ugotavljamo, da sta na Vzhodu Cerkev in država ves čas močno povezani. Glede na velik pomen družine za Cerkev in družbo se obe instituciji čutita pristojni in dolžni, da poročne formalnosti regulirata. Medtem ko vzhodna Cerkev z oblikovanjem poročne liturgije poudarja duhovne razsežnosti zakona in vlogo duhovnika kot uradnega predstavnika Cerkve, ki sklepa obred, se civilna oblast temu vprašanju posveča predvsem iz praktičnih razlogov, to je zaradi razjasnitve pravnega statusa oseb, s katerim so povezane tudi določene odgovornosti, npr. v primeru ločitve zakoncev preživnina, skrb za otroke, dedovanje itd. Kljub različnosti njune narave in drugačnim interesnim področjem uspeša obe strani po večstoletnih prizadevanjih priti do medsebojnega soglasja in do enotnega poročnega obreda. Vladar potrjuje cerkvene zakone, slednji posledično veljajo tako za Cerkev kot za državo. Zahodna Cerkev ves čas ohranja raznovrstnost običajev in kljub pomanjkanju evidenc o statusu oseb in s tem povezanimi zlorabami obvezne oblike poroke ne predpisuje. Vernikom pušča svobodo, vedno bolj pa teži k javni obliki poroke. Z državo na tem področju ne sodeluje, cerkveni zakoni praviloma tudi nimajo civilnih učinkov. Liturgično obhajanje sklenitve zakona na Vzhodu se začne imenovati »sveti obred«. Vzrok za takšno razumevanje poročnega obreda izhaja iz prepričanja, da je tisti, ki po obredu duhovnika kot služabnika zakramenta združi zakonca, Bog. Posledično je vprašanje, kdo zakrament zakona podeljuje, na Vzhodu aktualno mnogo prej kot na Zahodu, kjer se je utrdil nauk, da si zakrament sv. zakona podelita zaročenca sama ob navzočnosti duhovnika – ki pa je za razliko od vzhodne prakse zgolj kvalificirana priča Cerkve in pri sklenitvi zakona nima bistvene vloge. Različna in močno zasidrana dvojna tradicija razumevanja istega krščanskega zakona, ki se kaže tudi v neenotni terminologiji glede konstitutivnih in bistvenih elementov sklenitve zakona, je imela vidne posledice za teološka razpravljanja o bizantinski in latinski tradiciji v naslednjih stoletjih, ko je Cerkev izoblikovala nauk o zakramentih in o tem, kdo jih lahko podeljuje.

Kratice

Bd. – Band.

Cod. iust. – *Codex Iustinianus* [Justinijanov zakonik (tudi Justinijanov kodeks) je izraz za zbirko zakonov, ki jih je zbral bizantinski cesar Justinijan (527–567); veljati je pričel 16. aprila 529].

Cod. Theod. – *Codex Theodosianus* [Teodozijev zakonik je zbirka zakonov krščan-

- skih cesarjev Rimskega cesarstva; delovno skupino za zbiranje zakonov sta ustanovila cesar Teodozij II. in njegov socesar Valentinijan III., v veljavo je stopil 1. januarja 439].
- CSEL** – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.
- DS** – *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
- DThC** – *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Zv. 9/2. Pariz: Letouzey & Ané, 1927.
- EJCan** – *Ephemerides Iuris Canonici*.
- Fonti CICO** – *Fonti Codificazione Canonica Orientale*. Città del Vaticano: Tipografia poliglotta vaticana, 1930–1934 [Serie I., fasc. 1–12, 15]; 1935–1951 [Serie II., fasc. 1–30].
- Hft.** – Heft.
- MANSI** – J. D. Mansi, ur. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1–30. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960–1962.
- Nov.** – *Novellae Iustiniani* [Zbirka zakonskih predpisov rimskega prava v latinskem in grškem jeziku, ki so nastale v času cesarja Justinijana po letu 535].
- OChP** – *Orientalia Christiana Periodica*.
- PL** – J.P. Migne, ur. *Patrologiae cursus completus*. Series Latina. Pariz: Apud Garnier, 1844–1864.
- PG** – J.P. Migne, ur. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Pariz: Apud Garnier, 1857–1866.
- ZCP** – Zakonik cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- ZSRG.K** – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung.

Reference

- Achelis, Hans, in Johann Flemming.** 1904. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts: Die Syrische Didascalia. V: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Neue Folge. Zv. 10/2. Leipzig: Hinrichs.
- Anné, Lucien.** 1935. La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12:513–550.
- Ambrož.** 1988. Epistulae XXXVI–LXIX; Epistola 62. V: *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*. Milano: Città nuova.
- Berger, Albrecht.** 2006. *Life and works of Saint Gregentios, archbishop of Taphar*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Codex Iustinianus.** B.I. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/CJ5.htm#1> (pridobljeno 11. 11. 2019)
- Codex Theodosianus.** B.I. <http://ancientrome.ru/library/codex/theod/tituli.htm> (pridobljeno 3. 11. 2019)
- Dacquino, Pietro.** 1984. *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. Torino: Elledici.
- Dauvillier, Jean, in Charles De Clercq.** 1936. *Le mariage en Droit Canonique Oriental*. Pariz: Sirey.
- Gaudemet, Jean.** 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.
- Gismondi, Pietro.** 1949. La celebrazione del matrimonio secondo la dottrina e la legislazione canonica sino al Concilio tridentino. *EJCan* 5:301–338.
- Globokar, Roman.** 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name-ne. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Godefroy, Louis.** 1927. Le mariage au temps des Pères. V: *DThC* 9/2, 2077–2123.

- Gregor Nazianški.** B.I. Epistola 231. V: PG 37, 373–374.
- Le Bras, Gabriel.** 1927. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille. V: DThC 9/2, 2123–2317.
- Friedberg, Emil.** 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Herman, Emil.** 1935. Die Schliessung der Verlobnisse im Recht Justinians und der späteren Byzantinischen Gesetzgebung. V: *Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX*, 79–107. Roma: Typis Pont. Univ. Gregorianae.
- — —. 1938. De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile. OChP 4:189–234.
- Ignacij Antiohijski.** B.I. Lettera a Policarpo. <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/ignazio-di-antiochia-lettera-a-policarpo-testo/> (pridobljeno 5. 11. 2019).
- Inocenc I.** 404. Lett. Etsi tibi. 15. 2. V: PL 20, 468–481.
- Iustiniani Novellae.** B.I. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/Novellae.htm> (pridobljeno 4. 11. 2019).
- Janez Krizostom.** B.I. In epist. I ad Timotij, Hom. 9. V: PG 62, 543–548.
- Joyce, George Hayward.** 1955. *Matrimonio cristiano*. Alba: Edizioni Paoline.
- Nicefor.** 1868. Ex constitutionibus ecclesiasticis. V: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Zv. 2, 314–350. Ur. I.B. Pitra. Rim: Typis Collegii Urbani.
- Nikolaj I.** 866. Risp. Ad consulta vestra. 13.11. V: DS, 643–648.
- Nocent, Anscar.** 1986. Il matrimonio cristiano. V: *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, 300–362. Anamnesis 3/1. Genova: Marietti.
- Pavlin iz Nole.** 1999. Carmen XXV. V: CSEL 30, 238–245. Dunaj: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Popov, Nikolaj.** 2017. *Stato e Chiesa a Bisanzio al tempo dell'imperatore Leone VI il Saggio (886–912)*. Ur. Nicola Cariello. Rim: Arbor Sapientiae.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Robleda, Olis.** 1977. Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico. *Apollinaris* 50:172–193.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- — —. 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:813–823.
- Schillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Edizioni Paoline.
- Siricij.** 385. Lett. Ad decessorem ad Himerium episcopum Tarraconensem. 10. 2. V: PL 13, 1131–1147.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76: št. 3/4:607–619.
- Visentin, Pelagio.** 1978. Il matrimonio nella luce della teologia patristica. V: *Il matrimonio cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali*, 32–48. Torino: Leumann.
- Weber, Ines.** 2001. Consensus facit nuptias! Überlegungen zum ehelichen Konsens in normativen Texten des Frühmittelalters. ZSRG.K 87:31–66.
- Zepos, Panagiōtēs, in Iōnnes Zepos, ur.** 1962. Ius grecoromanum, I–VIII. Aalen: Scientia. Ponatis prve izdaje, Atene 1931.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Wien: Braumüller.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1001—1013

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-242-05:28-23-05

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Flisar>

Urška Flisar

Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima

The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim

Povzetek: V prispevku je prikazana primerjava svetopisemskih in koranskih besedil, ki se navezujejo na biblijskega očaka Abrahama na eni in koranskega Ibrahima na drugi strani. Posebna pozornost je namenjena razumevanju potomstva omenjenega religijskega lika. Svetopisemska pripoved jasno izpostavlja božjo obljubo, da bo Abraham postal oče vseh narodov. Po drugi strani pa Koran potomstvu tolikšne pozornosti ne namenja, a vendarle poudarja, da je Ibrahim dobil sina v nagrado. Na tem mestu pa se pojavljajo nove razlike, saj je prvenstvena vloga sinov, po katerih se je Abrahamovo ali Ibrahimovo potomstvo dovršilo, v islamski tradiciji razumljena drugače kot v judovstvu in krščanstvu. Prva namreč pripisuje večjo vlogo Ismailu (Izmaelu), drugi dve pa Izaku (Ishaku).

Ključne besede: Abraham, Ibrahim, potomstvo, preroštvo, Izak, Ishak, Izmael, Ismail

Abstract: This paper compares the biblical and Koranic texts that relate to the biblical patriarch Abraham on the one hand and the Koranic Ibrahim on the other. Particular attention is given to understanding the offspring of this religious figure. The Bible's narrative clearly highlights God's promise that Abraham will become the father of all nations. The Koran, on the other hand, does not pay so much attention to the posterity, yet emphasizes that Ibrahim won a son as a reward. Here, however, new differences emerge, since the primacy of the sons through whom Abraham's or Ibrahim's offspring was perfected is understood differently in Islamic tradition than in Judaism and Christianity. The first attribute a larger role to Ismail (Ishmael) and the other two to Isaac (Ishaq).

Keywords: Abraham, Ibrahim, posterity, prophecy, Isaac, Ishaq, Ishmael, Ismail

1. Uvod

Skupna točka monoteističnih religij ni zgolj vera v enega Boga. Čeprav se na prvi pogled zdi, da so doktrinalne, kulturne in interpretativne razlike prevelike, da bi

te religije sploh lahko primerjali, nam njihova sveta besedila kažejo drugo plat. V Svetem pismu in Koranu lahko najdemo pripovedi, ki govorijo o istih osebnostih ali pa opisujejo isti dogodek. A pripovedi se skorajda nikoli ne ujemajo v popolnosti. Nekatere so si precej podobne in hkrati v navidezni podobnosti precej različne, druge najdemo le v eni izmed omenjenih svetih knjig. V prispevku se bomo še posebej osredotočili na primerjavo pripovedi svetopisemskega očaka Abrahama in koranskega Ibrahima. V obeh tradicijah je namreč ravno Abraham začetnik monoteistične religije. Judovstvo in krščanstvo verjameta, da je Abraham oče izvoljenega ljudstva, medtem ko muslimani trdijo, da je bil Ibrahim prvi musliman. Ravno njegovo potomstvo pa je tisto, ki igra v zgodovini obeh religij pomembno vlogo. Poskušali bomo natančno primerjati odlomke, ki omenjajo Abrahama in Ibrahima, poiskati stične točke in razlike v njihovi interpretaciji ter prikazati, kako vplivajo na razumevanje in razvoj obravnavanih verstev.

2. Preroštvo v Svetem pismu in Koranu

Abrahama kot očeta narodov priznavajo vse tri monoteistične religije. Da bomo njegovo vlogo bolje razumeli, si na začetku oglejmo, kako Sveto pismo in Koran razumeta besedo prerok. Omenimo še, da je v Svetem pismu Abraham kot prerok razumljen le enkrat (1 Mz 20,7), tradicija pa ga prišteva med očake. Koran medtem besede očač ne pozna in tako velja Ibrahim za enega izmed prerokov.

V babilonsko kulturo preroštvo ni prišlo iz biblične kulture. V mestu Mari ob Evfratu je tako mogoče najti dokaze, da so preroki na tem območju obstajali že v 18. st. pr. Kr. Prav tako obstajajo dokazi, da so vedeževalci in preroki delovali v mestu Biblo v 11. st. pr. Kr. in potem v 8. st. pr. Kr. ob reki Orontes. V asirsko-babilonski kulturi so preroki zagotavljali temeljno posredništvo in povezovanje med ljudstvom in božanstvi. Po judovskem izročilu so preroki živeli do časa Artaksersa, tj. do 5. st. pr. Kr. (Palmisano 2018, 4).

Termin prerok ima široko paleto pomenov. Pomembno mesto ima predvsem v Stari zavezi. Hebrejski izraz prerok označuje navdihnjenega človeka, ki lahko živi sam ali v skupnosti. Poznamo tudi poklicne preroke, na katere so se ljudje obračali, ko jih je zanimalo, kakšna je Božja volja. Preroki so imeli moč posredovanja pri Bogu, nekateri izmed njih pa so imeli pri tem še posebej pomembno vlogo. Med največje preroke Sveto pismo prišteva Izaijo, Jeremijo in Ezekielu,¹ ki jih Koran ne pozna. Omenja še številne manjše preroke. Zasledimo lahko tudi lažne preroke (Jer 28), prav tako ne smemo prezreti dejstva, da pozna Stara zaveza tudi prerokinje, npr. Deboro (Sod 4,4) (SSP 1997, 1872).

Hebrejska Biblija v najstarejšem izročilu za preroka uporablja pojem »Božji mož« ('Aiš ha'elohim), »prerok« (nabi') ali »videc« (hozeh). Z izrazom »nabi'« je v 1 Mz 20,7 imenovan tudi Abraham, iz česar lahko sklepamo, da velja Abraham za pre-

¹ Muslimanski prerok Zulkifil je sicer pri določenih teologih identificiran z Ezekielom.

roka tudi v biblični tradiciji. Besede, ki opredeljujejo preroke, so tudi »ro'eh«,² »iš haruah«,³ »mal'ak Yhwh«,⁴ »'ebed Yhwh«⁵ in »'ebed ha'elohim«⁶ (Palmisano 2018, 5). Delovali so v času kraljestva do vrnitve iz babilonskega suženjstva. Zaradi svoje kritičnosti do oblasti in aktualnih razmer so bili velikokrat preganjani. Bili so zagovorniki solidarnosti med narodi, zavzemali so se za vdove, revne in sirote (SSP 1997, 1872). Prav tako lahko preroke najdemo v Novi zavezi, kjer je kot prerok imenovan tudi Jezus (Lk 4,24; Mt 21,46; Jn 6,14).

Arabska beseda »rasul« (arab. رسول, poslanec) se v Koranu pojavi 235-krat, »nabi« (arab. نبي, prerok) pa 54-krat. Tematika o preroštvu se je začela razvijati v meškem obdobju in je postavila okvire Mohamedovega delovanja. V hadisih beremo, da je glasnikov vere sto štiriindevetdeset tisoč, poslancev pa tristo trinajst. V Koranu je kar dvajset od petindvajsetih prerokov bibličnih, vendar pa se islamski preroki Nuh, Ibrahim, Musa in Isa po svoji vlogi razlikujejo od Noeta, Abrahama, Mojzesa in Jezusa. V sveti knjigi muslimanov ne najdemo razvijanja zgodovine človeštva, lahko pa zasledimo različne pripovedi, v katerih so kot veliki liki izpostavljeni poslanci. Med temi prevladujejo Nuh (omenjen 33-krat), Ibrahim (omenjen 69-krat), Musa (omenjen 136-krat), Isa (9-krat omenjen kot Isa, 13-krat kot Ibn Maryam, 3-krat al-Masih, Ibn Maryam (Osredkar 2015, 76)) in Mohamed (samo 4-krat in enkrat kot Ahmed). »Vsenavzočnost Muse nakazuje nazorski izvor Korana«, pravi Ocvirk (2012, 154). Preroke je izbral Alah in jih obdaril s krepostmi – vsak prerok mora biti namreč pobožen, hvaležen, popustljiv, velikodušen, resnicoljuben, moderatorski, skromen, pogumen, zaupanja vreden in pravičen. Kot tak je vzor ljudem okrog sebe. Vsekakor pa za islamske preroke velja tudi, da se izogibajo kakršnemu koli stiku s poganskimi religijami in ljudi opozarjajo, da so slabe (Yahya 2005, 18; Langroodi 2010, 8).

3. Kdo sta Abraham in Ibrahim?

V islamu je Abraham poznan kot Ibrahim, na podlagi česar sklepamo, da gre za isto osebo. V Svetem pismu se je Abraham sprva imenoval Abram, njegova žena Sara pa Saraja (1 Mz 17). Sprememba imena nakazuje sklenitev zaveze med Bogom in očakom. Medtem pa Koran spremembe imena ne omenja. Kamil Mufti (2006, 1) naveda, da se mnogi islamologi strinjajo, da je sprememba imena prišla v Sveto pismo zaradi raznolikosti dialektov. A sprememba imena ima v judovski in krščanski tradiciji globlji pomen – označuje spremembo Abramove osebnosti, poleg tega pa vsako ime nosi v sebi skriti pomen. Tako ime Abram pomeni »oče je vzvišen«, ime Abraham pa »oče množice«, kar je navsezadnje Abraham tudi postal.

² Videc.

³ Gospodov poslanec.

⁴ Božji poslanec.

⁵ Božji služabnik.

⁶ Božji služabniki, preroki.

Rodil bi se naj okrog 3300 let po stvarjenju sveta (Langroodi 2010, 40; Smailagić 1990, 261) v babilonskem kraju Kotha. Obe tradiciji omenjata mesto Ur (1 Mz 11,28-31).⁷ Znano je, da je v tej takrat pomembni politeistični mestni sumerski državi vladalo nestabilno stanje in da je bil Abraham politični migrant. Skupaj z očetom Terahom, ženo Sarajo in nečakom Lotom se je takrat še kot Abram preselil v Harán (1 Mz 11,31), proti kánaanski deželi pa je odšel pri svojih petinsedemdesetih letih – tedaj ga je poklical Bog in mu dejal, naj zapusti hišo svojega očeta in odide v deželo, ki mu jo bo pokazal (1 Mz 12,1.4). Koran točne starosti začetka delovanja preroka Ibrahima ne omenja.

Znamenje zaveze med Bogom in Abrahamovim ljudstvom je bilo obrezovanje. Bog je naročil Abrahamu, da naj obrežejo moške osem dni po rojstvu (1 Mz 17,11-12). Abraham in Izmael sta bila obrezana na isti dan. Prvi je imel devetindevetdeset let, drugi trinajst (1 Mz 17,24-25). Zanimivo je, da nekatera islamska ljudstva dečke obrežejo pri trinajstih letih – tako, kakor je to navedeno v Bibliji (1 Mz 16; 17; 25; 36,3; 1 Krn 1,28-31) (Comay 2002, 162). Koran obrezovanja ne omenja, ga pa zato zasledimo v suni. Abu Huraira (Al-Bukhari VIII, 313) in Abu Hurayra (Al-Adab Al-Mufrad LIII, 575) omenjata starost osemnajst let.

Koran prav tako ne omenja Ibrahimove smrti, o kateri Biblija poroča. Abraham je umrl pri sto petinsedemdesetih letih, pokopala sta ga njegova sinova Izak in Izmael (1 Mz 25,7-9).

4. Abraham v Svetem pismu

Pripoved o očaku Abrahamu je zapisana v Svetem pismu od 1 Mz 12–25. Sveto pismo omenja, kako Bog pokliče Abrahama (1 Mz 12), ki se je zaradi lakote odpravil v Egipt (1 Mz 12,10) in nato v Negeb (1 Mz 13,1). Premoženski spori so vodili Abrahama v odločitev o razhodu z nečakom Lotom. Slednji je izbral jordansko deželo, Abraham pa je prebival v kánaanski deželi (1 Mz 13,11-12). Gospod je Abrahamov rod silno namnožil (1 Mz 13,16; 15,5). Z deklo Hagáro se mu je rodil deček Izmael (1 Mz 16), z ženo Saro pa kljub njeni visoki starosti Izak (1 Mz 18,10-15; 1 Mz 21). Potem ko je Bog sklenil z Abrahamom zavezo (1 Mz 17), ga je obiskal (1 Mz 18) in posvaril glede Sódome, za katero je očak prosil, naj ji prizanese (1 Mz 18,16-33). Med zelo znanimi dogodki je Abrahamova daritev sina Izaka, ki kaže Abrahamovo poslušnost Gospodu (1 Mz 22) in za katero bo, kot bomo videli pozneje, obilno nagrajen. Po Sarini smrti (1 Mz 23) se je Abraham poročil s Ketúro (1 Mz 25). Umrl je, ko mu je bilo sto petinsedemdeset let. Sinova Izak in Izmael sta ga pokopala zraven žene Sare v votlini Mahpéli (1 Mz 25,9).⁸

Comay (2002, 10) opredeljuje vlogo Abrahama takole: »Za Jude je zgodba o Abrahamu nacionalnega pomena, ker označuje njihov prehod k nastanku ljudstva

⁷ Danes mesto Tell-el Mukayyar v Iraku.

⁸ Votlina Mahpéli je sveta tudi za muslimane. Ob Jafskih vratih v Starem Jeruzalemu, od koder je šla cesta v Hebrón, je vrezan napis iz Korana: »Ni ga Boga razen Alaha in Abraham je njegov ljubljenec.« (Comay 2002, 10)

in njihovo od Boga dano pravico do dežele Izrael. V religijskem smislu simbolizira tudi prelom s poganskim malikovanjem in zavezo k monoteizmu. V Novi zavezi je Abraham zgled bogaboječega in pravičnega moža.«

5. Ibrahim v Koranu

Zgodba o Ibrahimu v Koranu ni strnjena na enem mestu, temveč je – kot tudi vse druge – razdrobljena. Koran ga imensko omenja 69-krat, nanj se nanaša 245 ajetov v 25 surah in je poleg Musa največkrat omenjena biblična osebnost v Koranu. Islam se po Westermannovem (1985, 27) mnenju zato brez zadržkov imenuje »abrahamska religija«. Al Baidawi (Katsh 1980, 105) pravi, da je islam v bistvu sekta Abrahamovega verstva. Abraham je arhetipska figura zavrnitve malikovanja in model odrešenja, ki naj bi prišel po njem, izvira iz njegove poslušnosti, vere ter obljube potomstva, ki mu je bila dana (Osredkar 2016, 53). Küng (2007, 49–52) navaja, da je Ibrahim za muslimane prejemnik izvirnega razodetja, ki je v Koranu očiščeno vseh napak, ki jih vsebujejo drugi sveti spisi.⁹ V K 4, 54¹⁰ beremo, da je Bog Ibrahimovemu rodu podelil knjigo in modrost. »Božji prijatelj«¹¹ oz. »Halil Allah«, kot ga imenuje Koran v 4, 125, je za muslimane tudi prvi musliman (K 3, 67–68) – zgled kreposti, pokoren Gospodu, pravi vernik, ki Gospoda ni enačil z drugimi bogovi (K 16, 120); med drugim pa ravno on prosi Alaha (K 2, 127–129), da naj njegovemu ljudstvu podari preroka: mišljen je največji prerok Mohamed. Tako ga tudi islam priznava za očeta vseh vernikov (ebu-l-enbija). Bog sam ga je izvolil (K 3, 33), njemu so bili Mohamed in muslimani najbližji (K 3, 68). Ibrahim je postal zgled vere tudi zaradi izpolnjevanja dolžnosti – danes t. i. petih stebrov islama. V K 21, 73 piše, da sta bila Ibrahim in Lut postavljena za glasnika vere, da sta se ob Alahovem naročilu o redni molitvi klanjala, opravljala dobra dela in delila miloščino. Prav tako najdemo izpolnitev dolžnosti romanja (K 22, 26–29), nikjer pa ne zasledimo posta.

Nekatere pripovedi, ki jih najdemo v Koranu, so podobne bibličnim, kar je dokaz, da so se sledi nazareške zapuščine ohranile v Koranu, hadisih in drugi islamski literaturi (Osredkar 2016, 18). V Koranu najdemo pripoved o obisku božjih poslancev (K 11, 69–75) in obljubo potomstva (K 15, 53–55; K 51, 24–30), ki so mu jo ti prinesli. Koran omenja tako Ismaila (K 14, 37; K 19, 54; K 37, 101) kot Ishaka (K 11, 71; K 37, 111–112). Prav tako (K 37, 102–112) omenja žrtvovanje sina, a se pripoved od biblične precej razlikuje. »Islamski razlagalci si niso enotni glede tega, kdo naj bi bil darovan, Izak (tako večina med zgodnjimi razlagalci) ali Izmael. Abraha-

⁹ Küng ima v mislih Toro in Sveto pismo.

¹⁰ Koran citiramo po dogovoru s slovenskim muftijem, in sicer označuje K sveto knjigo, sledi presledek, arabska številka sure, vejica, presledek in arabska številka ajeta. Če navajamo več vrstic, ki si sledijo, dodamo med številko prve in zadnje vrstice vezaj, če pa navajamo več vrstic, ki si ne sledijo, med njimi napišemo vejico ali »in« (Osredkar 2016, 7).

¹¹ Hadisi navajajo, da si je Abraham ta naziv prislužil, ker je nahranil ljudi in molil, ko so ostali že spali. Prav tako obstaja prepričanje, da je k temu nazivu vodila Abrahamova gostoljubnost ob obisku božjih poslancev (K 11, 69–75) (Langroodi 2010, 42).

mova daritev je tudi za islam osnova in zgled obrednega darovanja v času romanja v bližini Meke«, pravi A.T. Khoury (2010, 301).

V Svetem pismu¹² ni mogoče zaslediti, da Abrahamov oče ne bi želel sprejeti monoteistične religije, čemur Koran posveča veliko pozornosti (K 6, 74-81; 9, 113-114; 19, 41-50; K 21, 51-72; K 26, 69-82; K 29, 25 in K 60, 4). Omenjeno je le, da je dal Bog Abrahamu zapoved, ki pravi: »Pojdi iz svoje hiše, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal« (1 Mz 12,1). Palmisano (2014, 41) piše: »Ko pridejo do Harana, se tam naselijo in Terah tam umre«. Vendar pa npr. Jozuetova knjiga v 24, 2 omenja, da je bil Terah politeist. V Koranu najdemo tudi nekatere pripovedi, ki jih v Bibliji ne zasledimo, a so za muslimane zelo pomembne. Najpomembnejša je pripoved o postavitvi in očiščenju Hrama (K 2, 125-129).¹³ Abraham je očistil kraj idolatrije. Za muslimane ima svetišče v Meki¹⁴ posebno mesto (K 3, 96), saj se je pozneje vanj vrnil Mohamed. Muslimani se tega dogodka spominjajo zadnjih deset dni meseca ramadana. Oče in sin sta med postavljanjem Hrama molila in Boga prosila, da bi mu bila skupaj s svojo skupnostjo predana. Prosila sta še, naj jima bodo pokazani obredi, grehi pa odpuščeni (K 2, 127).

Na tem mestu še omenimo, da je Ibrāhīm ime štirinajste sure. Gre za peto v seriji šestih sur, ki se začnejo s črkami alif (ا), lām (ل) in rā (ر) (Nasr 2015, 628). Sura je dobila ime po omembi Ibrahima (ajet 35-41), ki moli za obvarovanje Meke pred idolatrijo, za samega sebe in svoj narod. Prav tako prosi Gospoda za odpuščanje svojih grehov, grehov svojih staršev in vseh vernikov na dan velikega obračuna.

6. Abraham – oče mnogih narodov

»Postavil sem te za očeta mnogih narodov, pred Bogom, kateremu je veroval /.../ na osnovi upanja je proti upanju veroval, da bo postal oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno: Takó bo s tvojim potomstvom« (Rim 4,17-18) piše apostol Pavel. Videli smo, da je Abraham začetnik Izraelovega rodu, prav tako pa ga za svojega začetnika priznava islam.¹⁵ Oba sveta spisa se večkrat sklicujeta na Abrahamov rodovnik, ko govorita »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba (2 Mz 32,13; 5 Mz 9,27; 1 Kr 29,18) oz. »Abrahamu, Izmaelu, Izaku« (K 2, 133.136; 3, 84). Tudi tukaj je razvidno, da je Izmaelova vloga za muslimane zelo pomembna, a ne smemo prezreti, da se Koran na desetih mestih sklicuje še na Jakoba¹⁶ (K 6, 84; 11, 69; 1,

¹² Po drugi strani pa zasledimo v islamu izraelizirane zgodbe, ki se sicer nahajajo le v Bibliji in jih muslimani dobro poznajo. Tako je tudi s poznavanjem Ibrahimevega življenja (Khoury 2005, 38).

¹³ Mišljena je Kaaba, ki se prav tako imenuje Božja hiša oz. skrivnostna mošeja.

¹⁴ Starodavno ime za Meko je Bakkah, ki je omenjeno tudi v masoretskem tekstu SZ, in sicer je v Ps 84,7 dolina Joka imenovana dolina Baka.

¹⁵ Abraham je pomemben tudi za kristjane, a nikakor pomembnejši od Jezusa Kristusa, na kar nas še posebej opozarja Janezov evangelij, ko povzema Jezusove besede, rekoč: »Resnično, resnično povem vam: Preden se je Abraham rodil, jaz sem« (Jn 8,58).

¹⁶ Ta v Koranu nikoli ni imenovan kot Izrael.

71-72; 14, 39; 15, 53-55; 21, 72; 29, 27; 37, 112; 51, 28-30), kakor tudi na Mojzesa in Jezusa (K 2, 136). Bog je Abrahamove vernike že zdavnaj imenoval za muslimane (K 22, 78). Prav tako v K 2, 140 beremo, da ne moremo trditi, da so bili Abraham, Izmael, Izak in Jakob judje ali kristjani. To ve le Bog. Nasr (2015, 62) pojasnjuje, da moramo ta verz razumeti skupaj s K 3, 67, se pravi, da Abraham ni bil ne jud in ne kristjan, temveč pravi vernik, saj je častil in priznaval le enega Boga. Abraham je bil torej »Ḥanīf« (arab. حنيف). S tem izrazom koran označuje monoteiste pred začetkom delovanja Mohameda¹⁷.

6.1 Biblična obljuba o potomstvu

Potomstvo igra v Bibliji pomembno vlogo. Dobesedni prevod iz hebrejščine in grščine pomeni »seme« (SSP 1997, 316).¹⁸ Bog je Abramom dal obljubo potomstva takoj potem, ko ga je prvič poklical (1 Mz 12) in mu obljubil, da bo iz njega naredil velik narod, ga blagoslovil in naredil njegovo ime veliko; navsezadnje ga v 17. poglavju Geneze imenuje za očeta množice narodov¹⁹ in mu pravi, da bodo iz njega prišli narodi in kralji. Obljuba potomstva se nadaljuje skozi celo Abrahamovo življenje, sledi pa ji obljuba blagoslova (1 Mz 18,18). Hebrejska beseda za blagoslov je »berakah« in pomeni stanje, v katerem Bog sprejme človeka in mu je naklonjen, slednji pa občuti mir in dobrine (Palmisano 2014, 41). Gospod je Abramom obljubil deželo Kánaan (1 Mz 12,7; 1 Mz 13,15; 1 Mz 17,8). Iz Svetega pisma je mogoče razbrati, da števila Abrahamovih potomcev ne bo mogoče prešteti (1 Mz 17,2) – omenja namreč, da bo njegovega zaroda kot prahu zemlje, tako v 1 Mz 13,16, kot zvezd na nebu (1 Mz 15,5; 1 Mz 22,17).

Biblija celo našteva rodove, ki bodo živeli na zemlji, ki jo mu bo podaril. Ta naj bi se razprostirala od reke Nil pa do Evfrata. Tu bodo prebivali Kadmonéjci, Hetéjci, Amoréjci, Perizéjci, Girgašéjci, Kánaanci, Jebuséjci, Kenéjci, Kenázovci in Rafájevci. V Svetem pismu se seznam omenjenih ljudstev navaja večkrat (2 Mz 3,8; 5 Mz 7,1), a kot vidimo, med njimi ni Arabcev. Prva omemba teh sega v 9. st. pr. Kr. in jih opisuje kot plemenski narod, ki živi v vzhodni in južni Siriji ter na severu Arabskega polotoka (Myers 2010, 18). Očetu narodov je dano tudi spoznati, kaj se bo z njegovim narodom zgodilo v prihodnosti: postal bo priseljenec v tuji državi (1 Mz 15,13), s čimer je nakazano več kot štiristoletno suženjstvo v Egiptu. Omenjeno pa je tudi, da bo se bo njegovo potomstvo v četrtem rodu v Kanaan vrnilo zaradi hudobije Amoréjcev (1 Mz 15,16); mišljeno je ljudstvo, ki je živelo v Kanaanu pred Izraelci.

Obljuba potomstva se zdi na trenutke nerealna, saj Abram in Saraja kljub visoki starosti potomcev še nista imela. Abraham pa si je močno želel, da bi mu sina rodila Saraja (Pangle 2003, 141). Gerjolj (2006, 64) omenja, da je bila to posledica njune nezvestobe v Egiptu (1 Mz 13). Abraham tako Boga sprašuje, kako bo takšno potomstvo dosegel brez sina. Zanima ga, ali bo njegov dedič Damaščan Eliezér (1

¹⁷ Množinska oblika je ḥunafā' (arab. حنفاء).

¹⁸ Številčenje se s knjigami Nove zaveze začne vnovič.

¹⁹ Iz Abramovega rodu so prišli tudi arabski narodi.

Mz 15,2-3). Gre za neznano osebo, a glede na to, da ime Eliezer pomeni »moja pomoč je Bog«, lahko sklepamo, da je bil to njegov oskrbnik. »Če bi po Abrahamu dedoval Damaščan Eliezer, bi bila zanj to dvojna sramota: prvič zato, ker bi njegov dedič postal tujec, drugič pa zato, ker bi bil to njegov hlapec« (Palmisano 2014, 43). Abram pa je vendarle dana obljuba, da bo potomec prišel iz njega (1 Mz 15,4).

6.2 Abrahamovi potomci

Abrahamu sta se v visoki starosti rodila sinova Izmael in Izak. Verjel je namreč Božjim obljubam²⁰, da bo iz njega nastal mogočen narod. To mu je Gospod štel v pravičnost (1 Mz 15,6). Krašovec (2015a, 20) meni, da »osebna razsežnost pravičnosti pomeni božji atribut v njegovem razmerju do ljudi in potrebno vrlino ljudi v razmerju do Boga, pa tudi njegovo vzajemno delovanje«. Pravičen je lahko tisti, ki je v tesnem odnosu z Gospodom, ki ljubi pravičnost (Jer 22,16).

Prvega sina je dobil s Sarino deklo, Egipčanko Hagáro. Ker je Sara na to pristala, je Izmael Abrahamov legitimni sin (Palmisano 2014, 44), njegov potomec, iz katerega je Bog naredil velik narod (1 Mz 21,13.18). Rodilo se je dvanajst knezov po njihovih rodovih, toliko pa je tudi arabskih plemen (1 Mz 25; 1 Krn 1). Naselili so se od Havile do Šure, ki sta nasproti Egipta in vse do Asirije. Izmael se je naselil nasproti vsem svojim bratom (1 Mz 25,18).

Ker Abram še vedno ni imel otrok z zakonsko ženo, je bil prepričan, da je Izmael njegov edini legitimni sin (Pangle 2003, 148). A popolna izpolnitev obljube potomstva se zgodi z Izakom, saj je pisano »Svojo zavezo bom sklenil z Izakom« (1 Mz 17,21) in »po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo« (1 Mz 21,12). Izaka je dobil star devetindevetdeset let. Pangle (2003, 148) pravi, da se je Abraham moral naučiti, kaj pomeni biti oče in predvsem tega, da pravo očetovstvo izhaja od Boga. Družina, potomci in človeška očetovska ljubezen same po sebi torej niso najpomembnejše stvari. Resnično pomembne lahko postanejo le, če jih odlikuje edinstven božji blagoslov. Bog mu je novico o Izaku sporočil na poseben način, prišel je k njemu v goste (1 Mz 1). Abraham je tedaj že razumel, saj iz odlomka lahko razberemo, da Gospodu ni ugovarjal, kakor je to storil pred tem, ko je padel na obraz in se zasmeljal sprašujoč se, ali se bo stoletniku rodil sin (1 Mz 17,17). Smeh je dokaz, da je Abraham verjel in pobožno upal, da bo dobil potomca s Saro. Na tem mestu je smeh v Svetem pismu omenjen prvič, kmalu za tem pa še drugič, le da se tokrat smeje Sara (1 Mz 18,12-15; 21,6). Tako tudi ime Izak pomeni »naj se smeji«. Po Izaku bodo blagoslovljeni vsi narodi na zemlji, saj je bil Abraham poslušen, in je bil pozneje kljub ljubezni svojega edinca pripravljen darovati. Po odhodu Izmaela v puščavo je Izak postal edini otrok (1 Mz 22). Po svoji smrti je Abraham vse imetje izročil Izaku (1 Mz 24,36) in mu našel ženo Rebeko, ki ji je bila dana obljuba, da se bo njen rod obilno namnožil in pridobil oblast nad sovražniki.

Ob tem se poraja vprašanje, kako lahko seme enega človeka obrodi celoten narod oz. kako je lahko celo oče različnih narodov in kraljestev? Pavel v Rim 11–12

²⁰ Poleg spomina omogoča obljuba človeku uresničevanje njegove eksistence; v njeni moči si človek privzame prihodnost ter se razvija (Petkovšek 2016, 503).

omenja, da je Abraham oče tako obrezanih kot neobrezanih, saj bila je obreza znamenje njegove pravičnosti, slednja pa prihaja iz vere, ki jo je prejel, ko še ni bil obrezan. Sklepamo lahko, da je bilo v obljubi, dani v 1 Mz 12,2-3, mišljeno tako izvoljeno ljudstvo – različni rodovi, ki so nastali iz njegovih potomcev (Izmaelov in Ezavov rod ter rodovi šestih sinov, ki jih je imel Abraham s Ketúro) – kot tudi narodi, ki bodo zase menili, da so Abrahamovi dediči (Pangle 2003, 150). Obljuba potomstva namreč ne temelji na postavi, temveč na veri, ki izvira iz očeta Abrahama (Rim 4,16). Slednjo je očak še posebej izkazal s tem, da je bil pripravljen darovati Izaka, pa čeprav bi to pomenilo, da se bo oče vere moral odpovedati svojemu potomstvu (Osredkar 2016b, 276). Po drugi strani pa je pisano: »In tisti, ki so potomci Abrahama, niso vsi otroci. Ampak: Po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo. To se pravi, za Božje otroke ne veljajo otroci po mesu, marveč se štejejo za potomstvo otroci po obljubi. Obljuba se namreč glasi takole: Ob tem času bom prišel in Sara bo imela sina« (Rim 9,6-9).

Abraham je nato v svoji starosti dobil še šest sinov s Ketúro. Tako so se mu rodili Midján, Jišbák, Šuaha, Jokšana, Zimrán. Ti so po očetovi smrti dobili le darove in bili poslani stran od Izaka, proti vzhodu (1 Mz 25,1-6).

Obilno potomstvo je znak sklenitve zaveze med Bogom in Abrahamom (1 Mz 17,2.4.5). Odnosa zaveze med Bogom in Izraelom pa ne smemo razumeti zgolj kot formalnost, saj ima v sebi globlji pomen. Zaveza je simbol tesnega, celo intimnega odnosa, ki je obojestranski in ga lahko enačimo z družinskim in prijateljskim odnosom (Krašovec 2015b, 316). Zaveza med Bogom in Abrahamom je temeljila na veri in zaupanju, saj ni bilo treba skleniti nikakršne pogodbe, na katero bi se Abraham zanašal. Obljuba potomstva, ki je bila sad zaveze, je dobila tudi temu primereno znamenje – znamenje obreze. Ta pa v Svetem pismu izgubi svoj spolni značaj²¹ in dobi verski pomen, pozneje pa postane tudi znamenje izvoljenega ljudstva.

7. Ibrahim – prvi musliman

Ibrahim velja za prvega muslimana, saj je spoznal, da je Bog le eden. V Koranu (6, 78-79) beremo, da se je od vere v malike obrnil k veri v enega Boga, ki je ustvaril nebo in zemljo. Čeprav Koran Ibrahimove starosti ne omenja, mnogi komentatorji povezujejo Ibrahimovo spoznanje o enem Bogu z njegovim rojstvom oz. zgodnjim življenjem. Muslimani verjamejo, da je v času Ibrahimovega rojstva živel kralj Nimrod,²² ki je sanjal, da se bo rodil deček, ki si bo prisvojil njegovo moč. Tega se je močno ustrašil in zato dal povelje, naj vse mlade fantke pobijejo. Ibrahimova mati je rodila otroka naskrivaj in ga skrila v jamo, tam pa je zanj skrbel nadangel

²¹ Tak značaj je imela pri nekaterih drugih ljudstvih, kjer je bilo obrezovanje obred posvetitve.

²² Nimrod je arabsko ime za Nebukadnezarja. Gre za zgodovinsko poznano osebo, a Koran ne omenja natančno, katerega kralja Nebukadnezarja ima v mislih. Nebukadnezar I. je vladal Babilonu med 1125–1004 pr. Kr., Nebukadnezar II. pa šele v času babilonskega suženjstva Izraelcev, od 605–562 pr. Kr. Po prepričanju judov in kristjanov naj bi Abraham naj živel prej, med leti 1813–1638 pr. Kr., to pa pomeni, da se pripovedi zgodovinsko ne ujemajo.

Džibril. Tako je bil Ibrahim vzgojen v veri, da obstaja le en Bog, ki mu je treba biti poslušen in ga častiti. Ko je jamo prvič zapustil, je za zvezde, luno in sonce zmotno mislil, da so njegov Gospodar, nato pa je odkril, da njegov Gospod presega vsa telesna znamenja (K 6, 76-79) (Nasr 2015, 368).

7.1 Ibrahimovi potomci

Koran, v nasprotju s Svetim pismom, Ibrahimovemu potomstvu ne posveča tolikšne vloge. S Svetim pismom se ujema v pripovedih, da je imel Ibrahim otroka v visoki starosti (K 14, 39), sina Ismaila s Sarino deklo Hagaro in pozneje Ishaka s Saro (K 11, 71; 15, 53; 37, 111-112; 51, 28)²³, ki je bila jalova (K 51, 29). Ketúrinih sinov Koran ne omenja. Alah je Ibrahimovo družino²⁴ izbral in povzdignil nad druge narode (K 43, 28). Njegovim potomcem je bila podeljena Knjiga, modrost in obsežno kraljestvo (K 4, 54). Prvi vernik se Alahu zahvaljuje za potomca in ga prosi, da bi njegovi potomci molili (K 14, 39-41). Sura 14 omenja, da je naselil nekaj svojih potomcev v neplodni dolini pri svetem hramu, da bi tam molili. A med njegovimi potomci bodo tudi neverniki (K 37, 113; K 57, 26).

7.1.1 Ismail

Ismail ima v Koranu pomembnejšo vlogo kot njegov polbrat. Imensko je omenjen sicer le 12-krat in nanj se navezuje skupaj 47 omemb, kljub temu pa velja za začetnika arabskega naroda – iz njegovega rodu se je rodil Mohamed in tako je Prerok tudi daljni sorodnik Ibrahima (Thoraval 1998, 3). Omemba Ismaila se pojavi v medinskem času. Küng (2007, 49) navaja, da je omenjen brez izrazitega sklicevanja na Ibrahima. Omenili smo že, da je po nekaterih različicah Ibrahim daroval Ismaila in Ismail je s svojim očetom očistil Hram (K 2, 126).²⁵ Med postavljanjem Hrama sta skupaj molila, prosila, naj jima Bog pokaže obrede in odpusti grehe (v. 127). Hram je bil postavljen za vse vernike, da bi k njemu romali, ga obkrožali in molili ter se tako v dneh obrednega klanja spominjali Boga (K 22, 26-29). Pri tem naj bi šlo za zgodovinske nejasnosti, pravi Küng (110), saj zgodovinska poročila ne poročajo, da bi Abraham kdaj bil v Meki.

Več o Ismailu pripovedujejo hadisi. »Precej nenavadno je, da Koran ne opisuje Izmaelovega rojstva« (Osredkar 2016, 56) – glede na to, kakšno vlogo ima Izmael za muslimane. Šele hadisi natančno opisujejo, kako sta oče in sin preklela in uničila malike v Hramu (Al-Bukhari XXVI, 671), in jih nikakor nista častila (Al-Bukhari LV, 571). Prav tako le hadisi omenjajo zgodbo o Hagari, ki pa se od biblijske nekoliko razlikuje. Ibrahim odvede sina in deklo stran zaradi ljubosumne žene, a verjetno se je to zgodilo pred rojstvom Sarinega sina, saj hadis omenja, da je Hagara dečka še dojila. V Bibliji je bil Izmael ob tem dogodku star že štirinajst let in obrezan. Ibrahim ju je pustil v puščavi blizu Meke, Hagara ga je med potjo spraševala, zakaj to počne. Hotela je, da ju pusti ob ljudeh, v dolini. Vendar ji Ibrahim ni od-

²³ Sara je omenjena kot Ibrahimova žena, saj Koran imenuje le Marijo (Osredkar 2016, 57).

²⁴ Skupaj z Ademom, Nuhom in Amranovo družino.

²⁵ Poznejša legenda omenja na tem mestu Adama (Küng 2007, 100).

govarjal. Nato ga je vprašala, ali mu je tako naročil Alah, in ko je pritrdil, se je umirila, saj je verjela, da je Alah ne bo pustil same. Tudi v islamski pripovedi Hagara ne more gledati, kako deček umira, zato odide stran in v dolini zasliši glas ter zagleda angela, ki je s peto kopal luknjo, iz katere je pritekla voda. Angel ji je dejal, naj se ne boji; da bo njen sin skupaj z očetom očistil Kaabo in da ga ne bo zapustil. Zaradi vode so se k njima priselili ljudje, s katerimi je deček odraščal in se od njih naučil arabskega jezika. Vsi so ga občudovali in ljubili, v času pubertete pa se je tudi poročil z domačinko. Po Hagarini smrti je Ismaila obiskal oče, a ker ga ni bilo doma, je govoril z njegovo ženo. Ta mu je povedala, da živijo v bedi. Ko se je Ismail vrnil z lova, je ženo vprašal, ali ga je kdo iskal – imel je namreč takšen občutek. Ta mu je pritrdila in po tem, kar je povedala, je spoznal, da je bil to njegov oče. Ismail se je po naročilu očeta od žene ločil ter se poročil z drugo, imenovano Jurhum. Oče se je še enkrat vrnil in dialog se ponovi, tokrat z drugo ženo, a sedaj živita v izobilju. Naposled se sin in oče po dolgih letih le srečata in Ismail sprejme vabilo k skupni gradnji Kaabe. Sin je podajal očetu kamne in ta je gradil, skupaj pa sta molila h Gospodu in po končani gradnji Kaabo tudi obhodila (Al-Bukhari LV, 583). Armstrong (1994, 154) omenja možnost, da je Mohamed zgodbo o izgonu Hagar in Izmaela izvedel od judov.

7.1.2 Ishak

Ishak je drugi Ibrahimov sin, edini, ki ga je imel s Saro. Koran ga omenja na 43 mestih, od tega 16-krat poimensko. O Izaku izvemo, da je bil učen (K 15, 53; 51, 28), za njegovo rojstvo pa je oče prav tako izvedel od božjih poslancev, ki so ga obiskali (K 11, 69; 51, 24-30). Sveto pismo natančno omenja, da so bili božji poslanci trije, Bog in dva angela. Alaha ni nihče videl (K 5, 73; 6, 103), in tako tudi Ibrahima ni obiskal. Nasr (2015, 1276) navaja, da obstajajo različne razlage – od tega, da je šlo za tri goste, do tega, je bilo angelov deset ali dvanajst. Vsekakor pa bi naj bil med njimi tudi nadangel Gabrijel. Koran ne prezre niti prisotnosti Sare, njen smeh pa je omenjen, še preden izve novico o rojstvu sina. Še več, piše namreč: »Nasmehnila se je, Mi pa smo jo vradostili z Ishakom in po njem še z Yakubom« (K 11, 71). Al-Rāzī sicer opozarja, omenja Nasr (580), da je Sarin smeh povezan z drugo novico, ki je povezana z Lutovim ljudstvom. Po tem dogodku namreč angeli Ibrahimu prav tako naznanijo, da bo Lutova družina rešena kazni.²⁶

Ishak je bil dober človek in je eden izmed glasnikov vere (K 3, 84; 37, 112), ki se mu je Alah razodeval prav tako kot drugim poslanca (K 4, 163), saj je tudi on verjel v enega Boga, kateremu ni nihče in nič enako (K 12, 38). Po njem se je Ibrahimov rod nadaljeval preko Yakuba (K 2, 133-136; 6, 84; 12, 6; 21, 72; 29, 27). Sura 19 v ajetu 48 sicer pravi: »Zapustil bom vas in vse tiste, ki jih po božje čistite. Klanjal se bom le svojemu Gospodarju. Upam, da bo uslišal mojo prošnjo.« Ishaka in ljudstvo, ki je prišlo iz njega, je Ibrahim dobil za nagrado, ker se je odvrnil od malikovanja, k pravemu bogu – Alahu (K 19, 48-50). S tem, ko se je Ibrahim ločil od

²⁶ V Koranu je zapisano, da Lut svoje žene ne sme vzeti s seboj, medtem ko jo po biblijski pripovedi vzame, a ker ta ne upošteva navodil, se spremeni v solnat steber (1 Mz 18,26).

svojega očeta in svoje rodbine, je dobil v zameno lastnega sina in rod po njem, kar nakazuje, da je bil za svojo vero bogato nagrajen (Nasr 2015, 777). Iz konteksta bi lahko razbrali, da je Ibrahim prosil za potomce in Alah ga je uslišal. Po vsej verjetnosti pa se stavek »upam, da bo uslišal mojo prošnjo« (v. 48) navezuje na dogodek pred tem, ko Ibrahim pravi svojemu očetu, da bo prosil Gospoda, naj mu odpusti, ker noče pustiti za seboj svojih malikov (v. 47).

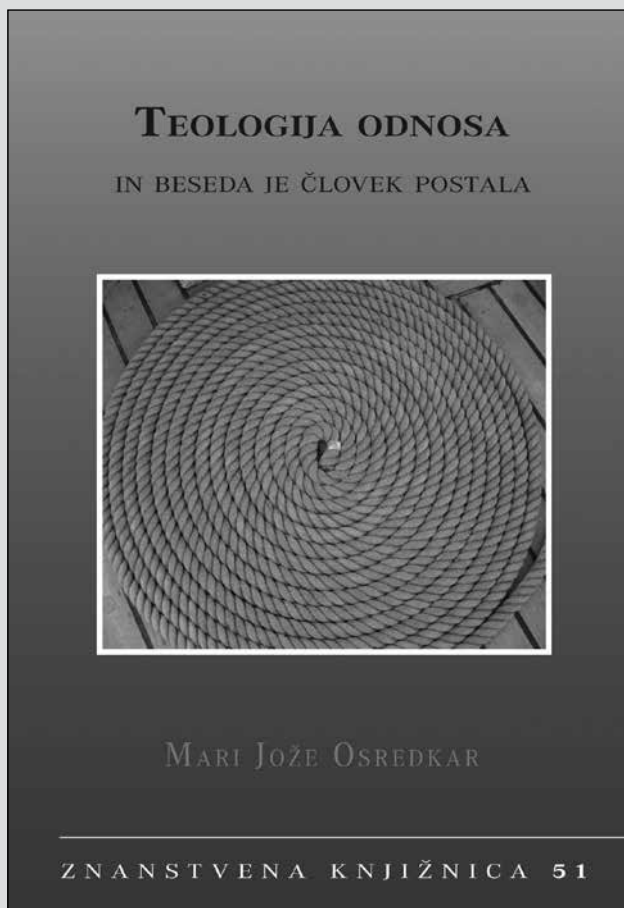
8. Sklep

Primerjava odlomkov o svetopisemskem Abrahamu in koranskem Ibrahimu kaže, da kljub povezavam in podobnostim med besediloma najdemo tudi precejšnje razlike, kar je še posebej vidno v razumevanju prerokovega potomstva. Obljuba potomstva, ki jo Abraham prejme ob prvem klicu, je rdeča nit celotne svetopisemske pripovedi o očaku, ki doseže svoj vrhunec v sklenitvi zaveze med Bogom in človekom. Bog se zaveže, da bo Abraham postal oče množice narodov, naredi ga rodovitnega – zaradi pravičnosti Abraham prejme sina Izmaela in nato še Izaka ter po njima bogato rodbino. Jakob, Izakov sin, pozneje imenovan Izrael, je tako oče dvanajstih rodov, iz katerih so nastali mogočni narodi; tu je srčika izvoljenosti Izraelcev. Islam za razliko od judovstva ne temelji na izvoljenosti, temveč na poslušnosti in predanosti enemu Bogu. Skladno s tem je tudi Ibrahim prikazan kot prvi musliman, saj je bil poslušen in pokoren. Zdi se, da Koran Ibrahima največkrat omenja kot preroka, ki se je trudil doseči, da bi njegovo ljudstvo opustilo malikovanje. Ravno on je očistil in sezidal Hram ter postal vzor vernikom. Pri tem pa Koran postavlja Ibrahimu ob bok sina Ismaila, iz katerega je nastal mogočen arabski narod.

Judje in po njih kristjani so tako povezani z Abrahamom po Izaku, medtem ko so muslimani po Izmaelu. To dejstvo je posledica kulturnih razlik, interpretacij, časovnih razlik v razvoju religije, zlasti pa tega, da je islam (kot zadnja velika monoteistična religija) želel »očistiti« popačenost izročila judov in kristjanov. Mohamed, za katerega je prosil Ibrahim sam, je prinesel novo razodetje, tega pa so s širjenjem islama sprejeli tudi arabski judje in kristjani. Abrahamovo potomstvo se je tako nehotе prepletlo: Izmaelov in Izakov rod se je pomešal, svetopisemska obljuba pa se je na ta način izpolnila v največji meri – Abraham je postal oče mnogih narodov.

Reference

- Al-Bukhari.** 1997. *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*. Zv. 2, 4, 7. Prev. Muhammad Muhsin Khan. Riyadh: Darus-salam.
- Al-Adab Al-Mufrad.** 2013. Sunnah.com. <https://sunnah.com/adab/53> (pridobljeno 9.7.2019).
- Armstrong, Karen.** 1994. *A History of God*. New York: Ballantine Books.
- Bulliet, Richard.** 2004. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Comay, Joan.** 2002. *Kdo je kdo v Stari zavezi*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Katsh, Abraham I.** 1980. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York: Sepher-Herman.
- Khoury, Adel Theodor.** 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmov: židovstvo, krščanstvo, islam*. Zagreb: Prometej, Svjetska konferencija religija za mir.
- — —. 2010. Koran in Sveto pismo. *Communio* 20, št. 3:300–312.
- Koran.** 2005. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Krašovec, Jože.** 2015a. Dimension of Justice and Directions of its Reception. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:19–28.
- — —. 2015b. Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:313–322.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: One World.
- Langroodi, Allamah Taaj.** 2010. *Ethos of Prophets: from Adam to Khaatam*. Qum: Ansariyam.
- Mufti, Kamil.** 2006. The Story of Abraham (part 1 of 7): Introduction. The Religion of Islam. <https://www.islamreligion.com/articles/293/viewall/story-of-abraham/> (pridobljeno 26. 6. 2019).
- Myers, Elaine Anne.** 2010. *The Ituraeans and the Roman Near East: Reassessing the Sources*. Cambridge: University Press.
- Nasr, S. Hossein.** 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperCollins Publishers.
- Ocvirk, Drago.** 2012. Jezus krščanske vere in koranski Isa. V: *Z dialogom do medsebojnega spoštovanja*, 147–165. Ur. Nedžad Grabus in Denis Strkiković. Ljubljana: Kulturno izobraževalni center Averroes.
- Osredkar, Mari Jože.** 2015. Islamska kristologija. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:703–715.
- — —. 2016a. Božje razodetje v Bibliji in Koranu. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Založba Brat Frančišek.
- — —. 2016b. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza pete-roknjiža: »Ker je ljubil tvoje očete«*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- — —. 2018. Preroške knjige. Študijsko gradivo 2017/2018. Ljubljana, Teološka fakulteta. Skripta.
- Pangle, Thomas L.** 2003. *Political Philosophy and the God of Abraham*. Baltimore in London: The Johns Hopkins University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Spomin kot obluba. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- Smailagić, Nerkez.** 1990. *Leksion islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- SSP – Sveto pismo.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Thoraval, Yves.** 1998. *Islam. Malo leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Westermann, Claus.** 1985. *Genesis 12–36: A Commentary*. Prev. John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg.
- Yahya, Harun.** 2005. *The Prophet Abraham (pbuh) and the Prophet Lot (pbuh)*. Victoria: Global Publishing Group.



Mari Jože Osredkar
**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Druge razprave

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1015—1026

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 141.7:141.32:1Kierkegaard S.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Pavlikova>*Martina Pavlíková in Bojan Žalec***Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva¹***Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity*

Povzetek: Prispevek predstavlja Kierkegaardovo pojmovanje duhovno razvite osebnosti, ki jo Kierkegaard imenuje *posamičnik*, in dejavnikov, ki človeku preprečujejo, da bi to postal. Avtorja izpostavljata štiri take dejavnike: javnost, uveljavljeni red, novinarstvo in tisk ter lažno, nepristno krščanstvo. V tem kontekstu pojasnjujeta Kierkegaardove pojme jaza oz. sebstva, množice, resnice ter pomen notranjosti, radikalnosti in strasti. Analiza kaže, da je v samem središču Kierkegaardovega razumevanja človeka in družbe odnos »človek–Bog« v svoji kristocentrični obliki. Prav tako postane očitno, da so kljub Kierkegaardovemu poudarjanju subjektivnosti in pomena notranjosti trditve, da je Kierkegaard individualist, neustemeljene. Kierkegaard je bil odnosni mislec, ne samo v vertikalnem odnosu »človek–Bog«, ampak tudi v horizontalnem, družbeno-socialnem odnosu »človek–človek«, saj je bil njegov cilj in ideal oblikovanje skupnosti. Slednjo je razlikoval od množice kot skvarjene oblike socialnosti. V pravi skupnosti so ljudje povezani po Bogu, gre za vzorec »človek–Bog–človek«. Končna ugotovitev avtorjev je, da je Kierkegaardov ideal skupnost, ki jo prežema kristocentrična radikalna poslušnost Bogu – takšna skupnost pa je v nasprotju z omenjenimi štirimi negativnimi dejavniki razvoja posamičnika. To ne preseneča, saj so temelj skupnosti v Kierkegaardovem smislu Bog in posamičniki, t.j. osebe, ki živijo iz svojega pristnega odnosa z Bogom in na tej podlagi gojijo tudi svoje odnose z drugimi.

Ključne osebe: Kierkegaard, posamičnik, sebstvo, skupnost, javnost, uveljavljeni red, mediji, lažno krščanstvo

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269) in temeljnih raziskovalnih projektov Vračanje religioznega v postmoderini misli kot izziv za teologijo (J6-7325), Oživljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega (J6-8265) in Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393). Program in projekte je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Abstract: The authors present Kierkegaard's conception of spiritually developed personality that Kierkegaard calls a *single individual*, and the factors that prevent a person from becoming a single individual. There are four factors stressed by the authors: the public, the established order, journalism and press, and pseudo Christianity. In this context, Kierkegaard's notions of self, crowd and truth are explained, and the importance of innerness, radicalism and passion. The analysis shows that it is at the heart of Kierkegaard's understanding of man and society the relationship "human-God", in its Christocentric form. It also becomes apparent that despite Kierkegaard's stressing of subjectivity, and importance of innerness, the claims that Kierkegaard is an individualist are unjustified. Kierkegaard is a relational thinker, not only in the vertical respect, "man-God" relationship, but also in the horizontal, social one, "man-man" relationship, as his goal and ideal is the formation of a community. He distinguished the latter from the crowd as a corrupt form of sociality. In real communities, people are connected via God - the matrix is "man-God-man". The authors' final observation is that Kierkegaard's ideal is a community pervaded with Christocentric radical obedience to God. Such a community is in opposition with the aforementioned four negative factors of shaping of single individual. This is not surprising because the cornerstones of the community in Kierkegaard's sense are God and single individuals, i.e. the persons who live out of their genuine relationship with God and on this basis also cultivate their relationship with others.

Keywords: Kierkegaard, single individual, self, community, public, established order, media, pseudo Christianity

1. Pomen posamičnika²

Søren Kierkegaard (1813–1855) je znan po svoji filozofsko-teološki naravnosti na človeka in človekov odnos do Boga in drugih. V svojih spisih se odziva na probleme (sodobnega) človeka in družbe: izguba vrednot (Omarova et al. 2018), subjektivnost, vpliv novinarstva oz. medijev,³ »kriza«³ Cerkve /.../ Na začetku svoje knjige *Strah in trepet* svoj čas označuje takole: »Naša doba je ne samo v poslovnem svetu, ampak tudi v svetu idej organizirala pravo razprodajo. Vse se da dobiti za tako ugodno ceno, vprašanje pa je, ali sploh obstaja kdo, ki bo dal ponudbo za nakup«³ (Kierkegaard 1983, 5). Posebej opozarja na dve lastnosti, ki sta pri sodobnem človeku odsotni: 1. enotnost besed in dejanj v smislu »storil je, kar je rekel, in povedal, kar je storil«³; 2. globoka vera (5).

² Izraz »posamičnik«³ je zdaj že ustaljen prevod za Kierkegaardov danski izraz »den Enkelte«. V grobem ga lahko opredelimo kot duhovno prebujenega posameznika, ki živi iz pristnega odnosa z Bogom (Zupet 1987, 5). Prevod »posameznik«³ ni ustrezen, ker iz tega, da je nekdo posameznik, še ne izhaja, da je tudi posamičnik.

³ Lesková in Michal Valčo 2017; Marfil-Carmona in Ortiz-Cobo 2019; Tyurikov et al. 2018; Zheltukhina et al. 2017.

Za Kierkegaarda je pomembneje biti človek kot biti uspešen, saj uspešni ljudje na tem svetu »pred Bogom nimajo nobenega jaza« (1980, 35). Samo tisti, ki je pred Bogom jaz oz. sebstvo – posamičnik – lahko globlje spozna vrednote, ki so po Kierkegaardu strogo subjektivne, predvsem pa religiozne. V Kierkegaardovih delih lahko razločimo tri ravni aksiološkega dojemanja (Máhrík 2017b, 128–129). Prvič, Kierkegaard pojmovanje človeka in vrednot, ki jih ta živi, zgodovinsko sidra v krščanstvu, kjer je v središču odnos »Bog–človek«. ⁴ Druga raven je filozofska. Tu njegova teza o absolutnem paradoksu predstavlja osnovo za avtentično življenje človeka, in to ne glede na »individualne pogoje posameznikovega življenja in tipologijo njegove osebnosti«. Tretjič, notranja gonilna sila človekovega življenja mora biti ljubezen, ki presega zunanje okolje. »Kierkegaardov koncept absolutnega paradoksa tvori osnovo radikalne ljubezni, ki je pravi motiv človekovega razmišljanja in delovanja« (ibid.). Resnična ljubezen je nesebična – osredotočena je na Boga in dobro drugega, ne pa na lastni užitek, ki je v krščanstvu kot tak, sam po sebi, po mnenju Kierkegaarda ničvreden.

Kierkegaard je kritičen do svojega časa, ki ne zahteva človekovega »jaza«. Človek se ukvarja s »spodobnimi« rečmi (»poročiti se in roditi otroke, biti deležen časti in spoštovan« itd.), pri tem pa se ne zaveda, da v globljem smislu nima jaza, kar pa sveta ne skrbi (Kierkegaard 1980, 32). Uvidel je, da je največje tveganje, hazard, v tem, da bi se človek »izgubil« (ibid.). Ta izguba pomeni, da človek postane del množice ⁵ in se posledično odtuji sam sebi – manjka mu lastnih misli in odločitev. Živi samo zato, da čim lažje doseže »lažni« uspeh, bogastvo, priznanje. Hkrati pa se boji konfrontacij, boji se za lastni ugled in se prilagaja zunanjim, družbenim vzorcem in zahtevam. Kierkegaard je zapisal: »Namesto da postanemo mi sami, postanemo številka, samo še en človek« (34) – omejen človek, ki izgubi pogum, ne zanimajo ga duhovne stvari, njegovo razmišljanje se giblje na površju (Platovnjak 2017, 339–343; Platovnjak in Svetelj 2018, 380–385). Kierkegaard pa poudarja čistost srca – poštenost v razmišljanju in delovanju:

»[č]e je človekovo srce motno, ni globoko, ampak površno. V tem smislu je Kierkegaard primer borca proti površnosti. Da, površnost zanika vse globoko in zato vse dragoceno. Z njegovim bojem proti površnosti je še danes aktualen. Kierkegaard je kot osamljeni krakajoči krokar, ki svari pred izgubo človeških vrednot.« (Králik 2007, 116)

Po drugi strani pa človek, ki izgubi sebe, ravno s tem »pridobi naraščajočo zmogljivost da mu gre sijajno v poslu in družabnem in družbenem življenju, resnično, da doseže velik uspeh v svetu« (Kierkegaard 1980, 34). Kierkegaard poudarja, da

⁴ Binetti in Pavlíková. 2019; Máhrík 2018; Martín, Ortiz-Cobo in Kondrla. 2019; Valčo in Šturák. 2018; Tavilla, Kralik, Webb, Jiang in Aguilar 2019; Tavilla, Králik in Roubalová 2019.

⁵ Za dodatne pojasnitve Kierkegaardovega pojma »množica« gl. spodaj in Žalec 2015, 221–223, 226–228. Slabih sto let po Kierkegaardu, na predvečer kataklizme 2. svetovne vojne, je Ortega y Gasset videl v pojavu človeka množice glavno težavo sodobnosti, ki ima (lahko) katastrofalne posledice (Ortega y Gasset 1985). Po strašni izkušnji 20. stoletja bi težko rekli, da se je motil.

moramo biti drzni, da moramo tvegati, kajti tisti, ki (zaradi strahopetnosti) ne tvega, si pridobi zemeljske koristi, vendar pa izgubi samega sebe (34–35).

Kierkegaard je uvodne vrstice svojih knjig pogosto začel z nagovarjanjem posamičnika. Tako je na primer zapisal:

»Spoštovani! Sprejmite to posvetilo, vam ga na slepo podarim. Prav zato, ker ga ne moti nobeno preudarjanje, je iskreno! Ne vem, kdo ste, ne vem, kje ste, niti ne poznam vašega imena. Sploh ne vem, ali obstajate ali pa ste obstajali in vas ni več; ali pa bo kdaj šele prišel vaš čas. Pa vendar ste moje upanje, moje veselje, moj ponos, čast v negotovosti.« (Kierkegaard 2010, Pap., VII. 1 A 176)

Kierkegaard meni, da je najpomembneje, da človek postane posamičnik (Martín 2017, 100–101). Razlog je v tem, da se samo posamičnik lahko osvobodi množice, začne kritično razmišljati, presoja, se izražati svobodno in brez strahu – ni namreč odvisen od odnosov, ki mu prinašajo koristi ali družbeni prestiž. Pravi in resnični odnosi temeljijo na vrednotah, ne na izračunih. Sredi pritiska družbe in množice, in prav zaradi njega, je potrebna perspektiva posamičnika. Ta perspektiva je zasidrana v eksistencialnem življenju v Kierkegaardovem smislu – njegova temeljna značilnost je presežna, transcendentna razsežnost človeka, saj »človek ni Bog in zato ne more dojeti resničnosti svojega bitja z Njegove (absolutne) perspektive, ampak le z (omejenega) človeškega gledišča« (Máhrík 2015, 51). Posamičnik je izviren zato, ker ni zgolj prevzemalec misli in stališč drugih, temveč oblikuje svoja. S tem postane izviren v svojem znanju, biti in ravnanju. Posamičnik ne podlega javnemu mnenju, ki ga lahko

»v retoriki razumemo kot *communis opinio*, skupni nazor ali mnenje, torej kot vse predsodke, dogme, mite, razširjene v družbi, v občinstvu ali kar v celotni kulturi oz. človeštvu, ki se nekritično sprejemajo kot dani, iz katerih se izhaja in ki niso sporni. Retor jih pozna, jih uporablja ali pa po potrebi razbija. Običajno jim rečemo predsodki. In pogosto jih identificiramo le, če jih gledamo od zunaj, z drugega kulturnega gledišča ali časa, pri čemer se je težko izogniti tveganju, da ne zapademo drugim predsodkom, predsodkom našega lastnega časa.« (Štúr 2011, 32)

Kierkegaard je sokratsko vodil bralca k osvoboditvi od tega vpliva – k temu, da bi presojal sam. Značilnost posamičnika je, da ni anonimen, ni izgubljen v množici in je zmožen prevzeti odgovornost za svoje odločitve. Kierkegaarda je navdušil Sokrat in njegov lastni odnos do posamičnika, do katerega je bil vedno ponižen in hkrati ponosen (Kierkegaard 1985, 11). Za Kierkegaarda je biti posamičnik tako pomembno, da je v dnevnik zapisal: »Ta kategorija posamičnika je tako močno povezana z mojim imenom, da si želim, da bi mi na nagrobnik napisali: ›Tu počiva posamičnik.«« (Kierkegaard 2010, Pap. VIII 1 A 108). Da postanemo posamičniki, je zelo pomembno tudi zato, ker človeka, ki ni posamičnik, ampak zgolj del množice, zlahka zavede goli govor, ki je abstrakten in neoseben oz. brezoseben. Če

človek ne razmišlja sam in drugega ne posluša zares, sčasoma popolnoma preneha razmišljati, se zgolj prilagaja ter sledi množici (oz. njenemu vodji);⁶ ni odgovoren in ne razmišlja konkretno. Kierkegaard pri tem meri na duhovnike, ki so podlegli značaju tistega časa in na teologe, ki so se zgolj prilagajali filozofiji in medijem, ki so takrat začeli delovati.

2. Družbene strukture, ki posamičnika uničujejo

2.1 Javnost

Kierkegaard se v svoji knjigi *Dve dobi* osredotoča na fenomen javnosti in v tem kontekstu kritizira sredstva množične komunikacije:

»Le v odsotnosti močnega skupnostnega življenja, katero vključuje /.../ konkretnost, ustvari tisk /.../ abstrakten koncept, imenovan »javnost«, ki jo sestavljajo neoprijemljivi ljudje, ki se ne bodo nikoli združili, ker se niti ne bi mogli združiti, v enotno situacijo ali organizacijo, vendar jih hkrati dojemamo kot eno enoto. Javnost je skupina –presega vse ljudi skupaj, vendar te skupine nikoli ne moremo poklicati na pregled, niti enega samega zastopnika, ker je javnost sama po sebi absolutna abstrakcija.« (Kierkegaard 1978, 91)

Sodobna doba je nesposobna strasti, uniči vsako prizadevanje za svojevrstnost, javnost pa postane »subjekt«, ki vključuje vse. Človek mora postati posamičnik, zavračati množico, maso, javnost in pred Bogom biti oziroma bolje postajati jaz, sebstvo. Postajati mora božja podoba – to, kar mu je Bog namenil postati (Žalec 2014, 205; 211; 2015, 222–223). Le takrat je pristen, resnično on sam in se manifestira takšen, kot v resnici je. Z ločitvijo od množice človek pridobi najvišje, »to je edino, kar je vredno živeti in kar bo trajalo vso večnost!« (Kierkegaard 1993, 135). Kierkegaard je kritičen do države človeka njegove dobe, do njegove morale, vrednot in strahov, zato poziva in spodbuja, hrabri:

⁶ Skrajni primer odsotnosti vsakega pravega mišljenja je nacistični zločinec Adolf Eichmann, kot ga je opisala Hannah Arendt v svoji knjigi *Eichmann v Jeruzalemu* (Arendt 2007). Jerome Kohn je njeno ocenjevanje Eichmanna z vidika, o katerem govorimo tu, strnil takole: »Eichmann je lahko računal, ni pa mogel misliti« (Kohn 2018, xxii). Totalitarni sistemi pa niso želeli doseči take odsotnosti samo pri svojih uslužbencih, ampak tudi pri žrtvah. To je bil sestavni del njihovega razčlovečenja. Arendtova se ni nikoli naveličala poudarjati, da je temeljno, za kar si moramo prizadevati, pa če smo še v tako težki situaciji, da mislimo. Dokler mislimo, nismo premagani, nismo razčlovečeni, in do takrat je upanje. To njeno prepričanje je izviralo tudi iz njene lastne izkušnje internacijskega taborišča v Franciji, ko je opazila na sebi njegove učinke: začela je postajati otopela, apatična in mehansko izpolnjevati ukaze. Ob tem se je zdrznila in si zabičala: »Misli!«. Vendar odsotnost mišljenja, o kateri tukaj govorimo, ni prisotna samo v skrajnih razmerah totalitarizma ali taborišč, ampak je značilna tudi za vse tiste pojave, ki jih označujemo z izrazom »okostenelo mišljenje« (Kohn 2018, xix-xxii, xxv), in seveda za človeka množice. Zato tak človek ni sposoben niti empatije niti dialoga. Ortega y Gasset uporablja izraz »človek-masa« in o njem pravi: »Gre /.../ za hermetičnega človeka, ki dejansko ni odprt za nobeno višjo instanco« (Ortega y Gasset 1985, 232).

»Ne bojte se sveta, ne bojte se revščine in bede in bolezni in pomanjkanja in stiske in krivičnosti ljudi, njihovih žalitev, grdega ravnanja; ne bojte se ničesar, kar lahko poškoduje samo zunanjega človeka; ne bojte se tistih, ki lahko ubijejo telo, ampak se bojte samih sebe, bojte se tistega, kar lahko ubije vero in na ta način ubije Jezusa Kristusa za vas – pohujšanja, ki ga zagotovo lahko stori nekdo drug, ki pa je vendarle nemogoče, če ga vi sami ne sprejmete. Strah in trepet zato, ker se vera nosi v krhkem glinenem vrču, v možnosti pohujšanja. Blagor tistemu, ki se ne pohujša nad njim, ampak veruje.« (1991, 76)

V tem duhu doživlja tudi osebne napade, ki mu jih je prinesla kritika časopisa *Korzar*: »Hvala Bogu, da sem bil izpostavljen napadu smeti.« (Kierkegaard 2010, Pap. VII 2 B 229) Zlorabo javnosti ocenjuje kot zelo veliko zlo in nevarnost:

»Javnost pa je abstrakcija. Pri sprejemanju istega mnenja kot te ali one določene osebe človek ve, da bodo te izpostavljene enaki nevarnosti kot on sam, da bodo z njim zašle, če bo mnenje zmotno itd. Toda sprejeti enako mnenje kot javnost je varljiva tolažba, saj javnost obstaja samo *in abstracto*. Čeprav nobena večina še nikoli ni bila tako gotova glede tega, da ima prav in ima prednost kot javnost, je to le rahla tolažba za posameznika, saj je javnost fantom, ki ne dovoljuje nobenega osebnega pristopa. Če danes nekdo sprejme mnenje javnosti, in je jutri izžvižgan in zavržen, je tista, ki ga bo izžvižgala in zavrgla, javnost. Generacija, narod, občni zbor, skupnost, človek še vedno imajo odgovornost, da so nekaj, lahko so zasramovani zaradi nestanovitnosti in nezvestobe, javnost pa ostaja javnost. Ljudstvo, zbor in človek se lahko tako spremenijo, da lahko rečemo: niso več isti; javnost pa se lahko spremeni ravno v svoje nasprotje pa je še vedno ista – javnost.« (Kierkegaard 1978, 92)

Danes na javnost vplivajo mediji in različne tehnologije. Njihov cilj naj bi bil poenostavitev in pospešitev človekovega življenja, kar bi moralo potekati v etičnih okvirih. Vendar pa, žal, dejansko etika in moralnost ostajata v ozadju, kar odločilno prispeva k krizi celotne sodobne družbe (Králík in Tinley 2017, 25–29; Kondrla in Repar 2017, 19–24). Del krize je tudi kriza skupnosti. Samo oblikovanje javnosti še ne oblikuje skupnosti. Seveda je res, da če bere, posluša ali gleda samo ena oseba, sama ni javnost, vendar pa se moramo zavedati, da tudi če to počne veliko posameznikov, morda vsi, to še vedno ne pomeni, da tvorijo skupnost, da med njimi obstaja pripadnost. Javnost, ki ne temelji na skupnosti, pa ima zelo nevaren potencial. Ima izredno moč vplivanja na posameznika, lahko ga zelo prizadene, ne premore pa etične regulacije, ki jo zagotavlja skupnost. Kierkegaardove analize in refleksije so zato izjemno dragocene pri razvijanju zavedanja o povedanem in za iskanje rešitev za probleme, ki jih javnost prinaša.

2.2 Uveljavljeni red

Kierkegaard je prišel v konflikt tudi s cerkvenimi voditelji (Mynster, Martensen, Grundtvig). Svojo kritiko je podal (tudi) s kritiko uveljavljenega reda in njegovega pobožanstvenja:

»Vendar uveljavljeni red /.../ vedno vztraja, da je objektivni, višji od vsakega posameznika in subjektivnosti. V trenutku, ko se posameznik noče podrediti uveljavljenemu redu ali celo postavlja pod vprašaj njegovo resničnost, da, ko ga obtožuje, da je neresnica, medtem ko razglaša, da je on sam v resnici in od resnice –takrat imamo trk. Uveljavljeni red čisto pravilno postavlja vprašanje: Kdo pa misli, da je, ta posameznik? Ali morda misli, da je Bog ali, da ima neposreden odnos z Bogom ali vsaj, da je več kot človek?« (Kierkegaard 1991, 86)

Za Kierkegarda je bistveno pričevanje za resnico, ki »preobraža zunanost v notranjost« (Kierkegaard 1991, 86). Problem svojega časa vidi v tem, da uveljavljeni red usmerja Cerkev: »Uveljavljeni red je začel tudi trk med posamičnikom in uveljavljenim redom, začel z odnosom posamičnika do Boga, toda zdaj mora biti to pozabljeno, most porušen in uveljavljeni red pobožanjen.« (88)

Uveljavljeni red je odpravil iskren in pristen odnos človeka do Boga in postal merilo vrednot in vere. Kierkegaard pa nasprotno poudarja, da posamičnik kaže resnico krščanstva. Te resnice ne najdemo pri pastirjih ali profesorjih, temveč v posamičniku, ki je pričevalec resnice. Kierkegaardova kritika se osredotoča na tiste, ki poudarjajo objektivno znanje v nasprotju s pristnim odnosom človeka do Boga (Štúr in Mitterpach 2017, 38–39). Ironično pripominja: »Ah, sedaj je vse tako, kot mora biti; zdaj je uveljavljeni red pobožanjen – če bi Kristus prišel na svet, bi zdaj najprej postal profesor in bi vztrajno napredoval, vse v skladu s tem, ko bi postajalo bolj očitno, da je v resnici« (1991, 89). Kierkegaard prav tako kritično opozarja na spremenljivost »merila« resnice: »Če ste študent, potem ste lahko prepričani, da je profesor merilo in resnica. Če ste duhovnik, potem ste lahko prepričani, da je škof pot in življenje« (90). Kritizira dejstvo, da se resnica relativizira, prilagaja dogodkom ali osebam. Ta resnica je postala končna, dosežena brez napa, brez boja, simbol lažnega čaščenja in priznanja. Pravi znak resnice pa je, da trpi. Kierkegaard je človeka opredelil kot »bitje, ki je zunaj resnice« (1985, 13) – takšno je njegovo izhodišče. Človek je kot učenec, ki potrebuje svojega učitelja. Ker sokratski učitelj, ki predstavlja zgolj in povsem človeško perspektivo razmišljanja, svojemu učencu ne more zagotoviti ničesar, kar bi bilo v eksistencialnem pogledu bistveno, mora obstajati učitelj, ki je absolutno večji od človeka. Takšno gledanje odpira prostor predstavnosti, imaginariju, v katerem se nahajata človek, ki je izgubil resnico, in učitelj, ki je tako človeške kot božanske narave (Máhrík 2017a, 79). Ta lahko pomaga človeku v njegovem pristnem boju za dragoceno življenje, usmerjeno proti večnosti. Človek se rodi v neresnici, in to po svoji lastni krivdi. Ta krivda je po Kierkegardu greh. Človek se samo zdi svoboden, »v resnici pa je nesvoboden in vezan in izključen« (Kierkegaard 1985, 15). Človek je »prost

resnice« oz. »izključen« iz resnice, iz katere se je izključil sam. Zato ni prost, z drugimi besedami – sam se ne more osvoboditi (15). Človek se je namreč soočil z izbiro med svobodo in nesvobodo; prostovoljno si je izbral nesvobodo. V nesvobodi uporablja moč svoje svobodne odločitve, kar pa omogoča samo, da postane po svoji lastni krivdi suženj lastnih strasti in nagonov. Rezultat je njegovo trpljenje, tesnoba in bolezen za smrt (Tavilla 2017a, 163–173). Za osvoboditev mora slediti učitelju, ki je absolutno večji od človeka.

Kierkegaard se od sveta distancira: »S svetom nimam prav ničesar opraviti« (Kierkegaard 1990, 91). Človeka poziva, naj ravna podobno; pomembno je upoštevati, da za Kierkegaarda biti posamičnik pomeni »[i]meti in hoteti imeti vest« (ibid.). Vest se nato poveže z resnico, govorjenjem in življenjem resnice. Ljudje z vestjo, posamičniki, so odločilnega pomena v svetu, v katerem resnico ne le prekrivajo in z njo varajo, ampak ljudi obravnavajo dobresedno kot norce, ki jim je mogoče natveziti vse, če se jim le laska (ibid.). Tu meri Kierkegaard predvsem na politike in različne ideologe, ki so tako prišli do moči in zavladali množicam.

2.3 Novinarstvo

Kierkegaard kritizira novinarje, ki so s pomočjo tiska »demoralizirali državo« in prinesli škodo: »Kar želi doseči tisk, je publiciteta, publiciteta pa je moč laži, /.../ moč pesti! To spominja na Goethejeve besede: odstranili so hudiče in dobili demone« (Kierkegaard 2010, Pap. IX A 468).

Hkrati se že v 19. stoletju zaveda neizmerne moči novinarstva: »Z novinarjem se ni mogoče prepirati. Skriva se, ne more biti ujet in proti človeku naščuva tisoč ljudi, s katerimi ta nima nič skupnega. Ti so potem predmet posmeha in pomilovanja. So krivi in hkrati nedolžni« (Pap. IX A 200). O novinarjih pravi: »Vi ste najhujši ljudje, novinarji! Od vseh tiranov ste najbolj ogabni, tiranizirate s strahom pred ljudmi!« (Pap. X, 3 A 275). Zanimiva je njegova trditev, da je »tisk povzročil najgloblji padec človeštva, ker omogoča upor od spodaj. To je odlično orožje, zasnovano tako, da ubije vse, kar nekaj pomeni, zato so lahko gotovi samo tisti, ki ne pomenijo nič. Teh je največ in tako je 'množica' (zlo načelo) postavljena kot vrhovni vladar« (Pap. XI, I A 242). »Modrost« svojega nasprotnika Mynsterja primerja z »novinarsko ravniyo, politiko« (Pap. X, 4 A 348). Bil je kritičen do škofa Martensena, ki je tisk uporabil »za zavajanje, kar bi lahko imenovali novinarska nespodobnost ...« (Pap. XI, 3B 49), in opozarjal na manipulacijo z martensensko množico. Tudi sam je bil predmet posmeha in kritike tiska in novinarjev (Hajko 2011) – in se je vsekakor dobro, že kar vizionarsko oz. »preroško«, zavedal nevarnosti, ki jo mediji predstavljajo. Še bolj to velja danes, ko imajo nedvomno neprijemno večji vpliv in pomen kot v obdobju Kierkegaarda (Lesková in Valčo 2017, 325). Ta vpliv je pogosto negativen – na primer uničevanje občutljivosti za nasilje in smrt (drugih):

»Mediji posredujejo prekomerno izpostavljeno nasilje in smrt v svoji surovi goloti in brutalnosti. Priča smo upadanju občutljivosti za smrt s televizijskih zaslonov, strani tiska, platen kinematografov ali iz virtualne resnič-

nosti, na primer v različnih video ali računalniških igricah. Tako človek postane imun na hipertrofiranje in tematiziranje smrti v vsakdanji resničnosti, s katero se sooča, predvsem ali najpogosteje, preko novic.« (Gabašová 2014, 28)

2.4 Lažno krščanstvo

Kierkegaard je kritičen do interpretacije krščanstva, ki zanika ali ignorira junaštvo, pogum vitezov vere, mučencev – tistih, ki so se zmogli žrtvovati za krščanske ideale. Zavrača krščanstvo brez žrtve in poguma (Králík 2017, 39). Ne sprejema nepristnega krščanstva, ki se izogiba nevarnosti, spopadu in vsemu, »proti čemur sta meso in kri« (Kierkegaard 1990, 101), ter radikalizira kritiko nepristnega krščanstva (svojega časa). Danska je bila takrat v gospodarski krizi in je poskušala najti način lastne »oživitve«, Kierkegaard pa – kritičen do duhovnikov, odgovornih za državo – pravi:

»Toda sekularna miselnost v nas nam ne pusti, da bi zares bili zadovoljni s tem; nikoli ni zadovoljna vse dotlej, dokler ji ne uspe uveljaviti zmote, brezbožnosti, kot člen vere, kot dolžnost, kot dogmo, kot resnično krščanstvo – tako da se lahko potem odrečemo pravemu krščanstvu kot brezbožnosti.« (102)

Meni, da imamo le dve možnosti, postavljeni smo pred alternativo »ali–ali«: ali hočemo samo eno, smo drzni, ali pa naše razmišljanje ni nedvoumno, ampak je le verjetnost. Zato je treba verjetnost zavrniti, saj je povezana s prevejanostjo, špekulacijami, izgovori, nezvestobo, tatvino in celo umorom. Zato Kierkegaard zahteva radikalnost (Tavilla, Králík in García 2018, 354) in nedvoumnost, ki se kaže v pogumu. V tem pogledu se njegovo stališče ujema s stališči Paula Tillicha (Králík 2015, 183–185) in Dietricha Bonhoefferja (Valčo 2017, 47–58), ki sta kritizirala družbene razmere v Nemčiji svojega časa, pa tudi, presenetljivo, Mahniča in Ušeničnika, glavnih predstavnikov katoliškega radikalizma na Slovenskem.⁷

3. Zaključek

Kierkegaard poudarja pomen subjektivnosti in pristnosti človekovega bivanja ter odločnost, ki izhaja iz globokega razumevanja smisla in usmeritve lastnega življenja. Pri tem uporablja psevdonime, ironijo in humor, ki poleg globoke filozofske refleksije in včasih strogo logično organiziranega razmišljanja tvorijo raznoliko literarno in žanrsko paleto, ki mu omogoča, da svoje uvide in dognanja izrazi na bolj plastičen in berljiv način, kot so to počeli njegovi sodobniki. Vse to je zlito v njegovem slogu pisanja in razmišljanja, ki je izjemen in edinstven. Avtentičnost, pristnost po Kierkegaardovem razumevanju ni le način samoizražanja, ampak zlasti

⁷ Za podrobnejši prikaz in pojasnitev radikalnosti stališč obeh omenjenih mislecev, še posebej za predstavitev Ušeničnikovega, in mnogo nadaljnjih referenc v tem pogledu gl. Pirc 1986, tudi Pirc 2002.

notranja resonanca in notranja privolitev posameznika v resnico. Absolutni paradoks zgodovinske inkarnacije Boga, ki uteleša odnos Bog–človek, in smrt »večne-ga« v svetu »časnosti« je izhodišče Kierkegaardovega eksistencialnega razmišljanja, za katerega sta pomembni radikalnost in strast. Človekov značaj lahko spoznamo po tem, v kaj verjame ter za kaj je pripravljen trpeti in celo umreti. Kierkegaard je živel tisto, v kar je veroval, in veroval v to, kar je živel. Tako že njegova lastna osebnostna zgodba predstavlja močan primer boja za pristnost, radikalnost in eksistencialno strast. Vse življenje je bil pripravljen kritizirati in (zato) trpeti. Isto je zahteval od svojega »bralca« – zavzetost, izbiro in žrtvovanje, saj se mora človek za svoje ideale žrtvovati, da bi tako izbojeval svoj eksistencialni boj za notranjo celovitost in odnos z večnostjo.⁸ Dokaj razširjena trditev, da gre pri Kierkegaardovem konceptu pristnega individualnega življenja za eksistencialistični individualizem, ni veljavna. Čeprav Kierkegaard zelo natančno analizira človekov notranji svet, njegova izhodišča za razumevanje sveta, motive njegovega delovanja in etični okvir njegovega dojemanja, v svojih analizah ne ostaja v zaprtem svetu posameznika, ampak vključuje človekov širši družbeno-socialni kontekst – prijatelje, družino, družabno življenje, akademijo, cerkev, medije itd. Poleg tega je Kierkegaard menil, da sta za to, da človek pred Bogom postane pravi jaz oz. sebstvo, potrebna dva koraka: prvi korak je izstop iz kolektiva, da se lahko človek očisti škodljivega pritiska in učinkov množice. Z izpraznjenjem svojega »sebstva«, kot ga določa množica, je človek kenotično zmožen pred Bogom postati posamičnik, jaz, sebstvo. Vendar to ni zadnji cilj – končni korak je vstop nazaj v kolektiv, kjer pa mora človek graditi obliko kolektiva, ki jo Kierkegaard včasih imenuje skupnost, da bi jo razlikoval od množice. Razlikovalna značilnost skupnosti je njen tretji element, Bog kot posrednik. Takšna skupnost je odnos »človek–Bog–človek«. Prisotnost tretjega elementa, Boga, onemogoča možnost človekove nerazlikovanosti, odsotnosti jaza, saj preprečuje škodljive posledice izključno človeško posredovanega oblikovanja sebstva. Samo tako je po Kierkegaardu mogoča prava skupnost (Howles 2017, 767). Kierkegaardov končni cilj in ideal ni kak samoten posameznik, ki živi ločeno od drugih, četudi v še tako pristnem stiku z Bogom, ampak človek v skupnosti, t.j. kolektivu ljudi, ki so med seboj povezani preko (svojega odnosa do) Boga.⁹ Kolektiv, ki ni množica, je možno doseči, vendar samo na temelju Boga in z njegovo pomočjo. Brez Boga človek niti ne more vedeti, kdo v resnici je, saj to ve za vsakega posameznika le Bog – in le Bog nas lahko prav vodi. Nasprotno pa se človek brez Boga, ker ne ve, kdo je, da bi izvedel, kdo je, ozira po drugih in jih posnema. Vendar tudi drugi brez Boga ne vedo niti tega, kdo so sami, kaj šele, da bi vedeli, kdo so drugi (Kierkegaard 1997, 40). Zato je v družbi brez Boga tako, da slepci vodijo slepce (Bellinger 2001, 76); taka skupina pa se kaj hitro zvrne v jamo. Iz po-

⁸ Pri tem pa moramo opozoriti, da je Kierkegaardovo razumevanje žrtvovanja zelo kompleksno in ga ne moremo zvesti na kak preprost aktivizem. Kierkegaard izhaja iz odnosa »človek–Bog«. Pravo oz. pravilno žrtvovanje je tisto, ki temelji na ljubezni do Boga in je v skladu z božjo voljo. Vsako drugo »žrtvovanje« Kierkegaard zavrača, vključno z izsiljenim »mučeništvom« (Žalec 2016; 2018). Za dodatno poglabitev razumevanja žrtvovanja v krščanstvu gl. Platovnjak 2016.

⁹ Slovenski filozof France Veber je tako obliko socialnosti imenoval Cerkev oz. cerkveno občestvo (Veber 2000, 134; Žalec 2002, 66).

vedanega je torej razvidno, da so oznake Kierkegaardove »etike« kot individualistične ali celo solipsistične napačne.

Kierkegaard je prepričan, da ni tako zelo pomembno, zakaj je kdo začel kaj pomembnega, ampak to, da to počne z zavzetostjo in strastjo.¹⁰ Zaradi strasti se odloči boriti proti napačnim verskim praksam, škodljivim tradicijam, lažnim avtoritetam in neetičnim medijskim praksam (v svojem okolju). Strast je postala pomemben most, ki povezuje posameznikov notranji svet ter področji družbe in narave. Ne gre za strast v smislu svojevoljnosti ali poljubnosti, ki temelji na spontanosti, ampak za premišljen način izpolnjevanja človekovega mandata, ki vključuje odgovornost do družbe (in zanjo), katere član oz. del je. Pri tem cilj oz. ideal ni kakšno antropocentrično razkazovanje človeških sposobnosti, pač pa kristocentrična radikalna poslušnost človeka Bogu. Kierkegaardova »deontološka« etika tako predstavlja pomemben izziv, dramilo in spodbudo za našo »hedonistično« oziroma utilitaristično ustrojeno sodobno družbo.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2018. *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books.
- Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Binetti, Maria, in Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, št. 3:192–200.
- Gabašova, Katarina.** 2014. *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Hajko, Dalimir.** 2011. *Vrúcnosť a čin alebo Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: Hajko & Hajkova.
- Howles, Timothy.** 2017. The Undifferentiated Crowd: An Analysis of the Kierkegaardian »Single Individual« in Light of Girardian Mimetic Theory. *Heythrop Journal* 58, št. 5:762–770.
- Kierkegaard, Søren.** 1978. *Two Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. *Fear and Trembling; Repetition*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1980. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1990. *For Self-examination: Judge for Yourself*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1997. *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Light of Actress*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Z deníků a Papírů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Kohn, Jerome.** 2018. Introduction. V: Arendt 2018, ix–xxix.
- Kondrla, Peter, in Primož Repar.** 2017. Ontological consequences of the ethics of technology. *Communications - Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:19–24.
- Králik, Roman.** 2007. Kierkegaardovo cisté srdce. V: *Cistota srdca*, 115–124. Ur. Cyril Diatka in Roman Králik. Nitra: UKF Nitra.
- . 2015. Kierkegaard and his influence on Tillich's philosophy of religion. *European Journal of Science and Theology* 11, št. 3:183–189.
- . 2017. Kierkegaard's interpretation of faith. *XLinguae* 10, št. 3:37–44.
- Králik, Roman, in Susanne Jakobsen Tinley.** 2017. Kierkegaard's ethics as an answer to human alienation in technocratic society. *Communications - Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:5–29.
- Lesková, Andrea, in Michal Valčo.** 2017. Identity of adolescents and its dimensions in the relation to Mass media: Philosophical-ethical reflection.

¹⁰ O vidikih zavzetosti v okviru dialoga v javnem življenju glej Strahovnik 2017.

tions. *XLinguae* 10, št. 3:324–332.

Máhrik, Tibor. 2015. Kierkegaard's Existential Ellipse of Truth. *European Journal of Science and Theology* 11, št. 4:43–51.

---. 2017a. *Kierkegaard's Metaethical Fragments*. Ljubljana: KUD Apokalipsa in CERI-SK.

---. 2017b. Kierkegaardian Pointers to Metaethics. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 5:119–130.

---. 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, št. 1:40–48.

Martín, José García. 2017. The category of the single individual in Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 3:99–108.

Martín, José García, Monica Ortiz-Cobo in Peter Kondrla. 2019. Ethics, motivation and education from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy. *XLinguae* 12, št. 4:183–191.

Marfil-Carmona, Rafael, and Monica Ortiz-Cobo. 2019. Social and philosophical representation of the immigrant in the media. *XLinguae* 12, št. 1:192–206.

Omarova, Leila B., Aydar M. Kalimullin, Ludmila Yu. Grudtsina, Andrey V. Korzhuev in Maria Ye. Zhukova. 2018. Philosophical anthropology in postmodernism. *XLinguae* 11, št. 3:76–85.

Ortega y Gasset, José. 1985. *Upor množic*. Ljubljana: Slovenska matica.

Pirc, Jožko. 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*. Ljubljana: Družina.

---. 2004. Ušeničnikov kulturni princip in kulturni boj v Sloveniji. V: *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*, 51–60. Ur. Matija Ogrin in Janez Juhant. Celje: Mohorjeva družba.

Platovnjak, Ivan. 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:245–264.

---. 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.

Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2018. Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.

Strahovnik, Vojko. 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.

Štúr, Martin. 2011. Responsibility and Sensus Communis at Unamuno's, Ortega y Gasset's and Heidegger's Work. *XLinguae* 4, št. 4:30–39.

Štúr, Martin, in Klement Mitterpach. 2017. Different and identical features of the philosophical, scientific, artistic and religious knowledge. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:35–46.

Tavilla, Igor. 2017. Despair as eternal damnation of the self: A Biblical anthropology in outline. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 3:163–173.

Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang and Juan Manuel Aguilar. 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, št. 1:139–150.

Tavilla, Igor, Roman Králik in José García Martín. 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, št. 1:354–361.

Tavilla, Igor, Roman Králik in Marie Roubalová. 2019. Abraham and the tortoise: eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, št. 4:219–228.

Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva. 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, št. 3:37–75.

Valčo, Michal. 2017. The value of Dietrich Bonhoeffer's theological-ethical reading of Søren Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:47–58.

Valčo, Michal, in Peter Šturák. 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.

Veber, France. 2000. *Filozofija: načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba.

Zheltukhina, Marina R., Natalia I. Klushina, Elena B. Ponomarenko, Natalia N. Vasilkova and Anna I. Dzyubenko. 2017. Modern media influence: mass culture – mass consciousness – mass communication. *XLinguae* 10, št. 4:96–105.

Zupet, Janez. 1987. Uvodno pojasnilo. V: Søren Kierkegaard. *Bolezen za smrt: Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo in Trije spodbudni govori*, 5–6. Celje: Mohorjeva družba.

Žalec, Bojan. 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–213.

---. 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.

---. 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.

---. 2018. Kierkegaard and the ethics of sacrifice as part of the ethics of love. *European journal of science and theology* 14, št. 3:1–11.

*Predrag Petrović***The Christological Aspects of Hebrew Ideograms***Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov*

Abstract: The linguistic form of the Hebrew Old Testament retained its ancient ideogram values included in the mystical directions and meanings originating from the divine way of addressing people. As such, the Old Hebrew alphabet has remained a true lexical treasure of the God-established mysteries of the ecclesiological way of existence. The ideographic meanings of the Old Hebrew language represent the form of a mystagogy through which God spoke to the Old Testament fathers about the mysteries of the divine creation, maintenance, and future re-creation of the world. Thus, the importance of the ideogram is reflected not only in the recognition of the Christological elements embedded in the very structure of the Old Testament narrative, but also in the ever-present working structure of the existence of the world initiated by the divine economy of salvation. In this way both the Old Testament and the New Testament Israelites testify to the historicizing character of the divine will by which the world was created and by which God in an ecclesiological way is changing and re-creating the world.

Keywords: Old Testament, old Hebrew language, ideograms, mystagogy, Word of God, God (the Father), Holy Spirit, Christology, ecclesiology, Gospel, Revelation

Povzetek: Jezikovna oblika hebrejske Stare Zaveze je obdržala svoje starodavne ideogramske vrednote, vključene v mistagoške smeri in pomene, nastale iz božjega načina nagovarjanja ljudi. Staro hebrejsko Sveto pismo je kot takšno do danes ostalo prava besedna zakladnica od Boga utemeljenih skrivnosti ekleziološkega načina bivanja. Ideogramski pomeni starega hebrejskega jezika so oblike mistagogije, s katero je Bog govoril starozaveznim očakom o skrivnostih božanskega ustvarjanja, ohranjanja in prihodnjega novega stvarjenja sveta. Zato se pomembnost ideogramov odraža ne samo v prepoznavanju kristoloških prvin, vgrajenih v samo strukturo pripovedovanja Stare Zaveze, temveč v vselej prisotni delujoči strukturi obstajanja sveta, ki jo spodbuja božja skrb za odrešenje. Na ta način Izraelci iz Stare in iz Nove Zaveze pričajo o zgodovinskem značaju božje volje, po kateri je bil ustvarjen svet in s katero na ekleziološki način svet spreminja in preoblikuje.

Ključne besede: stara hebrejščina, ideogrami, mistagogija, kristologija, ekleziologija, evangelij, Razodetje

1. Introduction

Authors who deal with Christian tradition in the context of the meaning of (Old) Hebrew expressions of biblical scriptures originate mainly from those Jewish circles¹ who accepted Jesus Christ as the promised Messiah. We consider, however, that the methodology of researching the Messianic idea remains insufficient in those hermeneutic dimensions in which the personality of the Son of God as the Messiah remains for the reader closed within the boundaries of the correct meaning of the text, while the concrete way of existence is somehow independent or separated from this, so to say, »textocratic« perspective of the Messianic issue. One gets the impression that the promised arrival of the Messiah does not imply the need for an appropriate ecclesiological way of existence, since the ecclesiological order of the world implies a hierarchy as a synonym for the God established order of the created beings. Indeed, even the Old Testament anticipation of the Messiah cannot be closed to the real existence of the world, or indifferent to the Christological way of the existence of the Church. The insufficient textual, or better, *textocratic* recognition of the coming of the Son of God is based exclusively on the differentiation from »the son of man« whose arrival the Jews expected as a kind of political coming, which God initiates entirely for the sake of the Jews². In this sense, in order to avoid superficiality or even sensationalism in approach to the issue of Old Testament Messianism, it is necessary to point out to the appropriate ecclesiological way of existence as to an innate content of the Messianic themes of the Old Testament.

2. The hidden meanings of the biblical narrative

One of the common features of ancient languages is the similarity of the form and the way of writing. Such an ancient language was also used by the Canaanites (Phoenicians) who spoke in the North-Semitic dialect, and Jewish authors start with the conviction about the similarities between Phoenician and Old Hebrew languages (Kutscher 1982, 1). However, it cannot be compared to today's Hebrew alphabet, but not concerning the difference between the ancient and newer appearance of certain symbols or ideograms, but first of all by using them in writing the God-inspired ecclesiological visions of the world. The mystery of the Hebrew language has its origins in the religious symbols of the divine economy of salvation that the Lord assigned to Israel, because of all the nations, only Israel was named after the way of knowing God as He is. In other words, Israel freely accepted the way of existence which is in harmony with the actions of the divine economy of salvation keeping it through history, so that the Lord through Moses created a

¹ In their internet presentations, the authors in question act mainly as preachers of some Protestant confessions. We would set apart from them Rabbi Zeev Porat whose ancestors of several generations were rabbis, as well as those authors who give their presentations on internet portals, such as Willy Sanford, at <https://www.youtube.com/user/whsanford/videos>, (23.08.2019. 09:30).

² See more about this topic: Hyman 2002, 27–50; Levy 1997, 517.

mystical way of recording divine messages acceptable to ways of existence of actual persons³.

The historical appearance of the Old Hebrew alphabet (*alephbeth*) some contemporary authors search in inscriptions dated in the seventeenth (Albright 1969, 10–11)⁴ or nineteenth century BC (Colless 2014, 73). According to this view, Hebrew alephbeth is an *innovation* from originally proto-sinaitic inscriptions in the area of Wadi el-Hol (Moran and Kelly 1969, 3) and Serabith el-Khadem that took place around 1840 BC (Colless 2014, 73–75; Lamer 2008, 44).⁵ When we compare the version of Hebrew ideograms with the ideograms of other geographic areas, we find common characteristics of writing, i.e. word carving. This does not in any way mean that the writing systems of other nations, i.e. of other languages, have no significance, but that the writings of other languages are as mystical as they are able to transmit historical messages of genuinely God-working divine wills. In this sense, the Hebrew language of the Holy Scriptures of the Old Testament, besides the »external« mysterious meanings, contains many secrets of existence woven into the inner meanings of relations between ideographic symbols and words.⁶ However, if we carefully approach the New Testament problem of divinity, we will see that the Lord Jesus Christ, and later the apostles, reveals deeper meanings of the God-inspired Old Testament messages.

3. Christology in Gen 1:1

Our first intention is »to overcome scholastic controversies or differences of opinion /... / that divided theologians among themselves« (Fitzmyer 1985, 409). That is why we are focusing on the Old and New Testament words, trying to approach to the real, but hidden literal meaning of the Mystery of Christ from Judeo-Christian perspective. The book of Genesis begins with the words, »In the beginning

³ Although the dictionaries »know« over eight thousand words of the Old Testament Jewish text, it is a miracle to claim that there are actually about five hundred thousand old Hebrew words, of which more than thirty-one thousand are found in the text only once! The specificity of the Hebrew text is reflected in the fact that the main word with some added ideogram already creates a different meaning, so the mentioned numbers speak of the great hermeneutical possibilities provided by such a structure of the original text.

⁴ In his trying to find the roots of innovation of the Hebrew alphabet, Albright is following the Nubian traces of ancient Semitic miners probably from Canaan (1969, 12).

⁵ Some scholars disagree on this issue. See open letters on: https://www.academia.edu/30545786/_2016_The_First_Alphabet_is_Hebrew_Not_Canaanite_An_Open_Response_to_Christopher_Rollstons_Rebuttal_of_10_December_2016?email_work_card=title (06. 10. 2019. 19:50). See also: https://www.academia.edu/30121150/The_Early_History_of_the_Alphabet_and_the_Recent_Claim_that_the_Northwest_Semitic_Inscriptions_from_Serabit_el-Khadm_and_Wadi_el-Hol_are_Hebrew_Spoiler_Alert_They_re_Not 06. 1(0. 2019. 19:50.)

⁶ Pictograms allow different languages to communicate at the level of the same concepts or ideas. On the other hand, modern languages must first phonetically »create« conceptual meanings and »subsequently« interpret them, bearing in mind the appropriate linguistic perspective of other speaking areas.

God⁷ created the heavens and the earth» (Gen 1: 1). It means that God *ex nihilo* created »completeness of what has been created« (Okyere 2011, 82), and also, that the world is »continuous and not split up into a haven and an earth« (Van Wolde 2016, 142). In order to understand the meaning of the first sentence of the Book of Genesis, we must bear in mind one of the dimensions of the interpretation of this place from the powerful hermeneutic perspective of the Gospel of John the Apostle, who begins with the words »In the beginning was the Word« (דבר, *davar* בְּרֵאשִׁית הָיָה הַדָּבָר, *bareshit haya hadavar*). Facing the Jewish problem of the knowledge of God in the Flesh, apostle, prophet, and evangelist John begins his writings right from the Christological perspective. For this reason, John, like the writer of Genesis, begins not only his Gospel with »In the beginning« (Jn 1: 1), but also in the first letter he says: »That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked at, and our hands have touched – this we proclaim concerning the Word of life.« In the first chapter of the Revelation, Apostle John also testifies to God's words: »I am Alpha and Omega, the beginning and the ending, saith the Lord, which is, and which was, and which is to come, the Almighty.« (1: 8) Why did the Word, and not some other term, have a special significance for John? We are not prone to the interpretation by which John Christianized this significant achievement of the so-called Hellenistic thought. The Word of God for the Jews never had the meaning of superficial or inadequate human testimony, or the principle of existence, but the actual divine power of creation and re-creation of things and beings. When a man speaks, his word does not have to be binding, but when God speaks, He either creates or re-creates something. The Word of God cannot be compared to the human word except by its iconically invisible echoes. In the Hebrew text the Word of God has the attributes of Eternity, since He who utters it is the Everlasting God. In other words, from the Old Testament perspective, it does not suit the Eternal God to speak like mortal men. This is one of the reasons why John states that »It was in the beginning with God«. Since the apostles were sent first to the lost sheep of the house of Israel, the question arises: Are these John's words expressed distinctively in the hidden context over which the Pharisees could not pass without accepting the Lord Jesus Christ?

When we try to have Jewish hermeneutic manner in our approaching to the text of the Old Testament, it is clear that the hidden definition of the meaning of the first line of the Book of Genesis depends solely on John's words: »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.« However, in the second verse John also repeats that »the Word was in the beginning with God« (Jn 1: 2). Why, then, in this place does he emphatically repeat what he has just said in the previous verse?

In the Old Hebrew text of the Book of Genesis, we first find the ideograms הארץ הראשית ברא אלהים את השמים וארץ, with the meaning »In the beginning, God created

⁷ The literal translation would be »gods« because the word »God« in the Hebrew language is written as a noun in the plural – *Elohim*.

the heavens and the earth» (Gen 1: 1). In this sense, the very first word we encounter is בראשית, which is read as *bareshit*, and is translated into the old Serbian language »In the beginning«, or »באחאב« (»initially«), which would correspond only to the Old Greek translation of the word of Septuagint, »Εν ἀρχῇ«, and not to much more complex meaning of the first group of Hebrew ideograms (בראשית). Namely, we notice that the Book of Genesis begins with second ideographic sign of the Hebrew *alephbeth* (the first ideogram is א *aleph* and the second ב *beth*). Ideogram *bet* means a house, a home with an entrance corridor (Saas 1988, 111), like, for example, in the name of the city בית להם, *Beth-lehem* which means the house of bread. The letter was similar to the Egyptian sign for the house (111). In older versions of this ideogram, *beth* had the meaning of a tent, tabernacle. The secondary meaning of this letter is also the preposition »in«. The next ideogram is ר (*resh*) and it is in the older versions of the writing system represented in the form of a »man's head in profile« (131) and bears exactly that name (הסר רש – head). Bearing in mind the corresponding verse of the Greek Septuagint, the literal translation of these three ideograms into the English language would be »In the header«. However, the ideograms of the Hebrew *alephbeth* also form their own internal or interdependent meanings and relationships. Thus, the first two ideograms, *beth* and *resh* (in the word *bar*, בר) have the meaning a son. There is another term for the son, and that is *ben* (בן), a word used in the sense in which the *son* implies a natural genealogy. Van Wolde states that the Hebrew words *bne elohim* or *bne elim* have meaning sons of God in divine sense of the angels as the created beings (2016, 132), and we point out that the term *bar* is used in the Old Testament to signify the name for the son in the divine sense of the word, as לבר אלהים (*labar elohim*, Dan 3: 25) and כבר אנש (*kabar enash*, »like son of man« in Daniel's vision; Dan 7: 13). This leads us to the certainty of the son-like meaning of the »beginning«, i.e. the certainty of some kind of a son-like action of God or of a son-like God-working. This is also the first written symbol which leads us to the conclusion that the creation of the world is inseparable from the meaning of the word son. There still remains a demand for an ideographic indication to the divine origin of the son, which we find in the third ideogram.

The third ideogram of the first word of the Book of Genesis is א (*aleph*), which is, as we have said, the first »letter« of the Hebrew alephbeth. *Aleph* does not represent here a letter in the strict meaning of that word, because it does not have its own sound. It is also the first silent letter that indirectly receives its sound values. In view of the fact that this is the first letter of the Hebrew alephbeth, this points to the divine character of the language in which all the subsequent sounds have their beginning in the sequence in the silent א (*aleph*). In the further creative projection of the Silent, there are formed the symbols-sounds, as of the One who is above all sounds and above all spoken and unspoken, and above everything that can be heard. On the other side, א (*aleph*) is not just letter in the word as, for instance, a letter »a« in our languages. *Aleph* in its original version⁸ was presented

⁸ Former ideograms from which the Hebrew letter was created (𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺

in the form of a rounded (or elliptic) head of the ox (𐤀; Wilson-Wright, 2016, 257; Saas 1988, 108-109), and later this rounder head was presented in a more square form (𐤁; Goldwasser 2007, 127; 137).⁹ The closest ancient (rounded) form of this ideogram would correspond to the Old Slavic Cyrillic letter »а« (*az*, that means »а«). Due to the fact that ideographic or even more ancient pictorial writing systems by nature were conceptual, and not phonetic, we cannot say that the original version of the latter Hebrew letter *aleph* (א) had its phonetic content as well. It is important to note that *aleph* (א) contains in itself the divine name *la* (ל), *El*, where the associated ל (*lamed*) has the meaning of a link, attachment, yoke (a pair), but also of learning, and this character in the ancient version had the appearance of a shepherd's crook (Saas 1988, 123). The first letter (ideogram) is found on divine context, when God naming Himself with, »אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה« (*ehyeh asher ehyeh*)« (Ex 3: 14). The translation would be »I am that I am«, what we see from the messianic context in which God speaks to Moses in the words: »I will be with you (אֶהְיֶה עִמָּךְ – *ehyeh immak*).« (Ex 3: 12). Moses then asks the Lord for His Name, and the Lord replies in the future tense: »I will be who I will be (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה).« In the Serbian version these terms are translated from the ancient Greek »Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν«, as »I am the one who I am«. In any case, the form of the present as well as of the future tense does not change God's self-naming through the initial ideogram א (*aleph*). In this ideogram, some authors have seen the meaning of the origin, and in the ideogram *beth*, the meaning of the beginning, so that in some way, through the meaning of the ideogram *beth* the meaning of the ideogram *aleph* is hidden, i.e. revealed (Cohen and Magid 2002, 138).

We also note that Adam's name in the Hebrew language is composed of three ideograms אדם (*aleph-dalet-mem*), and it denotes that the human being is made up of earth. Adam's name can also be interpreted from the ideogram group in the word דם (*dam*), which is translated as blood and the »divine« א (*aleph*), which among other meanings also speaks of the similarity that the first man has with God. The א (*aleph*) ideogram has not only the meaning of the ox, but also the meaning of power, strength, leadership, supremacy or primacy (Saas 1988, 109), which in fact points to divine attributes. With the added previous ideograms בר (*bar-sin*) in the word בְּרֵאשִׁית (*bereshit*), א (*aleph*) points to the divine origin of the Son with whom, or in whom, the Unknown God (the Father) creates the world. That is why we do not share an opinion that this word (*bereshit*) in Bible appears »predominantly /... / in the construct state« (Lyon 2019, 273); *beth* is not just »definite article« (273), that refer to a specific, »absolute beginning« (Holmstedt 2008, 58). Our intention is not to deal only with grammar and semantics (57), but with the internal sense of biblical letters and words. In this place, the question arises: Does John, because of the clarification of the textual meaning of these

likely stems from the ancient way of writing, i.e. carving of the ideograms in stone. The left-handed held a chisel with the left hand, and with the right hand they with some tool hammered the chisel slanted to the right side. On the appearance and meaning of ancient and modern Hebrew letters see: Matis 2014, 881–882.

⁹ See also, Albright, 1969, 9. This we find as the alphabetic reproductions in Caanan. See, Saas 1988, 150.

words, emphatically repeat that »the Word was in the beginning with God« (1: 2)? If we understand such a hermeneutic context, then John would actually speak to the Pharisees about the Son of God as the Word of God, in which case we could reconstruct John's message as »look (you Pharisees), there at the very beginning of the mystical text of the Law of Moses, which you consider the basis for the existence of the world, is precisely the truth that in the beginning was the word, and the Word was with God, and the Word was God«. This would mean that even in the initial verse of the text of the Mosaic Law, John sees the revelation of the Mystery of the Word, i.e. the Mystery of the Son of God.

The ideogram *resh* also points to the revelation of the spirit of God, who is in the immediate pre-eternal, but also in the economic¹⁰ relationship with the Son of the Father, who is again revealed by mutual relations of the first three ideograms of the first word of the Book of Genesis. In this respect, we can answer to the question »where did the Spirit of God go?« (Berković 2007, 171), saying, that although the Spirit of God was »hovering over the waters« (Gen 1, 2), His name is also present literally in the very first word of Genesis. Namely, if the Father begins the creation through the Son, which can be seen from the first two ideograms with the mutual meaning of the son בר (*bar*), and if the Father, as the Silent speaks, reveals, and even creates through the Son, then He Who enables the realization of God-working is the Spirit of God. The Spirit (רוח, *Ruach*)¹¹ of God (from בראשית) is inseparable in the beginning from the Son, so that in the world as in the premeditated house of the Son (רב) built by *Ruach*, the *Spirit* of God (רוח אלהים, *ruach elohim*, Gen 1: 2), God the Father interrupts his silence and becomes cognitive through the creative God-working of the Son and the Spirit.

If we continue the hermeneutics of the initiated ideogram line (בראשית), we will come to ideograms ש (*shin*), י (*yodh, yud, yod, jod, or jodh*), and ת (*tav*). The original shape of the ideogram *shin* was like the Cyrillic letter *w* (in the ancient variant שׁ), and it signified the teeth, but also sharpness, pressure, destruction, and depletion. *Yodh* was portrayed as a hand (י),¹² and signified work, action, throwing, but also worship, while the ideogram *tav* was depicted as the upright or horizontal cross (†; Saas 1988, 133) and signified a sign, signal, but also covenant, testament, testimony. Although in the first chapter of the Gospel, John does not explicitly refer to the mystery of these ideograms of the Beginning, their meanings nevertheless point to the Lord's economy of salvation.

»In the beginning« (בראשית) is also the first mystical group of ideograms, which speaks also of the divine sign of the cross (*tav* ת, †) and of the destruction (*shin* ש) of »something« that is not marked with any ideogram. This destruction is represented ideographically as a (divine) working (*yodh*, י, י) that ends on the cross, which

¹⁰ Economic derived here from the Old Greek *οἰκονομία* (τοῦ Θεοῦ), namely, God's work (for our salvation). The word is synthesis of the words: ὁ οἶκος (home), and νόμος (law). In the Slavic language the word is translated as »(božanski) domostroj«.

¹¹ The word רוח (*ruach*) can also mean wind or smell or air.

¹² The root of this letter is for sure Egyptian sign for the hand (Saas 1988, 121).

points us to what God intended to destroy on the cross, and that which he will destroy does not have its own being, because it is not represented in any ideogram in the word בראשית. Therefore, it leads us to conclusion that the first written group of ideograms of the book of the Word, i.e. of the book of Gospel, is made up of the mystical realities that the Father intends to work through the Son in the forthcoming process of the realization of the divine economy of salvation, whose end is the Eternal Unity of the Son of God with the created world. There is one interesting hermeneutical point of Feinberg who states that three very first words (*bereshith bara Elohim*) showing separation and continuity. The second word of the first verse of the book of Genesis is translated with the word create (ברא – *bara*), which in fact repeats three ideograms of the first word of the Genesis, i.e. three ideograms in the words »In the beginning« – בראשית. However, Feinberg states that between the first word *Bereshith* and second *bara* there is some kind of inner separation, but between the second *bara* and the third word *Elohim* there is continuity. This is more clearly when we suppose that »Tipp'cha« is under the *shin*, »and suggests an approaching stop sign« (Feinberg 2007, 2a). Also, »Tipp'cha offers a slight pause just before the big ending« (3c). Besides, there is a *moonnach* under the *resh*. This mark »sustains« (7a) to look further. It means that pair *bara-Elohim* are closer to each other than words *bara* and *bereshit*, and in our opinion this is very important. *Bereshith* is the first emphatic ideogram group, which again speaks of the Christological, or, more precisely, the *Son-Spirit* activity of the divine act of creation. Pointing to this obviousness of the Hebrew text, evangelist John says that »Through him (the Word) all things were made; without him nothing was made (from everything) that has been made« (1: 3). It is, moreover, compatible with another meaning of the word ברא – *bara*; in van Wolde's hypothesis *bara* designates »to separate«, namely, separation, division, setting apart (2016, 143), and, moreover, »nowhere is (*bara*) used of human production, nowhere is it found with an accusative of the matter« (Delitzsch 1888, 74). If we separate *beth* as proposition from *bereshith*, there will be difficult to translate the word *reshith* because »it does not mean the beginning of an event but the first part of anything« (75). So, we can try to find the more accurate meaning of the word *bereshith*, only if we identify it, not simple with some kind of God's name (i.e. personal noun), but also with God's matter-creating event through the Person of His Son, and with the force of His Holy Spirit. It means that this »synthetic« word (*bereshith*) may have a hidden meaning of the beginning of creation and economy (i.e. ἡ οἰκονομία) of God's Holy and Powerful Name. Somehow Rashi in similar direction suggests such hermeneutic possibility but from the Jewish religious point of view. (Rashi 1946, 2)

4. Christology of the ideogram אֵת (aleph-tav)

The אֵת (*aleph-tav*) ideograms appear in a large number of verses in Old Testament text (Matis 2014, XIX).¹³ Although translated in various ways, they can be neither

¹³ It is a total of 9590 repetitions of these two ideograms separately, but also with the addition of the

prepositions, nor conjuncts, nor articles in ancient Hebrew writing system, which was then closer to pictography than to today's ideograms. Ideograms אֵת (*aleph-tav*) are found in all those places of the Old Testament text that testify about the covenant people, persons, places, things, i.e. whenever it comes to the exclusive actions of God (the Father) and the Son of God (XIX). We first find them in the first verse of the Book of Genesis in two places: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. *Aleph* and *tav* are the first and last letters of the Hebrew alephbet, and they are important because of the ideographic indication of the divine meaning spoken of by the prophet Isaiah when he states (in Hebrew text): »Thus saith the Lord the King of Israel, and his (Israelites) redeemer the Lord of hosts; I am the first, and I am the last.« (Is 44: 6)¹⁴ Besides, we also have in mind the words of Isaiah: »All we like sheep have gone astray; we have turned everyone (from the Lord) to his own way; and the Lord hath laid on him (אֵת) the iniquity of us all.« (Is 53: 6) Taking into account both Isaiah's verses, we conclude that the ideograms אֵת (*aleph-tav*), such as the aforementioned pair בֵּר (*bet-resh*), indicate the God-working approach within visible realities, which some authors described as the so-called incarnational theology which differentiates Christians from the Jews since they develop their theology on the event of the Incarnation of the Son of God, while the Jews see the embodiment of God in Israelites, in God's name, in Torah and in other concepts (Hamori 2010, 162). Of course, in the context of such a perspective, we must bear in mind the theological differentiation of the meanings of the Old Testament events as shadows, from those events that occur in the New Testament (Brakke 2001, 453–457).

We have mentioned that apostle John in the first chapter of the Book of Revelation testifies to God's words: »I am Alpha and Omega, the beginning and the ending, saith the Lord, which is, and which was, and which is to come, the Almighty.« (1: 8) There is a bit different testimony at the end of the Book of Revelation, where it says: »I am Alpha and Omega, the beginning and the end, the first and the last.« (Rev 22: 13) Since John the Apostle writes in Greek the divine revelation, as well as the Gospel, it is clear that the Word of God reveals Himself with the letter of the Greek alphabet (*Alpha* and *Omega*). The meaning of the divine names of *Alpha* and *Omega* in the Jewish heritage would correspond to the first and last letter of the Hebrew alephbeth, so the divine words would say: »I am אֵת (*Aleph*) and תֵּת (*Tav*), the First and Last.«

However, if before the ideograms *aleph-tav* are added *yodh* and *resh*, we get the word *fear* (אִירָה), which implies the connection of the ideogram *aleph-tav* with those of the hand (יֵ *yodh*) and the head (רֹשׁ *rosh*). Since the Christian meaning of the hand and the head of the body is Christ Himself, the Son of God, in that sense fear relates to the sanctity and God's covenant. This means that in this way fear would mean the fear of God; however, if יֵ (*yodh*) and רֹשׁ (*resh*) were between the

ideogram of *vav* (וָו).

¹⁴ In the corresponding verse of the Septuagint we find the words: »I am the first, and I am hereafter (ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα).« (Is. 44, 6)

ideograms *tav* and *aleph* (תֵּיּוֹא), this fear would have the meaning of fear from man, and such a fear would imply the breaking of man's covenant connection with God, i.e. of the connection אֵת (*aleph-tav*). Further on, this would point to the divine command that we should not give up to the fear of men, so as not to break the covenant connection with God, which is why the Lord uses the paradigm of the unjust judge »who neither feared God, nor cared what people thought« (Lk 18: 2).

5. Conclusion

The reason why the Hebrew alephbeth has a great mystical power is the divine revelation, since the will of God the Creator is revealed to the Old Testament prophets who, in the God-appropriate manner, conveyed to us the truths about divine creation, divine maintenance, and the salvation of the world from death and sin. The Lord Jesus Christ leads the apostles according to such a wealth of their God-inspired tradition, which now has in view the personality of the Son of God in whom is, at the same time, the Creator and the Interpreter of the original divine acts described in the Old Testament writings.

Finally, the arrival of the Messiah into the world cannot be read differently than as the Second Coming of the Lord and Savior of the world, of Jesus Christ, who comes to re-create the world, i.e. to take the Church into the promised Heavenly Kingdom. In this direction, we will turn our synoptic approach to the corresponding verses of the Old and New Testaments.

We think that we would not be mistaken if we would interpret the meaning of the pre-eternal mystery of salvation expressed in the first ideogram group from the perspective of the New Testament words: »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things were made through him (the Word), and without him was not any thing made that was made.« (Jn 1: 1-3). Then, »Receive the Holy Spirit« (Jn 20: 22), and then »I will not say much more to you, for the prince of this world is coming. He has no hold over me.« (Jn 14: 30) In this context, the gospel messages of Apostle John are clearer, which we see to correspond to the first divine messages with which the Book of Genesis begins.

What is of utmost importance to us is the way of the historical hypostatizing of the Word of God, i.e. the Son of God. This time, it is John's verse: »And the Word was made flesh, and dwelt among us.« (1: 14) The phrase »dwelt among us« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) would correspond to the Hebrew version of the same verse, וישכן בתוכנו (*vayishkon betokenu*, in the Hebrew translation of the words in Jn 1: 14), in which the word שכן, with the meaning of dwelling, sanctuary, tabernacle, tent corresponds to the Old Testament expression ושבחתי בתוכם (*veshachanti bethokam*, in Ex 25: 8), with the meaning of God's dwelling in them (in Ex 25: 8), i.e. the divine dwelling in us (in Jn 1: 14), which in its basic form implies the paradigm of the dwelling or tabernacle (תבנית המשכן - *tabnit hamisykan*) that God shows Moses on the mountain (Ex 25: 9).

From this perspective, Apostle John points to the Word that is with God »In the beginning«, and which is literally symbolically represented as the unity of the first pair of ideograms (בראשית), having the meaning of the House of the Son, i.e. the Tent of the Son, or rather, of the Son of God, who is the divine Tent of our future eternal existence. At the same time, »dwelt among us« as John's emphatic synonym for reality embedded in the expression »the Word became flesh«, speaks in fact about the nature of the coming into the world of the Son of God. His historical presence does not represent an objective view of historical events that took place two thousand years ago, given the fact that these events did not occur in order to end historically at that time. The New Testament should be considered as the New even in the time in which we live today and still write down its events. The patristic writings testify exactly to such ecclesiological projection of the New Testament realities. The Lord not only took on human nature, but also left behind Him some kind of »substitute« for Himself in the liturgical way of existence of the Church, in which He Himself accomplishes the divine economy of salvation. The ecclesiological way of existence implies a hierarchy as a synonym for the God-established order of beings as an ontological feature of both inanimate and animate levels of existence.

If there was a possibility to compare ourselves and our »civilization« with that of the time of the Lord's Earthly Liturgy, we would find ourselves in the same dilemma: What kind of Messiah should he be that we accept him as the Messiah? We feel free to argue that if the Lord, in the likeness of a servant, appeared again among us, even today, when we think that we know Who He is and why he came into the world at that time, we believe that it would not be easy for us to recognize in Him the Son of God. He would have to reveal himself again today, through the curtains or mysteries of the Old and New Covenant of the Kingdom of Heaven. In this case, we should have as a model the established hierarchical ways of existence in order to be able to more clearly, but never fully, comprehend His Mystery of existence. In other words, the Lord would have to reveal to us again who He is and why he created the world.

Due to the previously mentioned conclusions, it is important to bear in mind that it is not enough just to realize the Christological, i.e. the Messianic meanings of the biblical text (in this case, the first sentence of the book of Genesis). This could perhaps be only an initial starting point which would point out to Jews from Judaism to a different breathing of the letter of the Law, from the Kabbalistic (Petrović 2010, 21). On the other hand, the recognition of the Christological dimension of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments does not constitute an autonomous theological discipline. The ever-present actuality of the ecclesiological tradition of biblical writings speaks in fact of the deepest need of the human being to gain the lasting consolation of the Holy Spirit in this life, since every single joy of this world ends with grief and death. The only consolation that a man can find is not in a confessional approach to biblical scriptures, but in the way of existence that allows him to be in union with God. In this sense, the Christology of biblical writings does not begin in them, but the biblical scriptures testify to the Christological ways of existence both in the Old and in the New Testament.

References

- Albright, William, Foxwell.** 1969. *The Protosinaitic Inscriptions and Their Decipherment*. Harvard Theological Studies 22. Cambridge: Harvard University Press.
- Berković, Danijel.** 2007. »Merahefet« (Genesis 1:2): The Dynamics of the Spirit in the Old Testament«. *Evangelical Journal of Theology* (Zagreb; English ed. Kairos) 1, No. 2:171–184.
- Brakke, David.** 2001. Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria. *Journal of Early Christian Studies* 9, No. 4:453–481.
- Cohen, Aryeh, and Shaul Magid.** 2002. *Beginning/Again (Toward a Hermeneutics of Jewish Texts)*. New York: Seven Bridges Press.
- Colless, Brian, E.** 2014. The Origin of the Alphabet: An Examination of the Goldwasser Hypothesis. *Antiquo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 12:71–104.
- Delitzsch, Franz.** 1888. *New Commentary of Genesis*. Transl. Sophia Taylor. Edinburgh: T&T Clark.
- Feinberg, Jeff, Pat Feinberg, and Avi Feinberg.** 2007. *Sing the Sidra: Introducing Cantillation Through the Weekly Torah Portions*. Lake Forest, IL: Foundation for Leadership and Messianic Education (FLAME).
- Fitzmyer, Joseph, A.** 1985. The Biblical Comission and Christology. *Theological Studies* 46:407–479.
- Goldwasser, Orly.** 2007. Canaanites Reading Hieroglyphs: Part I – Horus is Hathor?; Part II – The Invention of the Alphabet in Sinai. *Ägypten und Levante* 16:121–160.
- Hamori, Eshter. J.** 2010. Divine Embodiment in the Hebrew Bible and some implications for Jewish and Christian Incarnational Theologies. *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, 161–183. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 465. New York: T & T Clark International.
- Holmstedt, Robert, D.** 2008. The Restrictive Syntax of Genesis 1. *Vetus Testamentum* 58, Fasc. 1:56–67.
- Hyman, Arthur.** 2002. *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Kutscher, Edward Yechezkel.** 1982. *A History of the Hebrew Language*. Jerusalem: The Hebrew University.
- Lamer, André.** 2008. The Spread of Alphabetic Scripts (c. 1700–500 BCE). *Diogenes* 218:44–57.
- Levy, Zeev.** 1997. The nature of modern Jewish philosophy. In: Daniel H. Frank and Oliver Leaman, eds. *History of Jewish Philosophy*, 515–525. In: *Routledge History of World Philosophy*. Vol. 2. London: Routledge.
- Lyon, Jeremy, D.** 2019. Genesis 1:1–3 and the Literary Boundary of Day One. *Journal of the Evangelical Theological Society* 62, No. 2:269–285.
- MATIS (Mesaianic Aleph Tav Interlinear Scriptures).** 2014. Vol. 1, *Torah (with Strong's Numbering and Hebrew Dictionary)*. Compiled by William H. Sanford. British Columbia: CCB Publishing.
- Moran, Hugh A., and David H. Kelley.** 1969 [First printed 1953]. *The Alphabet and the Ancient Calendar Signs*. Palo Alto: Daily Press.
- Okyere, Kojo.** 2011. Bible, Ecology and Sustainable Development: A Reading of Genesis 1:1-2:4A. *Ilorin Journal of Bible Studies* 1, No. 2:81–96.
- Petrović, Predrag.** 2010. *Simvol i spasenje (Savremeni egzistencijalni odrazi sotirioloških načela drevne Crkve)*. Beograd: PBF, Institut za teološka istraživanja.
- Rashi, Solomon ben Isaac.** 1946. Genesis. In: *Pentateuch: With Targum Onkelos, Haphtorah and Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary*. Vol. 1. Trans. M. Rosenbaum and A. M. Silbermann. London: Shapir.
- Saas, Benjamin.** 1988. *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millenium B.C.* Ägypten und Altes Testament 13. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Van Wolde, Ellen.** 2016. Chance in the Hebrew Bible: Views in Job and Genesis 1. In: *The Callenge of Chance*, 131–150. Eds. Klaas Landsman and Ellen van Wolde. Heidelberg: Springer.
- Wilson-Wright, A. M.** 2016. Sinai 357: A Northwest Semitic Votive Inscription to Teššob. *Journal of the American Oriental Society* 136, No. 2:247–263.

Website

- Petrovich, Douglas N.** 2016. The First Alphabet is Hebrew, Not Canaanite: An Open Response to Christopher Rollston's Rebuttal of 10 December 2016. 20 December. https://www.academia.edu/30545786/_2016_The_First_Alphabet_is_Hebrew_Not_Canaanite_An_Open_Response_to_Christopher_Rollstons_Rebuttal_of_10_December_2016 (accessed June 2019).
- Rollston, Christopher.** 2016. The Early History of the Alphabet and the Recent Claim that the Northwest Semitic Inscriptions from Serabit el-Khadm and Wadi el-Hol are Hebrew. https://www.academia.edu/30121150/The_Early_History_of_the_Alphabet_and_the_Recent_Claim_that_the_Northwest_Semitic_Inscriptions_from_Serabit_el-Khadm_and_Wadi_el-Hol_are_Hebrew_Spoiler_Alert_They_re_Not (accessed June 2019).
- Sandford, William.** 2018. The Uniqueness of Biblical Hebrew. February 22. https://www.youtube.com/watch?v=3NDh_KH-9Og (accessed June 2019).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1039—1052

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 2-264:1Girard R.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Borenovic>

Mirjana Borenović

René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun

Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom

Abstract: This paper describes René Girard's interpretation of myths and explains the scapegoating mechanism. This interpretation is then applied to the Slavic basic myth of the divine battle between Veles and Perun. The paper demonstrates that the myth of divine battle still holds enough information to identify and analyse the scapegoating mechanism, all the stereotypes of persecution, an innocent victim or the scapegoat and the violence committed against him. The analysis emphasises and decodes the process in which a human victim of persecution was transformed into a mighty god Veles. The paper also critically evaluates and points out the shortcomings of René Girard's interpretation of myths in the context of Slavic religion and mythology.

Keywords: stereotypes, persecution, Slavic mythology, Veles, Perun, scapegoating, mythology

Povzetek: Članek opisuje interpretacijo mitov pri Renéju Girardu in pojasnjuje mehanizem grešnega kozla. Ta interpretacija je zatem aplicirana na temeljni slovanski mit o božanskem boju med Velesom in Perunom. Članek prikazuje, kako je v mitu o božanskem boju še vedno dovolj informacij za identifikacijo in analizo mehanizma grešnega kozla, pa tudi vseh stereotipov preganjanja nedolžne žrtve oz. grešnega kozla in nasilja, ki se je nad njim izvajalo. Analiza poudarja in razlaga proces, v katerem se je človeška žrtev preganjanja preobrazila v mogočnega boga Velesa. Članek tudi izpostavlja in skuša kritično ovrednotiti primanjkljaje interpretacije mitov pri Renéju Girardu v kontekstu slovanske religije in mitologije.

Ključne besede: stereotipi, preganjanje, slovanska mitologija, Veles, Perun, mehanizem grešnega kozla, mitologija

1. Scapegoating and the stereotypes of persecution

In his works, René Girard frequently discussed myth and used it as an example of overlooked persecution and collective violence. He recognised that myths are usually placed on the opposite side than history and are not read historically, since they are understood as belonging to a transcendent and religious plane. Girard disagreed with this kind of thinking because through his research, he came to realize that history as well as myth indirectly or directly describe persecution and collective violence.¹ He explained that the main reason for this unjustified distinction is an assumption that myths lack historical certainty that would redirect the reader to a different understanding and enable them to recognise the real and overlooked violence. The absence of necessary historical documents and an inability to decode the available texts (Girard 2011, 47–48) are two major reasons why persecution and collective violence are repeatedly overlooked in myths, by professional researchers of mythology (ethnologists and anthropologists) and amateur researchers alike.

Girard went even further by saying that not only is the myth always a narrative about persecution, but it is also a narrative about a real persecution and a real victim: “By proceeding from easy to more difficult, I intend to show that all myths must have their roots in real acts of violence against real victims” (Girard 1989, 25). The victim that Girard talks about is a scapegoat who cannot express their own innocence because they do not have their own voice in the myth and consequently cannot challenge the false accusations and prove their own innocence (2011, 61–66). It is important that just like historical persecution, historical (collective) violence and historical victims are examined and analysed from all angles and perspectives, myths should also be well researched and analysed from all perspectives. A written myth or an oral report must be observed for signs of a victim having the role of a scapegoat being present in the narrative. This can be achieved through the observation of specific characteristics: “Each time an oral or written testament mentions an act of violence that is directly or indirectly collective, we question whether it includes the description of a social and cultural crisis, that is, generalized loss of differences (the first stereotype), crimes that ‘eliminate differences’ (the second stereotype), and whether the identified culprits of these crimes are marked with signs that suggest a victim, the paradoxical marks of the absence of difference (the third stereotype). The fourth stereotype is violence itself, which will be discussed later” (1989, 24). Not all stereotypes need to be recognised in one narrative, because finding even a few of them reveals the objective nature of crisis, persecution, violence, false accusation and an

¹ All the violence that is present in the scapegoating mechanism comes from one source – mimetic desire and rivalry. René Girard discovered that a person needs another person to understand what they want by mimicking the other person and competing for the same object they both desire to possess. “Violence is generated by this process; or rather violence in the process itself when two or more partners try to prevent one another from appropriating the object they all desire through physical or other means” (Girard 1996, 9). Mimetic rivalry can spread to an entire group and transform a community into a mob-like mass. This is a phase of acute disorder that causes a crisis in the community out of which the need for scapegoating arises. (12)

intent to place the responsibility for the crisis on the victim and to banish or destroy them (2011, 47). The persecutors justify their actions with the hope that if they remove the victim that is allegedly responsible for the crisis, they consequently also remove the crisis itself.

The stereotypes that transform the victim into a scapegoat for the mob-like masses are described below.

René Girard (2011, 47) stated that the first stereotype is a description of a social and cultural crisis.² Without a crisis, there would be no need to find or create a scapegoat and assign the responsibility for the ongoing crisis to them. The cause for a crisis can be external (epidemics, severe droughts, earthquakes etc.) or internal (political or religious instability). However, regardless of what circumstances trigger great collective persecutions, the experience of those who live through them is the same: "The strongest impression is without question an extreme loss of social order evidenced by the disappearance of the rules and 'differences' that define cultural divisions" (1989, 12). Communities and entire countries experience feelings of helplessness, uncertainty and chaos. Girard (2011, 66) explained that persecution as a mechanism was used to decrease fear and frustration levels caused by the crisis and redirected them against the victims – scapegoats.

The next stereotype that is distinctive for persecutions and frequently present in myths is the accusation including particular categories of crimes. At first, the accusations look fairly diverse, but at a closer look shows that they share some characteristics. The scapegoat is accused of crimes that are fundamental, because they attack the very foundations of cultural order. This particular category of crimes includes: crimes committed against the people that the masses believe should not be endangered in any situation (like kings, fathers, children, the innocent or the helpless). Sexual crimes, taboos and religious crimes are also a part of stereotypical accusations (Girard 1989, 14–15).

The third stereotype represents special signs for the selection of victims or simply victim's characteristics. René Girard claimed that the masses³ can randomly

² Collective persecutions are frequent in times of crisis when institutions grow weak. This activates the masses and causes mob formation that can negatively affect the work of institutions and can even replace them (Girard 2011, 35).

³ In Girard's interpretation of myths, the mob-like mass is the one who is looking for a person to blame, who is violent and who wants to destroy the scapegoat in order to cleanse the society of the scapegoat's negative influence. In the minds of the persecutors, this needs to be done thoroughly because even one or two of the accused can threaten the cultural foundations of the community (Girard 2011, 38–39). The masses have no doubt that the person accused of horrible crimes is indeed guilty of all the charges. Girard (2011, 65) talked about the persecutors' true conviction that leaves no doubt of the scapegoat's guilt. The persecutors are not consciously aware they are a part of a scapegoating mechanism and do not recognise the innocence of the victim, because the main characteristic of scapegoating is its unconscious nature. (148) As we mentioned, during historical persecution as well as in the myth (in a form of a written or oral tradition), the innocence of the victim is not recognised. René Girard affirmed James George Frazer when he demonstrated the similarities between Christianity and myths, because in both cases the entire community kills the victim that later becomes a deity. But Girard also believed that Frazer overlooked an important element that proves how Christianity is different from mythology. By Girard's opinion, Christianity was the first religion in the world that clearly stated that Jesus Christ (victim/scapegoat) is innocent (Hoffman 2012). This biblical tendency to "side with the victim" can also

choose a victim but that is usually not the case. In most cases, the victims possess the following special signs that make them especially vulnerable to persecution: belonging to ethnic or religious minorities, disability or any other characteristic that distinguishes a person from others, as well as any social abnormality (Girard 2011, 41). The chosen victims (*pharmakos*) were often people either on the outside or on the fringes of society: prisoners of war, slaves, foreigners or enemies and sometimes even children that have not yet undergone the rites of initiation or very old people that were not fully integrated into a society. The degree of integration into a society was a key factor for choosing a victim because the perfect scapegoat was someone who is basically an outsider and whom no one would miss or avenge.⁴ Sacrifice needed to be risk-free or “an act of violence without the risk of violence” (2013, 13–14). Possession of these characteristics is a decisive factor on which the mob-like masses decide that the chosen victim is truly guilty of the crime they are accused of. It is important to understand that the victim chosen to become a scapegoat is usually innocent, but they cannot prove their innocence because they do not have their own voice in the myth and consequently cannot challenge the false accusations and prove their own innocence. This is especially true in myths. Generally speaking, René Girard (2011, 41) was open to the possibility that the victim is really guilty of the crime they are being accused of but points out that their guilt is not primarily attributed to them because of the reality of their crime but rather because they possess the characteristics of a victim.

The last stereotype is the violence itself (Girard 2011, 47). Violence against the scapegoat mostly falls into the category of collective forms of violence (38). These are all forms of violence committed by the mob-like masses, including all forms of persecution and collective murder (95). Mob-like masses feel the need for violence against the scapegoat because they want to find the person responsible for the current crisis.⁵ They of course find the blame outside of themselves in an innocent person that is consequently transformed into a scapegoat (39) and collectively sacrificed and murdered. Girard (2011, 164) noted that the collective murder is actually a foundational murder, i.e. an essential core and origin from which the

be recognised in the Old Testament, where the biblical text (Gen 37:1–50:26) rejects the perspective of persecution and sees Joseph as an innocent scapegoat (Girard 2004, 17).

⁴ A chosen victim could also be someone who was well integrated in a society and possessed positive special talents or characteristics that others wanted for themselves. In this scenario, mimetic rivalry and competition caused disorder that called for the sacrifice of the scapegoat. No matter the starting positive characteristics of the victim-to-be, they are demonized in the scapegoating process, ascribed negative characteristics and accused of monstrous crimes.

⁵ The main characteristic of the mob-like mass and its individuals is their utter slavery to the mimetic desire that demands violence. Petkovšek (2018, 34) describes: “The archaic man could be saved from self-destruction, to which the whirlpool of violence led, only by the scapegoat mechanism – the sacrifice of an innocent.” In spite of the reconciliatory effect of the sacrifice, the archaic man can only achieve freedom by waking up from his mimetic possession and starting living and acting consciously. Together with love and compassion, these are the building blocks of the “new man” that is free of slavery to the mimetic possession.

myth is born.⁶ It is crucial to understand that collective murder is often covered up in mythology (105), which is why mentions of “voluntary self-sacrifice” (87) and individual violence that ends with the death of the victim should be treated with suspicion and precisely analysed (105). Girard claimed that collective murder was not removed from the texts that include older myths (117) because the coverup of collective murder is primarily a characteristic of newer mythological layers.

Paying attention to the stereotypes of persecution reveals that traces of persecution, collective violence and scapegoat's murder can be widely found in most of the world mythologies.⁷ It is natural to wonder what purpose does the sacrifice of the scapegoat serve. We have already partly answered our question when we described the persecutor's mindset: “If I destroy the victim that is allegedly responsible for the crisis, I consequently remove the crisis itself.” The sacrifice of the scapegoat not only seemingly removes the crisis but also brings about reconciliation (improvement in relationships) and restoration of order, sometimes even on a higher level than before (Girard 2011, 69). “The purpose of the sacrifice is to restore harmony to the community, to reinforce the social fabric” (2013, 9). This is because on a collective level, the act of sacrifice itself is liberating for the persecutors (2011, 69). For the sacrifice to have a liberating effect on the persecutors, they must not comprehend the true role of the sacrificial act. It is also important that they understand the sacrifice as a demand of the gods and/or ancestors for breaking the society's rule with an alleged unspeakable crime (2013, 7). There's an interesting logic in scapegoating that tries to fight violence caused by mimetic competition (and consequent crisis) with violence against the scapegoat (18–21). Because the scapegoat is expendable for the community, no one will avenge them and the cycle of violence is momentarily broken.

In myths, the power of reconciliation is attributed to the scapegoat (Girard 2008, 81), who is understood as an active and all-powerful individual, while the

⁶ Many myths clearly state that the foundational murder is the starting point out of which culture and religion are born. In Sumerian mythology, the cultural institutions were created out of the bodies of gods like Ea, Tiamat and Kingu. A similar belief can be found in India, where the sacrifice of the cosmic man Purusha gave birth to the Hindu caste system. A Norse parallel to Purusha is a primordial being called Ymir out of which the world was created (Girard 2006, 99).

⁷ In some myths, stereotypes of persecution are easily recognisable, in others they are much harder to recognise. In most cases, with a detailed analysis, stereotypes can be found in vague descriptions of situations and people that clearly went through an editorial process to cover up the real story of persecution. These kinds of myths usually start with a description of disappearance of the rules and differences that define cultural divisions (cosmic myths about how the world came to be or myths about later chaotic situations, etc.). In these cases, the clue that we are dealing with a stereotype is hidden in the description of a chaotic situation that is a sign of crisis (first stereotype) (Girard 2011, 55–61). This is the case in the Aztec myth that explains how the sun and the moon came to be. The humblest of the Aztec gods Nanahuatzin sacrificed himself in the fire to shine on earth as the sun, thus becoming the sun god (85–90). Another sign that we are dealing with a transformed stereotype and persecution is the presence of a mythical monster (third stereotype). In Greek mythology, the example of such covered up persecution can be found in the myth of Minotaur. The mention of a trickster god should also alert us that we are possibly dealing with a hidden persecution. One of the most well-known trickster gods is the Norse god Loki who is frequently blamed for various crimes and represents the powers of chaos and destruction (Fee 2001, 56–61). Recognising stereotypes of persecution in the myths is tricky and demands a more detailed analysis because myths underwent greater intentional and unintentional transformation than younger narratives about historical persecutions (Girard 2011, 55–61).

mob-like mass is depicted (and also understands itself) as passive and completely under the scapegoat's power (2011, 70). Both in historical persecutions and in myths, the scapegoat is understood as guilty for the current crisis, but myths have a transformational quality that transforms the sacrificial victim, who was accused of breaking the order and the rules of society, into a divine founder of order itself (69). In myth, the scapegoat is transformed twice, first into a personification of evil that is destroying the foundations of culture, and the second time, after the sacrifice and its effect of reconciliation, into a positive and benevolent force that restores and heals⁸ all the relations in a society. After the sacrifice, a human scapegoat is transformed into an immortal deity whom the masses worship. It is not uncommon that the transformed scapegoat becomes a patron deity against the misfortune and disaster that caused their sacrifice in the first place (2008, 81).

2. The Divine Battle between Veles and Perun

The gods Veles⁹ and Perun¹⁰ belong to the highest mythological ranks (Ovsec 1991, 118) because of their rule over the cosmological spheres and ancient origin. Both are found in one of the most important and well-known reconstruction of the myth that describes the divine battle between these two eternal opponents and represents the basic myth of Slavic mythology. The divine battle between Veles and Perun can be observed in a reconstruction of the myth that we will analyse through the perspective of Girard's scapegoating mechanism.

Mikhailov (2002, 58–60) summarized Ivanov's and Toporov's reconstruction¹¹ of the basic myth by describing that the thunder god Perun, who dwells in the sky on the top of a mountain, persecutes his enemy, who has the form of a snake and lives below on earth. The reason for their conflict is that Veles stole cattle and people, as well as the Thunderer's wife in some versions of the story. The persecuted Veles hides under a tree and under a rock and transforms himself into a human, a horse and a cow. During the conflict with Veles, Perun splits the tree and the rock, throwing lightning. The victory ends with rain that promises fertili-

⁸ The act of sacrifice only has a positive effect on relations among people (internal causes) that the crisis deteriorated, but myths give an impression that the sacrifice also removes any external causes of the crisis, such as epidemics, natural disasters and wars (Girard 2011, 70).

⁹ Veles or Volos is frequently described as a god of cattle and other animals, but also as a god of abundance and wealth. He is a chthonic deity and can be understood as the god of the dead or the Lord of the Dead (Ovsec 1991, 119–120).

¹⁰ Perun is a god of thunder and lightning (the Thunderer). In 10th century Kiev, he was depicted as a person with a golden moustache and a silver beard (Mikhailov 2002, 30). He is probably the highest-ranking god, but definitely the most known and worshiped all across the Slavic lands. Perun shares a lot of similarities with the Lithuanian god Perkūnas (113), based on which we can assume that Perun was also responsible for fertility and has a major role in protecting the laws and maintaining justice. He was a patron of warriors and military campaigns (Ovsec 1991, 111–113).

¹¹ The reconstruction of the basic myth which is also described as a "storm myth" or a "pre-Slavic duel between Thunderer and his opponent" was done by two Soviet linguists, Vjačeslav V. Ivanov and Vladimir Toporov, based on outer (Baltic and Vedic mythology) and inner sources (mainly Belarussian fairy tales) (Toporov 2002, 34; Meletinsky 2013, 114).

ty. Based on the Slavic ritualistic and mythological story-telling, Katičič (2008, 142) concludes that the thunder god Perun kills his opponent the dragon, who is a beast and a bear, and consequently liberates the rain which his opponent was withholding. Katičič also adds that the liberation of rain brings about a momentary danger of floods, but harmony is re-established in the end. Because the basic myth of the divine battle between Veles and Perun is Proto-Slavic, echoes of this motif are found in mythologies of all Slavic nations. In Slovenian mythology, this motif is preserved in a mythological being and hero Kresnik¹² who battles his chthonic snakelike enemy (Mikhailov 2002, 59–61) and in the Slavic folk songs, including those from the Balkan area, in which the divine battle between Veles and Perun is set on the world tree (Katičič 2008, 105).¹³

The Slavic folk tradition says that a bird of prey sits on the top of the world tree, bees live in the middle and the hawk's enemy dwells at the bottom in the form of a dragon or a snake (Katičič 2008, 76). The bird of prey (a hawk or an eagle) who rules on the top of the world tree in none other than the divine Thunderer (79), whom the Slavs name Perun (105). The traditional folk songs describe Thunderer sitting on the top of the world tree and defending himself from his opponent who is attacking him from below, out of the roots of the world tree (136). Traditional songs sometimes mention that the snake threatens both Perun and his family (48). In the end, Perun wins the divine battle and defeats Veles (the snake).

Ethnologists and anthropologists classify the myth of divine battle between Veles and Perun as a storm myth (Ovsec 1991, 118) that our ancestors used to explain the turning of seasons and periods of drought and plentiful rain (Lyle 2009, 147). Girard of course did not agree with such explanations because he was convinced that at the core of myths, there is a hidden story of persecution which is repeatedly overlooked by anthropologists and ethnologists. While analysing the myth of divine battle through the eyes of René Girard, we found traces of all the stereotypes of persecution.

The first stereotype that enables the cycle of persecution to begin is the crisis. The myth of divine battle has a short description of the crisis, but it is not detailed or emphasized. It is also harder to recognise the crisis because the myth of divine

¹² The battle between Veles and Perun and between Kresnik and his snakelike enemy are connected with a common motif. In addition to that, the etymologies of the words Perun and Kresnik share a common meaning. The root of the word Kresnik (Slovenian: "kres") is connected to the word "fire" (bonfire is "kres" in Slovenian) but also to the words "hitting" and "striking" ("kresniti" means to strike someone in Slovenian). Both of these meanings correspond to the characteristics of Perun who strikes with fire/lightning. The root of the word Perun ("per") also means hitting, Perun is therefore someone who hits. In Slovenian, this root's meaning is preserved in a word "perem" which translates as "I wash" and describes the act of handwashing the laundry that was done by hitting the clothes during the washing process (Mikhailov 2002, 61; Ovsec 1991, 114).

¹³ Trees were important in the ancient Slavic religion. They represented a miniature image of the entire world and enabled a connection with the gods, the great beyond and the ancestors. A tree was not an object of worship itself but because of its characteristics. It expressed a middle point or the centre of the world and enabled a connection between the underworld, the earth and the heavenly sphere. A tree with such characteristics was worshiped as holy. This religious concept is called a world tree or axis mundi (Petrič 2018, 156–166).

battle is set in the sphere of the gods where we do not expect to find human models of behaviour. The myth of the divine battle says that the primary cause for the crisis was drought, but this is revealed only at the very end of the myth, where it is stated that after Perun's victory, rain began to fall, bringing fertility and hope (Ovsec 1991, 119). We can assume that in the ancient times, there was a long and deadly period of drought, which eventually caused starvation, sickness and death among people, animals and vegetation. Drought as a cause for crisis falls into the category of external causes and is accompanied by chaos and a loss of rule and social structure (Girard 2011, 35). In the myth of divine battle, this is demonstrated when the snake (god Veles) tries to reach the top of the world tree and enter the heavenly sphere that is not under his rule.¹⁴ The fact that Veles overreached his ruling sphere reveals the disappearance of rules and differences that define cultural divisions and hold the society in an orderly and harmonious state. During this crisis, some people, including Veles, overreached their authority and interfered into the spheres that were not originally under their power. Together with a deadly drought, this must have caused an even greater uncertainty and fear among the mob-like mass.

The second stereotype is a "special kind of crimes" that are generally understood as threatening to the cultural foundations (Girard 2011, 38). The myth of the divine battle accuses Veles of these crimes but there is no consistency in what exactly he is accused of. Varieties of myth accuse him of stealing cattle or kidnapping people or kidnapping Perun's wife (Ovsec 1991, 118). Traditional Slavic folk songs accuse him of attacking Perun himself and/or his family (Katičić 2008, 136). Veles was accused of stealing cattle during a period of drought which results in starvation and possible death in community. It is a serious allegation of threatening the lives of people in the community. Veles was therefore blamed for crimes involving the worst boundary violations, such as perpetrating the most unthinkable attacks (Girard 2011, 38) on the king-like god Perun, on his children and – by stealing cattle – also on defenceless members of the community. The kidnapping of Perun's children, wife and unnamed members of the community also falls into the category of special kind of crimes. A common denominator of accusations made against Veles is an attack on the family that represents the cultural and societal foundations. The kidnapping of Perun's wife could also indicate the allegations of distinction-blurring sex crimes, most likely rape. While analysing the myth through Girard's eyes, we cannot help but be suspicious about the variety of allegations made against Veles. It seems that all the charges only serve to cover the basis allegation – Veles was recognised as guilty of holding back water and responsible for the drought. This theory is confirmed when after the battle, rain finally starts to fall and there is no description of the return of Perun's wife, children, members of community and cattle. It is clear that the persecutors blamed Veles for the drought and punished him for it.

We have discovered that in the context of surrogate-victim mechanism, Veles

¹⁴ Veles is a chthonic deity that mainly rules the underworld (Ovsec 1991, 120).

was a scapegoat blamed for the long-lasting period of drought. René Girard believed that the victim/scapegoat is usually chosen for a reason (not randomly) and that there are certain criteria for choosing the victims. A scapegoat must have special characteristics for the selection of victims (third stereotype) that make them especially suitable for persecution (Girard 2011, 41). According to the description of Slavic folk tradition, Veles was a very suitable scapegoat, because he is described as being monstrous. Slavs imagined him as a hairy angry beast (Katičić 2008, 153), he was also described as a demon (142) or an evil spirit (Ovsec 1991, 120) in the Czech Republic. In his animalistic form, Veles appeared as an animal or mythological being that threatened the safety of human communities. These animals and mythological beings were a snake (Katičić 2008, 72), a bear (142), a wolf (Mencej 2001a, 159) and a dragon (Katičić 2008, 142). In his human form, Veles walks the earth as a Master of the Wolves or the Shepherd of the Wolves. He takes on the form of an old man (Mencej 2001a, 159) with a distinctive limp (2001b, 137). By using Slavic traditional folk descriptions of Veles, we recognised many special signs for selection of victims, such as his different physical appearance (described in Slavic folk tradition as monstrous and beastly), his disability (limping), his aggressive nature that represents a danger to the human communities and his trickster-like nature. In Slavic mythology, Veles takes on different divine roles, one of them being the role of a trickster god (Sherman 2015, 420). Despite their divine status, Girard (2011, 113) emphasized that trickster gods were only victims charged of monstrous crimes and subjected to persecution. With three clear characteristics of a victim, Veles was a very suitable candidate for a scapegoat. But there is one more possible special sign for the selection of victims that we should mention, even if there is no certainty about it. The person that after many mythological transformations became god Veles could have belonged to a religious or ethnic minority that existed in the time of Indo-Aryans.¹⁵ Because of their difference, individuals from ethnic and religious minorities were frequently chosen as scapegoats and consequently persecuted for alleged crimes (41). Being different seems to be a decisive factor on which mob-like masses unconsciously choose the scapegoat. Unusual as Veles was, he must have made a very convincing scapegoat.

The last stereotype that proves without a doubt that a certain myth is founded on the scapegoating mechanism is the violence itself (Girard 2011, 47). In the

¹⁵ It is commonly accepted that the Slavic mythology is layered on the top of an even older layer of Indo-European religion and mythology that is partly and with some differences written down in the Vedas. There are many similarities between the Slavic and the Vedic mythology, the content of myths and the names of the gods are usually comparable. In Slavic mythology, we have a divine battle between Veles and Perun, and in the Rigvedas, there is a divine battle between Vritra and Indra. Vritra is the demon of drought, described as a serpent or a dragon that blocks the course of rivers. God Indra defeats his enemy Vritra, kills him and releases the waters (Shendge 1977, 50). One of many interpretations of this myth claims that before Indra was a god, he used to be an Aryan conqueror, and before Vritra was a demon, he used to be a native settler of the Indo-Gangetic plain. Both experienced a transformation through the scapegoating mechanism. Indra transformed into a glorious god and Vritra was demonized together with his entire ethnic and religious community, but still gained a supernatural status (280). Because the Slavic divine battle between Veles and Perun is connected to the Vedic divine battle between Vritra and Indra, we should consider that the primary scapegoat lived in the time of Indo-Aryan migration to the Indian subcontinent.

myth of the divine battle between Veles and Perun, persecution and violence are clearly recorded. When Veles was accused and found guilty of holding back the water and causing drought, Perun ruthlessly attacked him. Veles ran from him and hid, but Perun overpowered him at the end and destroyed him (Ovsec 1991, 118). It should not surprise us that the element of collective violence is absent in the myth (persecution and destruction is done by Perun alone), because according to Girard (2011, 107), mythology strives to erase any traces of collective violence by substituting it with individual violence (Perun's violence) (107). On the basis of scapegoating mechanism, we can assume that Veles was originally accused, persecuted and murdered by the entire community, but over time, oral tradition changed the story so that the collective violence was replaced by individual violence.

The mechanism ends with the sacrifice of the scapegoat (Veles), who brought together the entire community in their hatred against the common enemy. Sacrifice caused the improvement of relations in the community, which was in crisis because of the drought. The myth reports that around the time of the sacrifice, rain started to fall, which transformed a human scapegoat into the worshiped god Veles, and the sacrifice itself into a basic myth. In this process, Veles was transformed twice.: He was first demonised and falsely accused of causing the drought and threatening the community's existence. His second transformation occurred after the sacrifice and elevated him into a deity that could protect its worshippers against the dangers he was originally accused of while still human. According to the Slavic tradition, the scapegoat became the god of cattle and other animals, consequently also of abundance and wealth (Ovsec 1991, 119). Today we know Veles as a chthonic deity, a Lord of the Underworld (120) who ruled the dead in a land across the great river or the sea (250). He is especially connected with the underground waters. After the second transformation, everything he was accused of became a part of his divinity.

3. Conclusion

In this paper, we examined the myth of a divine battle between Veles and Perun through the eyes of René Girard and demonstrated that there is still enough information in the myth to identify the stereotypes of persecution, (collective) violence and murder. All the violence is directed at Veles who is an innocent victim and a scapegoat for the mob-like masses. We discovered that an official reason for the crisis was a long-lasting drought, but the true cause for violence and persecution could have been a mimetic rivalry that poisoned the entire community. We also identified sexual crimes and crimes against family and community that Veles was accused of and Veles' specific characteristics that made him an especially suitable scapegoat, including his beastly appearance, violent nature, disability and trickster-like nature. The myth ends with Veles' destruction and transformation from an innocent human to a powerful god.

Girard was convinced that the foundational violent event of the myth really happened: "Myths represent persecutions similar to those we have interpreted, but they are more difficult to decode because they contain distortions. The transfigurations are stronger in mythology. The victims become monstrous and display fantastic power. After sowing disorder, they re-establish order and become the founding fathers or gods" (Girard 1989, 54). We could ask ourselves who came first, humanity or the gods? Girard's answer would be: "Humanity!" On the timeline of religions, this worldview places humankind before the birth of the gods and consequently overlooks an important fact expressed by Jonathan Kirsch (2004, 1) that something deep in human nature prompts us to imagine the existence of a power greater than ourselves. In different religions, these powers had their own names and characteristics, but they all shared a common trait – people imagined they existed long before our kind. Karen Armstrong (1999, 3) similarly talks about human beings as spiritual animals and argues that: "Homo sapiens is also Homo religiosus. Men and women started to worship gods as soon as they became recognizably human; they created religions at the same time as they created works of art." Both authors emphasize that humanity evolved together with its need, ability and practice of spirituality. Recent research in the field of archaeology confirms that the capability for symbolic thought as a precondition for spirituality was not limited to Homo sapiens (Than 2013). Wunn (2000, 417–452) explains that the origin and the development of religious feeling should be traced back to the middle Palaeolithic period, to the time of Homo neanderthalensis as an early representative of the genus Homo who has already developed advanced intellectual abilities and the beginnings of religious belief in the form of existence after death, which was expressed by conscious burials of the deceased.

Archaeological findings suggest that there is no "one origin" of religion or gods but only a gradual process of growing capability for religious beliefs that involved both species of the genus Homo. This perspective challenges Girard's claims that there exists a starting point of religion and that only one violent event (foundational murder) gave birth to a specific god. In his works, Girard claimed that myths are transformed historical persecutions and that other sciences (history, ethnology, anthropology etc.) overlooked their historical element – its realness. At the same time, he himself fails to place historical persecutions in a tangible timeframe and to answer the following questions: When did the first foundational murder happen? Which species committed it (both Homo sapiens and Homo neanderthalensis were capable of religious beliefs and the conflict between them could possibly be the first and largest historical persecution)? Are we talking about a series of foundational murders or just one that was retold in different mythologies?

The last question is especially significant for our research because Slavic mythology is closely connected to the Proto-Indo-European mythology out of which it grew and consequently also to the Vedic mythology. One of the important mythological elements of the Proto-Indo-European religion is the dragon-slaying myth. The younger version of this myth is written down in the Vedas as a battle between Indra and Vritra and retold in the Slavic myth of the divine battle between Ve-

les and Perun. The Vedic and Slavic dragon-slaying myths share very similar storylines and linguistic similarities. It is wise to ask ourselves: "How many times did the foundational murder happen?" Three times (once on the Proto-Indo-European level, once on the Vedic level and once on the Slavic level) or just once in the time of Proto-Indo-Europeans or even earlier in history? If every myth contains a transformed historical persecution (first interpretation), as Girard claimed, then we're dealing with a multitude of victims, separate persecutions and independent deities that all share common traits. This interpretation treats mythologies that grew out of the Proto-Indo-European mythology as separate and independent of one another, completely overlooking their common origin. If the second interpretation is correct and only one foundational murder happened, transforming the scapegoat into a god, and the myth was then retold through the ages, causing the non-sacrificial creation of similar gods in different mythologies, then another question arises: "When did the first foundational murder happen and who were the people involved? The easy answer would be: "Proto-Indo-Europeans that lived during the late Neolithic, or roughly the 4th millennium BC or earlier." But it is unclear how the Proto-Indo-European religion evolved, which religious elements are uniquely Proto-Indo-European and which were possibly adopted from other religious and cultural sources. Answering the question of "When?" would demand a greater knowledge of ancient cultures and religions than is currently available to us.

In the context of the divine battle between Veles and Perun, and the birth of the god Veles, Girard's theory offers two interpretations. First and most literal is that there existed a human victim that was transformed into a god after they were sacrificed during the scapegoating. Second and more intangible interpretation is that a very long time ago, at the time of the Proto-Indo-Europeans or even before that, there existed a man that was sacrificed and transformed into a god. His story, captured in a myth, was retold over generations and found its place in mythologies of the Indo-European origin.

René Girard (2006, 85) also believed that people do not just create their gods but transform their victims into deities. For him, all mythology, including the Slavic mythology, was a deceptive human construct (15). This human-oriented interpretation of world mythologies is partly problematic because it does not recognise the sacredness of nature which is the core belief of all ancient ethnic polytheistic religions around the world. Slavic gods represent aspects of nature in its immanent and transcendent form and could therefore not be narrowed down to a mere deification of the victim. If we consistently adhere to Girard's theory, we would have to admit that at some stage of existence, humanity was completely atheistic. The same should also apply to the Slavs, who had at a specific and unknown moment in time unconsciously created their first god through the scapegoating mechanism. Nature and her aspects cannot simply be human victims transformed into gods because that would mean that during the humanity's atheistic period, nature was not perceived as having divine attributes, but after the scapegoating mechanism and creation of a god connected with the natural envi-

ronment, this perception changed to the point where nature became sacred. It is very unlikely that this shift happened because claiming that an atheistic period existed in human history is in direct contrast to the archaeological findings that clearly speak of early traces of spirituality expressed in cave art, richly decorated artefacts, ancient burial traditions (including Slavic burial traditions) etc., which all have clear mythological motifs and patterns of flora and fauna.

The second reason why nature and her aspects cannot simply be human victims transformed into gods is because in Slavic mythology, nature is distinguishable from people and human communities. The otherness, wilderness and invincibility are an important part of the sacredness of nature but even more essential is her relational aspect. In Slavic religion, nature and her aspects consisting of flora, fauna and inanimate nature are the Other with which an individual can communicate and expect (sometimes miraculous) response. The act of establishing a relationship with nature and communicating with it (understanding that Slavic gods are aspects of nature) demands that humanity opens up to the Other. Only in this context, the worship of something outside of ourselves is possible. For the ancient Slavs, the natural environment was what was outside of them and called to worship. Girard's theory is the opposite of this model – it suggests that humanity did not find and establish relationships with the gods outside of themselves but created them. Gods are a product of mimetic crisis (human crisis) that needed to end in order for a specific human community to survive (human need), which is why the community sacrificed one of its own (human victim) and assigned them supernatural abilities (human activity). A god was born and the human community reached a higher state of peace, order and togetherness (human benefit). In Girard's theory, there is no place for the Other that is being worshipped and human spirituality is completely self-sufficient, self-serving and closed off from nature in a relational way. That is why people in Girard's theory do not feel the need to establish worship-based relationships with the nature, causing a lack of the element of wonder and connectedness that comes with being in touch with something greater than ourselves. As Armstrong (1999, 3) puts it: "This was not simply because they wanted to propitiate powerful forces, but these early faiths expressed the wonder and mystery that seems always to have been an essential component of the human experience of this beautiful yet terrifying world. Like art, religion has been an attempt to find meaning and value in life, despite the suffering that flesh is heir to."

When analysing myths through the eyes of René Girard, one has to admit that stereotypes of persecution can be found practically in every myth. This was also the case in the Slavic myth of the divine battle between Veles and Perun. On a theoretical level, Girard's theory has a lot to teach us about the structure of myths, but on a practical level, it fails to give us the answers about "Who?", "When" and "How many times?" concerning foundational murder. It also fails to recognise the basic differences between polytheisms and monotheisms, and that nature worship was an important distinguishable element between the two. Another shortcoming of the theory is that it fails to connect and create a constructive dialogue

with other sciences, especially with archaeology, history, theology, anthropology and ethnology. Only cooperation between the mentioned sciences could provide enough information to start answering the questions of the origins of myths, religions and the gods.

References

- Armstrong, Karen.** 1999. *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*. London: Vintage Books.
- Fee, Christopher R.** 2001. *Gods, Heroes, and Kings: The Battle for Mythic Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Girard, René.** 2013. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. London: Bloomsbury.
- . 2011. *Grešni kozel*. Znanstvena knjižnica 25. Trans. Slavica Jesenovec Petrovič and Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Trans. Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2004. *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- . 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hoffman, Jana.** 2014. Rene Girard: Is Christianity a Myth? 10th of November. <https://youtu.be/iQ5JeDFeYU> (accessed 24th of March 2019).
- Katičič, Radoslav.** 2008. *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb: Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God Against the Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism*. New York: Penguin Compass.
- Lyle, Emily.** 2009. Indo-European Time and the Perun-Veles Combat. *Studia mythologica Slavica* 12:147–152.
- Matasović, Ranko.** 2018. A Reader in Comparative Indo-European Religion. 10th of December. <http://mudrac.ffzg.unizg.hr/~rmatasov/PIE%20Religion.pdf> (accessed 22nd of November 2019).
- Meletinsky, Eleazar M.** 2013. *The Poetics of Myth*. Theorists of myth 9. Trans. Guy Lanoue and Alexandre Sadetsky. New York: Routledge.
- Mencej, Mirjam.** 2001a. Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. *Studia mythologica Slavica* 4:159–187.
- . 2001b. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Županičeva knjižnica nu. 6. Ljubljana: Filozofska fakulteta oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Mikhailov, Nikolai.** 2002. *Mythologia slovenica: poskus rekonstrukcije slovenskega poganstva izročila*. Trst: Mladika.
- Ovsec, Damjan J.** 1991. *Slovanska mitologija in verovanje*. Zbirka Sopotja. Ljubljana: Domus.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, No. 1:33–51.
- Petrič, Nejc.** 2018. Axis mundi na primeru drevesa v izročilu Zahodne Slovenije. In: Nejc Petrič and Marko Hren, ed. *Pozno pokristjanjevanje slovenskega ozemlja*, 155–172. Zbornik prispevkov predstavljenih na simpoziju, Kobarid, 12.8.2017. Ljubljana: Društvo Slovenski staroverci.
- Shendge, Malati J.** 1977. *The Civilized Demons: The Harrappans in Rigveda*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Sherman, Josepha, ed.** 2015. *Storytelling: an encyclopedia of mythology and folklore*. New York: Routledge.
- Than, Ker.** 2013. Neanderthal Burials Confirmed as Ancient Ritual. 16th of December. <https://www.nationalgeographic.com/news/2013/12/131216-la-chapelle-neanderthal-burials-graves/> (accessed 22nd of November 2019).
- Toporov, Vladimir Nikolajevič.** 2002. *Predzgodovina književnosti pri Slovanih: poskus rekonstrukcije; Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti*. Zbirka Županičeva knjižnica 9. Trans. Lijana Dejak. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete.
- Wunn, Ina.** 2000. Beginning of Religion. *Numen-International Review for The History of Religions* 47:417–452.

Irina V. Leskova

Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture¹

Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo

Abstract: The article is devoted to the theoretical and methodological problems of the study of relations between Muslim and Christian culture. It has been shown that the globalization processes in the world affect all spheres of human life, diversifies it, promotes interpenetration of cultures, increases pluralism, and requires a new vision of the world in all its manifestations. It has been actualized that in today's world traditions related to religious ones mostly gain the form of religious culture. The new state of secular culture and the emerging socio-cultural environment is accompanied by the activation of religious structures, institutions and processes, which are called »desecularization«, »religious renaissance« and »revitalization of religion« in the scientific literature. The dialogue between Islam and Christianity, Muslim and Christian culture, has historical and religious roots. In the era of wide development of Islamic culture, Muslims actively contributed to the establishment of mutual understanding with other people and civilizations. History shows that Islam has been the initiator of dialogue and exchange of opinions with other cultures for ages. The Holy Scripture of Muslims, The Koran, in many verses obliges its followers to conduct an intellectual dialogue with members of other religions. The unique and centuries-old experience of religious interaction on the territory of Russia strives at maintaining the religious identity by Christians and Muslims alike. Dialogue within the Cristian and Islamic culture in Russia does not provide for and even prevent attempts for selection of dogmatic integrity and unity of religious knowledge, however it implies the need of individual, personal relationships and joint solutions of various socio-cultural problems and challenges, where the tasks of the spiritual and moral development of society are the most important ones.

Keywords: Muslim and Christian cultures, social mechanisms, harmonization of relations, Koran, Bible, religious renaissance

¹ The article has been prepared under the Research work of the RSSU 2018 Social mechanisms of harmonization of relations between Muslim and Christian cultures.

Povzetek: Članek je posvečen teoretičnim in metodološkim problemom pri preučevanju odnosov med muslimansko in krščansko kulturo. Različni avtorji ugotavljajo, da globalizacijski procesi v svetu vplivajo na vsa področja človekovega življenja, ga delajo bolj raznolikega in spodbujajo medsebojno prežemanje kultur, povečujejo pluralizem in zahtevajo nov pogled na svet v vseh njegovih pojavnostih. Vse bolj aktualna je tudi ugotovitev, da v današnjem svetu tista izročila, ki so povezana z izročili te ali one religije, navadno dobivajo obliko religiozne kulture. Novo stanje sekularne kulture in vzpostavljajočega se družbeno-kulturnega okolja spremlja vse večja dejavnost religijskih struktur, institucij in procesov, ki jo v znanstveni literaturi imenujejo »desekularizacija«, »religiozni prepород« in »revitalizacija religije«. Dialog med islamom in krščanstvom, med muslimansko in krščansko kulturo, ima svoje zgodovinske in religiozne korenine. V času širokega razmaha islamske kulture muslimani dejavno prispevajo k vzpostavljanju medsebojnega razumevanja z drugimi ljudmi in civilizacijami. Zgodovina nam kaže, da je bil islam že globoko v preteklosti pobudnik dialoga in izmenjave mnenj z drugimi kulturami. Koran, sveta knjiga muslimanov, v številnih odlomkih svoje privrženke obvezuje k stopanju v intelektualni dialog s pripadniki drugih religij. Edinstvena in več stoletij trajajoča izkušnja stikov med različnimi religijami na ozemlju Rusije spodbuja k ohranjanju religijske identitete tako pri kristjanih kakor tudi pri muslimanih. Dialog med krščansko in islamsko kulturo v Rusiji ne omogoča in celo preprečuje poskuse krhanja dogmatične zaokroženosti in enovitosti religijskega znanja oz. nauka, a vseeno predvideva potrebno po individualnem, osebnem odnosu in skupnih rešitvah različnih družbeno-kulturnih problemov in izzivov, pri čemer se naloge duhovnega in moralnega razvoja družbe kažejo kot najpomembnejše.

Ključne besede: muslimanska in krščanska kultura, družbeni mehanizmi, harmonizacija odnosov, Koran, Biblija, religiozni prepород

1. Introduction

The subject of this article is quite rational. Our time features with globalization, which is characterized not only by the return of many peoples to an active role in history, but also by the revision of the importance of their cultures in the world history. Many cultures are based on certain religions, so the meaning of religion for the revival of certain cultures needs to be revised. The historical reality itself sets the task of clarifying the importance of religion for the people and for culture as a whole, as well as to clarify the meaning of religious culture. Religion has always played an important role in the functioning of human society: the self-identification functions, life ritualization, social integration, perception of the world, communication, etc. All these functions become especially actual today, at the time of great sociocultural changes and postmodern ideas, which dispute the traditional values. There is even a scientific position stating that people unite

around traditional sources of identity, ethnic and religious one, in the world with chaotic and uncontrolled processes of social changes. The famous scholar-mediavalist U. Eco called that trend »the return to the New Middle Ages« (1994, 258–267). Moreover, the issues of preserving traditional Christian and Muslim identity are extremely important under the global development of terrorism, since it is the identity that has formed historically, preserving cultural national codes, which can serve as a basis for modelling the inter-confessional consent policy and be the guarantor of religious stability.

On the other hand, the new geopolitical vision and globalization processes have created such conditions that do not allow living in separate civilizations, with state and canonical frontiers. The world has become a crossroad of all religions, where a new meeting of Christianity and Islam takes place. Today, 33 % of the world's population professes the Christian religion, almost 23 % – Islamic. By the middle of this century, the number of Muslims and Christians can become equal.

The interaction of civilizations is an indispensable condition, causing the perception of values of other cultures. Interaction and mutual interaction are complex and contradictory process, causing different changes. According to P. A. Sorokin, »such an interaction, no matter how painful it may be, is a necessary condition for any culture to be creatively developed throughout its existence. The creativeness of any culture can be exhausted, and then the cultures and societies become ›dead and uncreative‹. Cultures and societies that do not change form and do not find new ways and means of transferring values become inert and unproductive.« (1992, 433). V. M. Mezhujev has similar thoughts, believing that »it is difficult to confine oneself only to the past in modern conditions. Many things have to be rethought, created, or borrowed from other nations. Otherwise the culture is only a historical relic, to be placed in the museum, not in life.« (2001, 569)

World religions of general human orientation contain a reflection of the national life of a certain ethnos. The religion reproduces certain characteristics inherent in the culture, way of life, customs, and traditions. Therefore, it acts as a specific form of both uniting and alienating people of one ethnic nationality, but of different confessions.

Russian social and human sciences have significant achievements in the study of Islam and Christianity, the conceptual foundations of peaceful coexistence, the legal traditions of the two world religions and many tangential themes. However, the Christian-Muslim dialogue, as a dialogue between Christian and Muslim cultures, has not yet become the subject of systematic sociological comprehension (Fawaz 2016, 365–382). However, the study of the past, present and prospects of this dialogue is not only a matter of theoretical interest. The fate of the two world religions, Christian and Muslim cultures, and humanity depends on this dialogue (Shihab 2004, 65–77; Haddad and Smith 2009, 369–388).

Russia is also interested in developing such a dialogue, as evidenced by numerous attempts to start the relevant discussions. Today, both religious scholars and theologians do not have enough strength to go beyond general statements about

the peaceful nature of the two religions, the positive experience of coexistence, the need for deepening practical cooperation. A fundamental scientific task of great importance is identifying the conceptual foundations of the Christian-Muslim dialogue, Christian and Muslim cultures, which is the true potential of the openness of the modern theology of the two world religions (Smith 1987, 18–21).

The analysis of the problem of the Christian-Muslim dialogue is primarily connected with clarifying the essence and content of such concepts as »religious culture«, »Muslim culture«, »Christian culture« (Leskova 2009, 81–83).

The religious culture means a special sphere of culture, where the content and targeting of actions by all the subjects is directed to comprehension the complexities of metaphysical nature of human existence, the society, and the world as a whole, which are based on irrational dogmas. The most important component of the religious culture is considered to be worshipping. There is a material (based on a religious cult) and spiritual religious culture. The religious basis becomes the core of the national culture, the uniqueness of which depends on the features of the world vision and interpretation. The achievements of scientific progress do their part in the religious culture. Gradually, a new attitude to the world around, a new type of religious culture, which uses the new human cognitive abilities in turning to God, is formed. The current state of religious culture reflects the relationship between culture and religion, where the experience of a future culture, including Russian society, is implicitly embedded. There are both internal factors of religious culture development and transformation – they are the internal logic of the development of religion itself (modernization, reforms within some religious faiths) – and external ones, such as social and political processes, the development of information technologies. Against the background of modern transformations of religious culture, new information technologies that have the function of communicative and informational enrichment of culture acquire special relevance among external factors that influence public consciousness (politics, ideology, science) through the establishment and reproduction of connection between human and Godly realm, between the clergy and coreligionists.

In its most general form, Christian culture is a special order of a society based on Christian worship and worldview. The Muslim culture in the narrow sense can be represented as the culture of Muslim nations, following and preserving the orthodox Islamic values and customs. In a broad sense, it can be interpreted as the classical and modern culture of all peoples professing Islam and living on the territory of its coverage. (Islamic Encyclopedia)

2. Experimental

The problem of relations between the Christian and Muslim cultures cannot be solved without a method or methodological guidelines, and the issue of methodological and theoretical grounds opens the prospect of introducing methods of

interdisciplinary sciences widely used today in the philosophy of religion, anthropology, history, sociology, political science. In this regard, the socio-cultural and civilizational approaches are promising.

The socio-cultural approach to the study of the socio-religious sphere includes several key characteristics that point to its integration potential and, at the same time, can serve as arguments in favor of the expediency of its application in the studies of the above-mentioned sphere. First, a socio-cultural approach focuses on the existence and integral characteristics of the supra-organic world and, therefore, requires an understanding of the society and culture as a whole. The unity of the social and cultural gives rises to characterize this world as a socio-cultural reality and its phenomena as socio-cultural phenomena. The sociocultural approach also presupposes an understanding of culture and sociality as interpenetrating fragments of reality. It is actualized in the conditions of modernization and secularization, when religion is increasingly moving beyond the range of religious ideas and appears as a »multitude« of cultural meanings, values, and senses. A religious community (in the Islamic culture – umma) can be considered as such an example of the cultural form that represents the way of being of an individual in the realities of modern society. In addition, it is important to pay attention to the fact that, from the standpoint of the sociocultural approach, society, culture and the individual need to be considered as a complex indivisible unity. The culture itself in this case appears as representative, which encompasses beliefs, beliefs, worldviews and ideologies that people either perceive actively or recognize passively. (Leskova and Zyazin 2018, 62–69)

As for the civilizational approach, it is used not only as a comparative method for studying the specifics of the development of various civilizations with their particular cultural values. It has shown the unjustified aggressiveness of the anthropocentric approach to history, which levelled the development of the high culture of other non-Western civilizations. The importance of the civilizational approach includes »refusal of the Eurocentrism principle, which is a narrow approach to the world history analysis, a consequence of the lack of knowledge about the history of other peoples, and a certain demonstration of superiority over other, non-Western civilizations« (Islamic Encyclopedia).

The civilizational approach makes analysis of the historical chronology of the whole humanity's development possible as a multivariate and alternative process, denying the course of development as a united vector of historical development of civilization, empirically represented by the history of Western Europe. This approach promotes the identification of both unique and universal-cultural values, as well as the specificity of the cultural values of certain civilizations. Regarding the attitude to the religious culture, the thought of E. Durkheim that, in fact, there is no religion that would be completely erroneous, is methodologically important. All of them are correct in their own way; all of them, although in different ways, correspond to these conditions of human existence. (Krasnikov 1998, 174–177)

3. Results

Starting from the second half of the 20th century, the term »dialogue« is used in the context of intercultural and interreligious relations. For example, the documents of the Second Vatican Council (1962–1965), the adopted Declaration on the relation of the Church to non-Christian religions *Nostra aetate* especially underline the fact that the Church »exhorts her sons, that through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love /... / they recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among these men« (NA 1965).

Analyzing the semantics of the »dialogue« concept, V. E. Manapova notes that its meaning is close to the »discourse« concept, »however, the traditions of using these terms differ. The important distinguishing markers between them are the fact, that »dialogue« emphasizes the interactive nature of language use, whereas the use of the »discourse« concept requires inclusion of communication in the social context« (2013, 21).

Development of the ontological basis of the dialogue belongs to »dialogism« (represented by M. Buber, M. Bakhtin, F. Ebner, E. Rosenstock-Huessy, etc.). Earlier, the dialogue was only a form for storing other meanings, because the idea of a dialogue was inconspicuous for those who were in its form.

We should note that the modern dialogue of cultures is not only a religious dialogue. A religious dialogue is a theological dialogue. In this sense, the Muslim-Christian theological dialogue arose, developed, and achieved significant progress in recent decades, mainly in the form of polemics. This, however, does not prevent the theologians, who represent these religions, from finding common values, seeking ways to move from the ethics of theological tolerance to the positions of broad-based worldview solidarity. The Muslim-Christian theological dialogue meets many challenges, as the processes of globalization contributed not only to the constructive relationships between civilizations and religions, but also caused a fundamentalist reaction in the form of Islamism and anti-Islamic motives in modern Christian eschatological futurology. Under the growing threats to the future civilization, the identification of the positive potential for the further development of the Muslim-Christian theological dialogue is of particular importance. In general, the researchers distinguish three levels of the existing Christian-Muslim dialogue (Waardenburg 1999). The first level is actually a modern dialogue between theologians who are Christians and Muslims. Jacques Waardenburg thinks the Muslim Christian Research Group to be the most important. Fifteen scientists at the initiative of Father G. Kaspar established it in 1977. It includes the representatives of Islam, Catholicism, and Protestantism who are widely known for their theological and historical researches. This initiative is being supported and developed with the help of the Roman Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, the Center for Christianity and Islam Studies at the University of Birmingham, the Center for Muslim-Christian Understanding (Georgetown University, Washington, DC) and the Paris Institute for the Arab and Islamic Studies. The second level

of the dialogue is practical. It includes a broader cooperation of Muslims and Christians in Western and Muslim countries for ensuring human rights, protection of minorities, peaceful resolution of conflicts, and looking for ways to achieve justice and peace. The third level of the dialogue concerns the studies that change the Eastern view of the West and the Western view of the East. The discovery of the cultural heritage of the »others« does not allow us to see the »other« as barbarians, but opens the way from alienation and conflicts to tolerance. The first level of dialogue is of greatest importance today. However, all three levels of dialogue were of great importance in the Middle Ages as well, as stereotypes about the »other« were formed at that time, which have not been overcome in full till present. The third level of dialogue had a significant impact on Christian and Muslim theological discussions, meant to deconstruct stereotyped ideas rooted in scientific discourse in the times of modernity and postmodernity.

4. Discussion

A dialogue between Christian and Muslim cultures predetermines the existence of certain common principles and life goals between parties thereof. A. M. Al-Rahani says: »The dialogue of cultures must be based on two fundamental principles: recognition of the existence of the »other« as its attributive right; understanding of the »other« as a necessary cultural component. The understanding of the »other« implies understanding of one people by another – the mental, cultural, scientific, and religious component, studying the economic and social situation for easier detection of parallels, where we should conduct the dialogue of cultures.« (Manapova 2013, 21)

As we can see, »the other« (discourser) is fundamentally important for the dialogue. Religion is the subject of the interreligious dialogue. Another religion plays the role of the »other«. The main initial condition (the essence of such a dialogue), according to the classical model of dialogue, should be the recognition of the »other« – any religion can potentially be a discourser in a dialogue, equal in rights in the model of »interreligious dialogue« under such conditions. Therefore, the initial condition for interreligious dialogue is the perception of another religion as an equal to the own. If we apply this principle to the inter-religious dialogue, the other religion cannot be alien in the dialogue mechanism, but duly becomes the own in the course of the dialogue and interaction. Now a question arises: Can any religion conduct an interreligious dialogue, defining another religion equal to its own, recognizing its doctrines to be equal to its own? The sacred texts of world religions call for equal treatment of the »others«. That is, each religion is potentially ready to recognize the other as equal, based on the sacred texts. We emphasize that the sacred texts are not a unique source for the religions to rely when presenting the position as of the other religions. We can find an answer in the official position of a certain religion, provided for in the official materials, documents, social doctrines (if any) in relation to the other religions. For example, the

Christian religion recognizes the »others« as »heathens« or »heretics«, »sectarians«, and Islam separates between Muslims, »the people of the Book«, and »infidels«. We emphasize a clear separation in »ours« and »others«. The presented distribution of the other religions recognizes their »alienation«. It is obvious that this is far from treating the »other« as an equal, based on which a relationship of parity can be built. That is why the Christian and Muslim dialogue must not discuss the content of faith of each party.

5. Conclusion

One of the directions for solving the problem is the construction of a Christian and Islamic dialogue on the principles of commonality of meaningful values: this means exclusion of dogmatic or orthodox-religious disputes that are not constructive and, as history shows, fundamentally unable to reach consensus, as they are not about the truths of the mind, but about the truths of faith.

On the level of equal Orthodox-Islamic dialogue, the missionary activity of the parties aimed at proselyting the opponent should be prohibited. We should also note that, as a rule, the Orthodox side has never fallen back on missionary activity among Muslims. The Catholics and Protestants acted the other way, even now they are actively engaged in missionary work, in Islamic countries as well, but their missions always »had the only result: an outburst of Muslim wrath, the victim of which were not only visiting preachers with a handful of proselytes, but also local Christian communities. Orthodox and Muslims never had a clash anywhere on religious grounds precisely because Orthodoxy always respected the main condition for good-neighborliness with Islam: non-interference in its internal affairs.« (Ikim 2018) These particular characteristics and the quality of Orthodoxy and Islam, as a commitment to traditions based on respect for their own history and culture, and maintaining high standards for the moral standards of believers – they may become, in our opinion, the common ground enabling a constructive Orthodox-Islamic dialogue.

References

- Eco, Umberto.** 1994. Srednie veka uzhe nachalis? [The Middle Ages has already begun?]. *Inostrannaya literatura* 4:258–267 (in Russ.)
- Fawaz, Ahmed Abdel-Hafez.** 2016. The Muslims in Russia: between historical legacy and contemporary problematics. *Journal Contemporary Arab Affairs* 9, No. 3:365–382.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, and Jane I. Smith.** 2009. The Quest for 'A Common Word': Initial Christian Responses to a Muslim Initiative. *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* 20, No. 4:369–388.
- Ikim, Vladimir, Archbishop.** S.a. Tashkent and Central Asia. Printsipy pravoslavno-islamskogo dialoga [Principles of the Orthodox-Islamic Dialogue]. <http://www.mission-center.com/islams/vladimir.htm> (accessed 20.01.2018).
- Islamic Encyclopedia.** S.a. Musulmanskaya kultura [Muslim culture]. <http://islamist.ru/> (accessed 20.01.2018).
- Krasnikov, Alexandr, ed.** 1998. *Klassiki mirovogo religiovedeniya [Classics of World Religious Studies]*. Moscow: Canon+Publ. (in Russ.)

- Leskova, Irina.** 2009. Globalization as a factor in the transformation of social identity. In: *Russian Society in Sociological Dimension collected works of USR to the 9th ESA conference in Lisbon*, 81–83. Union of sociologists of Russia.
- Leskova, Irina, and Sergey Zyazin.** 2018. Muslim and Christian cultures: social mechanisms of harmonization of relations. *Journal of Social policy and sociology* 17, No.1:62–69 (in Russ.).
- Manapova, Violetta.** 2013. *Reprezentatsiya etnicheskogo samosoznaniya v mezkul'turnom dialoge (filosofsko-kul'turologicheskiy analiz)* [Representation of ethnic self-awareness in intercultural dialogue (philosophical and cultural analysis)], Doctoral Thesis. SPBU, Makhachkala (in Russ.).
- Mezhuyev, Vadim.** 2001. *Kultura kak predmet filosofskogo znaniya [Culture how the subject philosophical knowledge]*. Moscow: Prospekt Press Publ. (in Russ.).
- NA - Second Ecumenical Vatican Council.** 1965. Declaration on the relation of the church to non-christian religions *Nostra aetate*.
- Shihab, Alwi.** 2004. Christian–Muslim relations into the twenty-first century. *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* 15, No.1:65–77.
- Smith, Wilfred Cantvill.** 1987. Muslim-Christian relations: questions of a comparative religionist. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 8, No.1:18–21.
- Sorokin, Pitirim.** 1992. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo [Human. Civilization. Society]*. Moscow. (in Russ.).
- Waardenburg, Jacques.** 1999. *Muslim Perceptions of Other Religions*. New York – Oxford: Oxford University Press.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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

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

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Stanislav Slatinek***»Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji*****»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia***

Povzetek: Drugi vatikanski cerkveni zbor je predstavil cerkveno spreobrnjenje kot odprtost za trajno prenavljanje sebe, da bi bili zvesti Jezusu Kristusu. Papež Frančišek zato kliče Cerkev na poti njenega romanja k stalnemu prenavljanju. Pravi, da se mora celotna pastorala notranje preoblikovati. Danes se nam kaže nujna potreba po misijonarskem spreobrnjenju Cerkve, cerkvenih struktur, duhovnikov, diakonov, redovnikov, katehistov, katehistinj in drugih sodelavcev v dušnem pastirstvu. Za pastoralno spreobrnjenje je več zakonitih načinov in vsaka krajevna Cerkev mora ugotoviti, kateri način ji najbolj ustreza. Tudi Cerkev v Sloveniji je poklicana k misijonarskemu spreobrnjenju. Od vseh (od struktur in od ljudi) se zahtevajo duhovno spreobrnjenje, močna ljubezen do Boga in do bližnjega, gorečnost za pravičnost in mir, evangeljski smisel za uboge in uboštvo.

Ključne besede: cerkveno spreobrnjenje, papež Frančišek, Cerkev v Sloveniji, duhovniki, strukture

Abstract: The Second Vatican Council presented ecclesial conversion as an openness to a constant self-renewal born of fidelity to Jesus Christ. Pope Francis is therefore calling the Church as she goes her pilgrim way to continual reformation. He says that the all pastoral work must be interiorly fashioned. Today, we see the urgent need for a missionary conversion of the Church, church structures, priests, deacons, men and women religious, catechists and other pastoral workers. There are a number of legitimate ways to pastoral conversation, and each local Church will discern how best to provide. The Catholic Church in Slovenia is likewise called to missionary conversion. Spiritual conversion, the intensity of the love of God and neighbour, zeal for justice and peace, the Gospel meaning of the poor and of poverty, are required of all (from structures and from people).

Key words: ecclesial conversion, Pope Francis, Church in Slovenia, priests, structures

1. Uvod

Izvolitev papeža Frančiška je velik dar Svetega Duha za vso Cerkev. Njegova petrinška služba se kaže predvsem v »pastoralni prenovi« (VE, tč. 26) Cerkve, ki jo je začel že drugi vatikanski cerkveni zbor in se še ni končala. Papež kliče Cerkev, da bi poglobila »zavest o sebi« in se »prenovila« (tč. 26). Frančišek zaznava, da je za Cerkev nastopil čas, ko mora narediti konkretne korake na poti pastoralnega spreobrnjenja. Ni revolucionar v smislu prevratneža, ki hoče razrušiti tradicijo Cerkve, pa čeprav ga nekateri mediji tako prikazujejo. Frančišek je veliko bolj tradicionalist kakor vsi njegovi predhodniki, od Janeza XXIII. pa vse do Benedikta XVI. »Zaklad vere (*patrimonium fidei*) hoče očistiti tisočletnega prahu, da ponovno zablesti v vsej svoji lepoti.« (Kasper 2015, 19–25) Pastoralna v spreobrnjenju¹ je vabilo papeža Frančiška »k revoluciji nežne ljubezni« (VE, tč. 88).

2. Frančiškov pogled na »pastoralno spreobrnjenje« Cerkve

Za papeža Frančiška je »Usmiljenje«² (Kristus) pot, po kateri naj hodi Cerkev v prihodnosti. To je pot spreobrnjenja, ki usposablja Cerkev za gledanje Boga (Frančišek 2015, 97). To je klic, ki ga papež namenja strukturam in ljudem, da bi Cerkev ponovno postala prijazen dom za vse ljudi, še posebno za tiste s težkim življenjem (RL, tč. 310). Zato papež ne neha spominjati, da se od vseh zahteva »duhovno spreobrnjenje« (VE, tč. 201). Samo Cerkev, ki je »zvesta Kristusu«, je odprta za »prenavljanje sebe« (tč. 26). In ta proces spreminjanja struktur in ljudi Frančišek imenuje pastoralno spreobrnjenje Cerkve. Tega pa ni mogoče doseči s silo, ampak z žrtvijo, kajti samo tako bo spreobrnjenje prepričljivo in žareče.

2.1 Pastoralno spreobrnjenje ljudi

Klic h globoki prenovi je bil od koncila dalje (B, tč. 42; Š, tč. 30–31) namenjen vsem vernikom, čeprav je bila v ospredju želja, da se mora resna prenova najprej začeti pri pastirjih Cerkve, pri diakonih, duhovnikih in škofih. Papež Frančišek je podobno kakor njegov predhodnik Janez Pavel II. (DBE, tč. 95) spomnil, da mora tudi papeštvo poslušati klic k pastoralnemu spreobrnjenju (VE, tč. 32). Največ spreobrnjenja pa se danes še vedno pričakuje od duhovnika, ki je motor in gonilna sila evangelizacije. Od duhovnika se predvsem pričakuje, da bo poglobil »zavest o sebi, to je o svoji lastni skrivnosti« (tč. 26). Duhovniki, ki so odprti za trajno prenavljanje sebe, z lahkoto premagujejo skušnjave in so znamenje Kristusa. Po prenovljenih pastirjih se resnično lahko začne misijonsko spreobrnjenje Cerkve (tč. 30).

¹ Druga točka drugega poglavja apostolske spodbude Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*) papeža Frančiška ima naslov Pastoralna v spreobrnjenju (VE, tč. 25–33).

² Ključna beseda, s katero lahko zaobjamemo pontifikat papeža Frančiška, je »Usmiljenje« (Frančišek 2016a; Kasper 2012). Njegovo geslo *Miserando atque eligendo* (Usmili se in izvoli) spominja na usmiljeni Jezusov pogled, ki ga je namenil cestnarju Mateju, ko mu je rekel: »Hodi za menoj!« (Mt 9,9). Usmiljenje je za papeža Frančiška Jezus Kristus. »Usmiljenje je konkretno dejanje ljubezni, ki z odpuščanjem preobraža in spreminja življenje. /.../ Usmiljenje zaobjema vse, zato se širi kot oljni madež in ne pozna meja.« (Frančišek 2016c, 7. 23)

Koncilsko vabilo k »prenovi« posvečenega življenja so mnogi razumeli v smislu, da je treba ljudi disciplinirati (MP 23). Drugi pa so v »prenovi« videli pot v svobodo. Tako imamo primere, ko so se ljudje iz čistega strahu oklenili tradicije, drugi pa so iskali kompromis s svetom. Zdi se, da je Cerkev potrebovala kar nekaj časa, preden je razumela: njena prenova je v tem, da pomnoži zvestobo svoji lastni poklicanosti (VE, tč. 26).

Prav to se še posebej pričakuje od posvečenih oseb. Vsak duhovnik, ki se zaveda, da je pastir in voditelj župnijskega občestva, je hkrati tudi »podoba (ikona) navzočnosti zgodovinskega Kristusa« in »usta Cerkve, da govori Bogu v imenu vseh« (Janez Pavel II. 1992, 6. 14. 19), ki so mu zaupani. Zadnji papeži so vedno znova spominjali na prenovo duhovnikove identitete. Duhovnik je »človek poslanstva« (18), »znamenje prihodnjega sveta« (1996, 90), »Kristusov namestnik« (2003, 28), »orodje v Gospodovih rokah« (Benedikt XVI. 2006, 35), »razlomljeni kruh za druge« (2007, 88), »služabnik božje besede« (2011, 80) in podobno. Vsi ti pojmi nakazujejo proces spreminjanja, ki se mora najprej začeti pri pastirjih Cerkve.

Pastoralno spreobrnjeni duhovnik ima jasno svojo identiteto. »Gre za pravo revolucijo, za pravo življenjsko preobrazbo.« (Frančišek 2018, 14) Sposobnost razločevanja si lahko pridobi samo tako, da stopa v dialog s svetom, v katerem živi. Prenovljeni duhovnik je empatičen, sposoben se je živeti v drugega, se postaviti na njegovo mesto, in to dela z neskončno potrpežljivostjo in nežnostjo. Ni pa to mogoče, če je človek zaprt v pravila in ni pripravljen aktivno prenašati drugega. Prav tako ima prenovljeni duhovnik držo ponižnosti. Ponižne osebe nimajo ambicioznih želja, ne delajo hrupa, temveč delujejo brez pripisovanja pomembnosti samim sebi. To so delavci, ki svoje poslanstvo jemljejo zares, ki se razdajajo in trošijo, ne da bi gledali nase. Ponižni duhovniki so svete osebe, ki se nimajo za pomembne. Tisto, kar privlači ljudi, je način njihovega življenja. (MP 21–41)

Sodobna družba resda pričakuje, da bo duhovnik pastoralno uspešen, toda za prenovljenega duhovnika je bolj pomembno, da v globini živi za Boga. Tako je sredi dogajanja, je v središču stvari in je poln gorečnosti. Ukoreninjen v Boga, kaže pot drugim, jim pomaga, jih spremlja in podpira. (35–38)³

2.2 Pastoralno spreobrnjenje struktur

Cerkvene ustanove (npr. škofije, župnije, samostani itd.), mala občestva, gibanja in druge oblike združenj so bogastvo za Cerkev. Če niso žive in v stiku z življenjem ljudi, hitro postanejo samo še »gola administracija« (VE, tč. 25) in »zaprta vojska« (MP 47). Zato je treba nenehno iskati načine za prenovo struktur, da postanejo bolj misijonarske, polne življenja in evangeljskega duha (VE, tč. 26). Potrebna je vrnitev k Ljubezni (h Kristusu), saj samo Ljubezen (Kristus) preoblikuje strukture in odpira pogled v prihodnost (Frančišek 2013, 4).

Papež Frančišek omenja nevarnost negovanja starih struktur. Kadar so ločene od ljudi ali vase zaprte skupine izbrancev, ne koristijo več (VE, tč. 28). Zato so po-

³ Za poglobitev teme glej Slatinek 2017.

trebne prenove. Ob svetopisemski zgodbi o Davidu, ki se je javil za boj z velikanom, opiše papež Frančišek strukture, ki so jih naložili Davidu. Oblekli so ga v Savlov oklep in čelado in mu dali njegovo orožje. Kljub sijani opremi David ni mogel hoditi. Sveti Duh pa ga je navdihnil, da je snel vso tisto težo s sebe in se bojeval s tem, kar je, ne pa s strukturami, ki nimajo nobene povezave z njegovo karizmo. (MP 45) Na tem zgledu papež pokaže, kako lahko stare strukture postanejo nadležna ovira v boju za zmago. So pa primeri, ko lahko tudi stare strukture, ki so se uporabljale pred petdesetimi leti, še vedno koristijo. Tedaj jih pač pokrpamo in ne zavrzemo. Ko pa nato niso več sodobne, jih je treba prenoviti ali pa popolnoma opustiti. (47)

3. Prednostne naloge pastoralnega spreobrnjenja v zamisli papeža Frančiška

Vsaka prenova, ki vključuje strukture in ljudi, potrebuje čas dozorevanja in premisleka. Nobena prenova se ne zgodi sama od sebe. Prenova struktur se vedno dogaja s pomočjo ljudi, ki so sposobni razločevanja. Če prenova prinaša življenje, je od Svetega Duha. Če pa ne prinaša življenja, jo je treba opustiti ali izbrati novo. Vsaka prenova, ki zadeva strukture in ljudi, nalaga nekatere prednostne naloge. Papež Frančišek izpostavi predvsem tri: 1) ne zavreči, kar je dobro; 2) ne zaviti s prave poti; 3) ne zaostajati. (MP 25–47)

3.1 Ne zavreči, kar je dobro

Dobrega ne mečimo stran, pravi papež Frančišek. Dobro je uboštvo, dobra je molitev, dobre so karizme in dobro je življenje v skupnosti (MP 46; Bergoglio in Skoraka 2013, 47). Sestavljajo »zaklad vere« (*patrimonium fidei*), ki ga je treba v vsakem času skrbno hraniti in očistiti, »da rodi še več sadu« (Jn 15,2).

Nekaj zelo dobrega v Cerkvi je uboštvo. Ko manjka uboštvo, pade vse. Uboštvo je nekaj ključnega. Poznati se mora v vsem. Materialne dobrine so potrebne, a uboštvo pomaga živeti bliže Gospodu. Cerkev potrebuje uboštvo, ki je naravno, preprosto in iskreno. Posvečeni naj bi živeli uboštvo, naj bi bili na voljo za služenje in na sebi nosili samo to, »kar koristi veri in ljubezni do božjega ljudstva« (Frančišek 2018, 22). Kdor je ubog, si je pripravljen »umazati noge« in služiti tistim, ki so pomoči potrebni. »Gre za misijonarstvo v najširšem smislu, ki omogoča, da gledamo na svet z novimi očmi.« (56) Uboštvo ve, da na milijone človeških bitij živi – bolje rečeno: preživi – z manjšo mero od nujno potrebnega.

Tako kakor uboštvo je za Cerkev dobra tudi molitev. Molivec se postavi pred Boga, ga časti in si želi njegove bližine. Moliti pomeni: poslušati glas Boga. Bog govori, kaj se dogaja okrog nas. Dobre so tudi karizme, ki bogatijo naše lokalne Cerkve, ker imajo jasno identiteto. Da ohranijo svojo živost, se je treba vedno znova vprašati, kako neko karizmo živeti danes. Nadvse dobro pa je tudi duhovno življenje, življenje v skupnosti, študij in apostolsko življenje. Vse to se mora ne-

nehno prepletati. Vse to je dobro za Cerkev. Po teh stebrih se Cerkev prepozna. Pastoralno spreobrnjenje je mogoče doseči samo tako, da se ne zavrže, kar je dobro. Zato je prvi kriterij pastoralnega spreobrnjenja spoštljiv odnos do korenin, kajti »tam se pije čista voda kakor iz vodnjaka«. (MP 60–79)

3.2 Ne zaviti s prave poti

Zaviti s prave poti je za papeža Frančiška velika skušnjava, da bi iskali »bližnjice«. To se je dogajalo skozi vso zgodovino Cerkve. Ta nevarnost nenehno preži nad strukturami in ljudmi. Zgrešiti pot je hinavščina, posvetnost, domišljavost, korupcija, trmoglavost, zdolgočasenost, klerikalizem itd. Vse te oblike se živijo »z navzgor zavihanim nosom« (MP 65). To je pootročeno, infantilno življenje, ko se spregleda človekovo dostojanstvo in se pozornost posveča samo še zunanosti.

Posebna oblika zgrešene poti je »*ars bene moriendi*«, ko ljudje razmišljajo, da posvečeno življenje ne služi več ničemur. V srcu so prepričani, da so zadnji. Zato iščejo samo še svojo lastno trdnost, da bi umrli z dostojanstvom. (MP 56) Podobno se izgublja prava smer z nepremišljenim ukinjanjem župnij, z nabiranjem duhovnih poklicev od drugod, z zanemarjanjem zakramenta svete spovedi in podobno. Za pastoralno prenovo, pravi papež Frančišek, je pomembno: »hoditi po pravi poti, hoditi naprej in ne zaviti s poti, ki je Kristus«. (29)

3.3 Ne zaostajati na poti

Zaostajati na poti za papeža Frančiška pomeni predvsem togost v slepem izpolnjevanju pravil, v katerih je vse določeno. Kadar se preveč izpostavljajo norme, življenje izgubi svežino. Cerkev je v nenehni nevarnosti, da zaostane na poti, da spregleda ljudi in se zateče k normam. Zaostati na poti pomeni ujetost v pastoralo izpred več stoletji, v predpise in navade, ki zagotavljajo varnost. (VE, tč. 49) Posvečenim se zdi, da je dovolj izpolnjevati norme, in že veljaš za pridnega (MP 42). Čeprav so norme dobre, Cerkev potrebuje več kakor samo to. Potrebuje srčno kulturo, ki norme razsvetljuje in v življenje ljudi in v strukture prinaša luč in jasnost. Brez srčne kulture je zaman pričakovati, da se bo zgodila prenova Cerkve. Samo srčna kultura lahko požene ljudi in strukture naprej, da ne zaostajajo na poti in da se otresejo vodila, ki pravi: »Vedno smo delali tako!« (VE, tč. 33)

4. Izzivi za prenovu Cerkve v Sloveniji

Vsaka krajevna Cerkev ima dolžnost razmisliti, kako bo uresničevala vabilo papeža Frančiška k pastoralni prenovi. Učinkovite spremembe se lahko zgodijo samo na podlagi skupnega premisleka in jasne pastoralne vizije. Papež Frančišek vizijo pričakuje od škofovskih konferenc, od posameznih škofov, od duhovnikov in od vernikov laikov. Škofje so kot »služabniki v vodstvu« (ZCP, kan. 375, §1) prejeli zanesljivo »karizmo resnice« (BR, tč. 8; Š, tč. 9), da vernemu ljudstvu začrtajo smer poti, za katero želijo, da jo krajevne Cerkve prehodijo v nekem obdobju.

Za Cerkev v Sloveniji je bilo v zadnjem času narejenih kar nekaj pastoralnih načrtov (PZ 2002, PP 2012). Besedila so bila lepo sprejeta in pričakovala se je živahna pastoralna prenova. Kmalu pa je navdušenje ugasnilo, ker ni bil vzpostavljen mehanizem, ki bi sproti preverjal izvajanje pastoralnih načrtov. Kljub temu še ni vse izgubljeno. Papež Frančišek znova vabi krajevne Cerkve, da ne izgubijo poguma, ampak se odločijo za konkretne korake pastoralnega spreobrnjenja. Na tem mestu ugotavljamo, da je papeževa zamisel o pastoralni prenovi izredno mikavna in nujna tudi za Cerkev v Sloveniji. Njegov apel nikakor ne sme biti preslišan. Tej nevarnosti se je treba upreti in iskati načine, kako bi papeževo zamisel o pastoralni prenovi pognali v tek v kolikor možno veliki meri, ne samo na področju struktur, marveč predvsem v tem, kar zadeva življenje in ravnanje oseb v Cerkvi in zunaj nje.

4.1 Cerkvene strukture v službi človeka⁴

Za svoje delovanje Cerkev potrebuje strukture, kakor so uradi, komisije, delovna telesa, gibanja, cerkvena združenja itd. Vse cerkvene strukture so v težavnem položaju in pred izzivom, da se prenovijo. Papež Frančišek nenehno poziva Cerkev kot ustanovo, da premisli svojo podobo in način ravnanja in si drzne razmišljati o spreobrnjenju. V smislu analiz modernih sociologov je Cerkev v Sloveniji v položaju prenavljanja. Cerkvene strukture so postale zastarele in toge in se niso več zmožne lotevati problemov sodobnega človeka. Obstaja vprašanje, ali je Cerkev v Sloveniji pripravljena oziroma ali je sploh zmožna stopiti »iz ječe lastnih strahov in preseči zgolj formalne postopke ravnanja« in tako odpreti vrata vsakemu človeku (Juhant 2009, 157). Ugotavljamo, da se Cerkev v Sloveniji z veliko težavo loteva strukturnih sprememb. Od leta 2012 dalje, ko je nastal Slovenski pastoralni načrt PIP, je cerkvena miselna shema ostala nespremenjena. Cerkvene strukture se bistveno niso skoraj nič spremenile. V škofiji Koper so se zgodili prvi opazni premiki pri preoblikovanju župnijskih središč. SŠK je v začetku leta 2019 spremenila še svoj organigram. To pa je tudi vse, kar se je v smislu pastoralnega spreobrnjenja cerkvenih struktur zgodilo v zadnjih sedmih letih. Na tej točki je prav, da navedemo pet izzivov za »misijonsko spreobrnjenje« (VE, tč. 30) cerkvenih struktur.

1. Slovenski pastoralni načrt PIP ima dobro zamišljeno pastoralno prenovu Cerkve v Sloveniji (PIP, tč. 51–57). Po sedmih letih bi načrt moral dobiti novo strateško smer. Načrt je na načelni ravni vabil k spreobrnjenju cerkvenih struktur in k temeljiti refleksiji. V tem trenutku pa potrebujemo bolj konkretne zadolžitve, osebe z jasno določenimi nalogami, komisije, ki bodo zasledovale konkretne spremembe, moderiranje, spremljanje in prilagajanje. Cerkev v Sloveniji potrebuje načrt, ki ne bo samo napisan na papir, ampak bo odtisnjen v srca ljudi. Papež Frančišek temu pravi »sprememba globalne miselnosti« (Frančišek 2018, 63).

⁴ 21. marca 2019 je SŠK objavila prenovljeni organigram katoliške Cerkve v Sloveniji, ki je sestavljen iz komisij, uradov in koordinacij SŠK. Prejšnje komisije in sveti so bili potrebni temeljite preнове. SŠK je novi organigram naslovlila z besedami Cerkvene strukture v službi človeka (SŠK 2019).

2. Mnoge cerkvene strukture (npr. mladinski »verouk« ali tedenska oziroma mesečna srečanja za mladino) v Sloveniji ne delujejo več. So »mrtev kapital«, kakor ugotavlja papež Frančišek, in nikomur več ne služijo. Treba jih je odstraniti, kakor je zapisano v priliki o trti in mladikah, da se mladike, ki ne rodijo sadu, poberejo in vržejo v ogenj in zgorijo (Jn 15,7). Cerkev v Sloveniji potrebuje temeljit premislek o prenovi (spreobrnjenju) mladinske kateheze. Podobna težava so cerkvene nepremičnine (npr. cerkve, kapele, pokopališča itd.). Čeprav so dragocena kulturna dediščina, se civilna družba zanje bolj malo briga. Prepušča jih Cerkvi, da se z njimi ukvarja. Ker pomenijo veliko finančno breme in izčrpavajo vernike (npr. župnike), bo potreben premislek, ali jih je v takšnem številu, kakor so, še smiselno ohraniti za evangelizacijo ali pa je bolj smiselno, da se nekatere od njih izločijo in izročijo za svetno rabo⁵ (se npr. prodajo, podarijo ali dajo v najem), to dopušča celo kanonsko pravo (ZCP, kan. 1222). Tako se bodo cerkvene strukture otesle odvečnega bremena, ki je močna ovira za pastoralni zagon.

3. Cerkev v Sloveniji potrebuje tudi temeljit premislek o podobi župnije v prihodnosti.⁶ Papež Frančišek daje župniji prednostno mesto v družinski pastoralni (RL, tč. 202). Tudi Cerkev v Sloveniji veliko razmišlja o novi podobi župnije (Purger 2019, 2–3; PIP 2012, tč. 112). Župnija bo brez dvoma ostala skupnost vernikov (*communitas christifidelium* – ZCP, kan. 515, §1), izročena duhovniku kot svojemu lastnemu pastirju. Kljub temu pa bo treba duhovnike razbremeniti soupravljanja župnij, ki so ostale brez župnika. Pastoralno skrb za takšne župnije bo treba izročati stalnim diakonom ali drugim izkušenim vernikom (ZCP, kan. 517, §2), da bodo kot »župnijski skrbniki« skrbeli za vsakdanje potrebe vernikov. O tem (o stalnih diakonih) se še ni razvil odkrit in resen pogovor. Vsaka krajevna Cerkev (škofija) vprašanje stalnih diakonov rešuje sama zase. Za vizionarski pogled na župnijo prihodnosti bi bilo v tem trenutku smiselno sklicati nov plenarni zbor Cerkve v Sloveniji.

4. Velik napor bo potreben, da bo Cerkev v Sloveniji tudi skrb za cerkveno premoženje z ramen duhovnikov (župnikov) preložila na sposobne laike (ZCP, kan. 228, §1–2) oziroma na stalne diakone (ZCP, kan. 517, §2). Še vedno se z organizacijo in vodenjem cerkvenega premoženja v glavnem ukvarjajo duhovniki, ki za to delo niso dovolj usposobljeni. Spremembe na tem področju so nujne in bodo pomenile pravo »misijonsko spreobrnjenje« (VE, tč. 30). Duhovniki se danes s težavo odrečejo vodenju financ. »V srcu prevladuje prepričanje, da če hočeš biti nekdo, moraš nekaj imeti.« (Frančišek 2018, 47) Kljub temu je nujno duhovnike razbremeniti za duhovniško delo; s premoženjem Cerkve se bodo morali začeli ukvarjati ljudje, ki so finančno izkušeni in primerno izobraženi. Prve namige za to je dal že PZ (tč. 401) in pozneje še Pastoralni načrt PIP (tč. 115). Sprememb na tem področju skoraj ni opaziti. Zato ostaja odprto vprašanje, ali si duhovniki in vodstvo Cerkve v Sloveniji sploh želijo sprememb pri vodenju cerkvenega premoženja.

⁵ Katedrala sv. Katarine v Utrechtu, ki izvira iz leta 1560, je glavni sedež nizozemskega kardinala. Maja 2018 je župnijski odbor izdal načrte za zaprtje in prodajo cerkve, ker so stroški vzdrževanja za župnijo previsoki. Župnija je sklenila, da bo namesto katedrale uporabljala manjšo cerkev v središču mesta. Župnijski odbor se je odločil katedralo prodati mestnemu muzeju za simbolično ceno. (Dijkstra 2019)

⁶ Za poglobitev teme glej Frančišek 2017 in 2017a; Škoberne 2019, 6–7.

5. Najzahtevnejša naloga Cerkve v Sloveniji pa je ukinjanje nekoristnih cerkvenih struktur. Treba je premisliti, katere strukture potrebuje današnji vernik. Kot koristna se kažejo cerkvena sodišča,⁷ centri za pogovor (Valentan 2017, 155), šole za zakon, skupine za spremljanje itd. Cerkev v Sloveniji lahko močno koristi tesno sodelovanje s Teološko fakulteto v Ljubljani in z Enoto v Mariboru ter s številnimi kadri, ki se na teh dveh ustanovah izobražujejo. Vsako leto konča študij večje število teologov in diplomantov zakonskih in družinskih študijev. Govorimo o izredno velikem naboru izobraženih laikov na področju zakona in družine, ki so lahko obetavni pomočniki v cerkveni pastoralni in v novi evangelizaciji.

4.2 Izzivi za pastoralno spreobrnjenje oseb

Pastoralno spreobrnjenje oseb pomeni spreminjanje načina življenja in delovanja. To je zelo zahtevna in težka naloga. Vabilo papeža Frančiška k spreobrnjenju ne zadeva le odstranjevanja preteklih grehov, temveč tudi izkoreninjenje miselnih vzorcev, ustaljenih načinov ravnanja, zavrnitev lažnih idolov in zdravljenje odnosov, ki niso usmerjeni v iskreno iskanje Boga. Za to je potreben pogum, ki človeka spodbudi, da odpre srce, da vstane in gre ven iz sebe, ne da bi mu bilo žal bleščečih in navideznih luči, ki so zunaj, temveč je pripravljen živeti novo življenje, da bi sledil luči, ki jo prinaša Kristus, kajti le ta luč daje trdnost in ni kratkotrajna. Človek, ki se odloči za pastoralno spreobrnjenje, ne leži na kavču, ni zaprt doma, ni paraliziran od strahu ali ponosa, ampak je vedno v iskanju in gibanju.

Brez te notranje (miselne) revolucije se človek tudi na zunaj (v odnosih) ne spreobrne. Tako močno »reformo« potrebuje tudi Cerkev v Sloveniji. Treba je hrepeneti po »miselnosti«, ki bo ustvarjalna (Frančišek 2018, 65). Ker je Cerkev v Sloveniji še v veliki meri deležna »stare miselnosti« in ustaljenih »vzorcev ravnanja« (to pogosto graja papež Frančišek), bi se pastoralno spreobrnjenje oseb lahko začrtalo v treh smereh.

1. Pastoralno spreobrnjenje potrebujejo najprej vsi pastoralni delavci, od škofa do zadnjega vernika laika, ki je aktivno vključen v pastoralno. Zanje je velik izziv, da postanejo ustvarjalni, drzni, velikodušni itd. (Spadaro 2019, 3–10). Pastoralni delavec lahko »svoje življenje živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek prevzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je izbral za svoje smernice in cilje.« (Petkovšek 2015, 661) Spreobrnjenje pomeni: odpreti vrata in stopiti med ljudi. (Frančišek 2016, 417–425; Spadaro 2019a, 467–470) Samo prožna sprememba pastoralnega ravnanja lahko aktivne pastoralne delavce reši pred tem, da bi bili za ljudi samo uradniki in računovodje. Za pastoralne delavce je pomembno, da se prepoznajo za »pastirje« Cerkve, ki je bolj »poljska bolnišnica« kakor »bunker zaprtih ljudi« (Frančišek 2016, 420). Za našo izkoreninjeno, tekmovalno in nezrelo družbo je rešitev »revolucija ljubeznivosti« pastoralnih delavcev (Frančišek 2018, 24).

⁷ Cerkev v Sloveniji ima dve cerkveni sodišči. Eno je v Ljubljani in drugo v Mariboru. Uslužbenci na cerkvenih sodiščih rešujejo zapletena vprašanja ničnosti cerkvenega zakona. Strankam zagotavljajo možnost pastoralnega svetovanja pred začetkom pravde in uvedbo zgolj enostopenjske sodbe. Za poglobitev tega vprašanja glej: Saje 2018, 174.

2. Močno pastoralno spreobrnjenje pa potrebujejo na poseben način duhovniki.⁸ Duhovnik naj bi bil močna oseba, integriran, protagonist in zmožen darovanja (Spadaro 2019, 221). Kljub temu se pri mnogih slovenskih duhovnikih opaža izredna utrujenost oziroma izgorelost, zato ugašata njihova pastoralna iskrivost in bratska povezanost. Pastoralno spreobrnjenje zahteva, da duhovniki stopijo iz ponošenih čevljev, ki so jih nosili njihovi predniki. Sezuti si čevlje prednikov pomeni, opustiti staro obliko pastoralnega ravnanja. Papež Frančišek pravi, da je danes bolj kakor karkoli drugega pomemben človek, ki je »sveta zemlja« in potrebuje »nežen pristop«. Značilnost spreobrnjenja je: »sanjati o velikih stvareh, iskati široka obzorja, si drzniti več, želeti osvojiti svet, sprejeti zahtevne predloge in dati najboljše za izgradnjo najboljšega« (15).

3. Posebno pastoralno spreobrnjenje potrebujejo tudi verniki laiki. Cerkev v Sloveniji se namreč sooča z boleznijo sodobnega človeka, z »duhovno otopelostjo«. »Značilna je za tiste s 'kamnitim srcem' in 'trdim vratom', ki so na svoji poti izgubili vedrino, živahnost, smelost ter se spremenili v rutinske avtomate.« (Frančišek 2018, 29) Mnogi verniki laiki so preveč ponosni, zato nočejo sprememb v navadah in vedenju. »Med njimi so tudi bogoslovci in mladi duhovniki, ki se na novosti, drugačnost in različnost ne odzovejo velikodušno, ampak ozkosrčno.« (51) »Kdor se zateka v skrajnosti, je ozkosrčen strahopetec, ki se skriva za zaprtimi vrati. Za vsako togostjo se vedno skrivajo nerešena vprašanja in tudi bolezni.« (52) Na tej točki bo pastoralno spreobrnjenje zagotovo najzahtevnejše. Ne bo ga mogoče doseči s silo niti v kratkem času. Potrebna bo veliko potrpljenja, skupnega iskanja, ponižnega dialoga, ljubečega spremljanja tistih, ki hodijo počasi (Turnšek 2013, 31). Spreobrnjenje zahteva potrpljenje, da se zopet vzpostavita zaupanje in varnost in da se varno sezidani okopi opustijo ter se verniki prepustijo vodenju svojih posvečenih pastirjev. Potrebna bo temeljita refleksija, zakaj se je to sploh zgodilo. Šele iskreno obžalovanje storjenih napak bo omogočilo vernikom laikom, da se odvrnejo od slepote, nečimrnosti ali zagledanosti v svoj lastni prav. Cerkev v Sloveniji potrebuje energijo, da bi svojo prihodnost gradila na zdravi preteklosti. Brez tradicije tvega, da postane »čista ideologija ali mit ali manipulacija ali površnost« (Spadaro 2019a, 472). Treba bo veliko napora, da se bo slovenski vernik s pogledom, uprtim v Kristusa, odločil za Frančiškovo vizionarstvo spreobrnjenje in za pot v prihodnost.

5. Sklep

Papež Frančišek je s svojim nastopom sprožil misijonarsko prenavljanje Cerkve. Njegovi govori so polni preroške moči. Z nasmehom, vedrino in pogumom vabi cerkvene strukture in ljudi na pot spreobrnjenja. Njegov apel se širi po vsem svetu in mnogi mu že sledijo. Številni kleriki in laiki iščejo poti, kako sodobnemu človeku oznaniti evangelij in kako za Kristusa navdušiti tiste, ki Boga še ne poznajo.⁹

⁸ Ivan Janez Štuhec v svoji knjigi *Cerkev – sveta in prekleta* opiše duhovnika kot nosilca župnijske pastoralne. Duhovnik bi moral biti »dober poznavalec človeka in Boga po Jezusu Kristusu« (157), zato nujno potrebuje spreobrnjenje. Za poglobitev teme glej Frančišek 2019.

⁹ Duhovniki, spodbujeni po papežu Frančišku, ki danes iščejo nove pastoralne poti, so James Mallon,

Izzivi papeža Frančiška so velika priložnost tudi za Cerkev v Sloveniji. Prednostna skrb Cerkve v Sloveniji niso (in ne morejo biti) samo »duhovni poklici« in iskanje nove podobe župnije, ampak so to ljudi brez vere, obrobni, duhovno ranjeni, iskalci Boga, ljudje brez smisla in mnogi drugi, ki dan za dnem tavajo mimo cerkva, ne da bi vstopili, hkrati pa obupno iščejo rešitev, boga oziroma Boga in neko duhovnost. Zato papež Frančišek pogled sodobnega vernika (škofa, duhovnika, diakona, laika) usmerja k njim in roti, da bi pogumno vstopili v proces, ki se imenuje »pastoralno spreobrnjenje«; tako bo blagor duš (*salus animarum* – ZCP, kan. 1752) ponovno postal temeljno vodilo pastoralne prenovе.

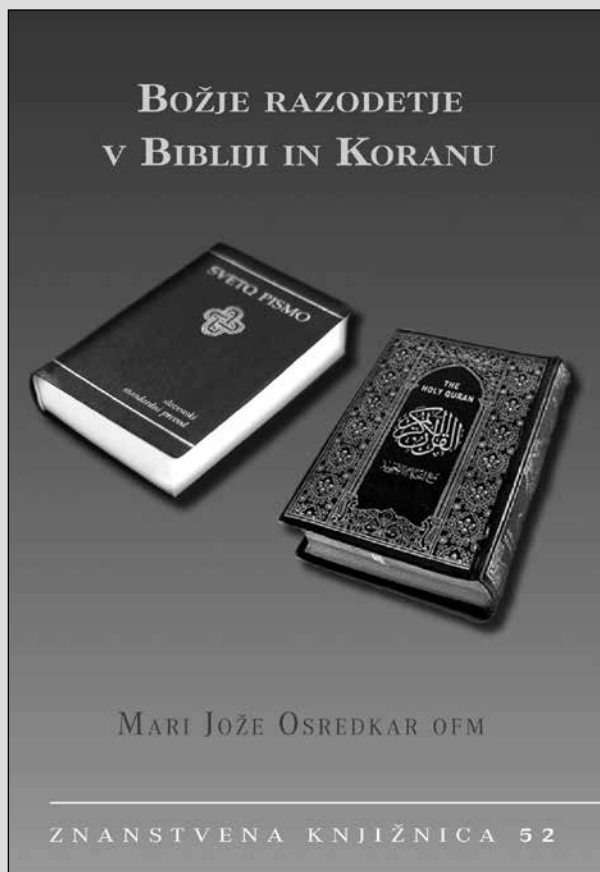
Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 1980 [konstitucija O svetem bogoslužju (1963)].
- BR** – *Koncilski odloki* 1980 [dogmatična konstitucija O božjem razodetju (1965)].
- DBE** – Janez Pavel II 1996 [Da bi bili vsi eno].
- DPV** – Kongregacija za duhovništvo 2002 [Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva].
- Kan.** – kanon(-i).
- MP** – Frančišek 2018a [Moč poklicanosti].
- PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in pogledajte].
- PZ** – Slovenska škofovska konferenca 2002 [Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem].
- RL** – Frančišek 2016b [Radost ljubezni].
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.
- Š** – *Koncilski odloki* 1980 [odlok O pastirski službi škofov v Cerkvi (1965)].
- VE** – Frančišek 2014 [Veselje evangelija].
- ZCP** – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Benedikt XVI.** 2006. Bog je ljubezen [Deus caritas est]. Okrožnica. Cerkevni dokumenti 112. Prev. Adolf Mežan in Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- , —. 2007. Euharistija zakrament ljubezni [Sacramentum caritatis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 115. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- , —. 2011. Gospodova beseda [Verbum Domini]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 131. Prev. Pavel Peter Bratina. Ljubljana: Družina.
- Bergoglio, Jorge, in Abraham Skorka.** 2013. *Il cielo e la terra: Il pensiero di Papa Francesco sulla famiglia, la fede e la missione della Chiesa nel XXI secolo*. Milano: Mondadori.
- Dijkstra, Sjoukje.** 2019. Dutch cardinal rejects plan to sell cathedral. *Crux*, 23. marec.
- Frančišek.** 2013. Luč vere [Lumen fidei]. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- , —. 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.

- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2016. Avere coraggio e audacia profetica. Dialogo di papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36 Congregazione Generale. *La Civiltà Cattolica* 3995:417–431.
- . 2016a. *Božje ime je Usmiljenje*. Pogovor s Andreo Torniellijem. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. Radost ljubezni [Amoris laetitia]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2016c. Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]. Apostolsko pismo. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti – Nova serija 26. Ljubljana: Družina.
- . 2017. *Adesso, fate le vostre domande: Converzazioni sulla Chiesa e sul modo di domani*. Milano: Rizzoli.
- . 2017a. La Chiesa deve rimanere in uscita: Il colloquio del 25 novembre scorso tra Papa Francesco e L'Unione superiori maggiori. *L'Osservatore Romano*, 10. februar, 5.
- . 2018. *Bog je mlad*. Pogovor s Thomasom Leoncinijem. Ljubljana: Družina.
- . 2018a. *Moč poklicanosti: Posvečeno življenje danes*. Pogovor s Fernandom Pradom CMF. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Giocarsi la vita: Papa Francesco in dialogo con i gesuiti dell'America centrale. *La Civiltà Cattolica* 4048: 313–328.
- Janez Pavel II.** 1992. Dal vam bom pastirjev [Pastores dabo vobis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. France Oražem. Cerkevni dokumenti 48. Ljubljana: Družina.
- . 1996. Da bi bili eno [Ut unum sint]. Okrožnica. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 63. Ljubljana: Družina.
- . 1996a. Posvečeno življenje [Vita consecrata]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti 65. Ljubljana: Družina.
- . 2003. Cerkev iz euharistije [Ecclesia de Eucharistia]. Okrožnica. Prev. Marija Zupančič. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kasper, Walter.** 2012. *Usmiljenje: Temeljni pojem evangelija – ključ krščanskega življenja*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- . 2015. *Papa Francesco: La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*. Brescia: Queriniana.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za duhovništvo.** 2002. Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 99. Ljubljana: Družina.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Imperativ »Nikoli več zla!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!« *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- Purger, Mojca.** 2019. Kakšna bo prihodnost naših župnij? *Družina*, 24. februar, 2–3.
- Saje, Andrej.** 2018. Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:173–184.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – *Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Slovenski pastoralni načrt. Krovni dokument. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2019. Cerkevne strukture v službi človeka. <https://katoliska-cerkev.si/cerkvene-strukture-v-sluzbi-cloveka> (pridobljeno 26. 3. 2019).
- Spadaro, Antonio.** 2019. Analisi dell'Esortazione apostolica »Christus vivit« di papa Francesco. *Civiltà Cattolica* 4051: 3–17.
- . 2019a. Sentinelle di fraternità nella notte: Il viaggio apostolico di papa Francesco ad Abu Dhabi. *Civiltà Cattolica* 4049: 467–477.
- Škoberne, Mica.** 2019. Kako je zacvetela skoraj izumrla župnija. *Družina*, 14. april, 6–7.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2005. *Cerkev – sveta in prekleta*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po) nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog*, št. 1–2:23–40.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:145–157.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.



Mari Jože Osredkar

Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

*Sebastijan Valentan***I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa***Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi**The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church*

Riassunto: Con l'uso dei mezzi moderni di comunicazione sociale la presenza della Chiesa cattolica nel mondo è ancora più grande e la Chiesa stessa non ha paura di usarli. I mass media devono essere al servizio delle persone e delle culture, del dialogo con il mondo attuale, della comunità umana e del progresso sociale, della comunione ecclesiale e al servizio di una nuova evangelizzazione. Nell'account ufficiale Twitter di papa Francesco (oggi tradotto in nove lingue) il numero di followers aumenta persistentemente. Sono già più di quaranta milioni. Il profilo del pontefice venne aperto da Benedetto XVI alla fine del 2012. I social media sono una grande opportunità per la Chiesa attraverso i quali può divulgare la parola di Cristo e la dottrina.

Parole chiave: mezzi di comunicazione sociale, papa Francesco, papa Benedetto XVI, papa Giovanni Paolo II, Chiesa Cattolica, media

Povzetek: Z uporabo modernih komunikacijskih sredstev je prisotnost Katoliške cerkve v svetu še večja in Cerkev sama se jih ne boji uporabljati. Množični mediji morajo služiti ljudem in kulturam, odpirati morajo dialog z današnjim svetom, s človeštvom in družbenim napredkom. Koristiti morajo cerkveni skupnosti in novi evangelizaciji. Na uradnem Twitter profilu papeža Frančiška (v več jezikih) število sledilcev vztrajno raste. Več kot 40 milijonov jih je že. Ta profil je odprl papež Benedikt XVI. konec leta 2012. Družbeni mediji so velika priložnost za Cerkev, da lahko preko njih širi Božjo besedo in svoj nauk.

Ključne besede: sredstva družbenega obveščanja, papež Frančišek, papež Benedikt XVI., papež Janez Pavel II., Katoliška cerkev, mediji

Abstract: The use of modern communication media positively affects the worldwide presence of the Catholic Church, and the Church itself has no hesitation in using them. Mass media must serve the people and cultures. They must open

the dialogue among the world, human civilization, and social progress. They must be a benefit for the church community and for new evangelization. The number of Pope Francis' followers on Twitter steadily grows; there are more than 40 million of them already. The former Pope Benedict XVI already created the Twitter account at the end of 2012. Social media offer the Church a great opportunity for spreading the Gospel and Doctrine.

Key words: Means of Social Communication, Pope Francis, Pope Benedict XVI, Pope John Paul II, Catholic Church, media

1. Introduzione

Se ci ponessimo la domanda che cosa sono i mezzi di comunicazione sociale oggi e che cosa sono stati nel passato, potremmo con semplicità rispondere che, a causa dello sviluppo digitale, il loro significato è cambiato nel tempo. I media una volta erano composti soltanto dal teatro, dai libri e dai giornali. Una sorta di mass media è stata anche la chiesa, nella quale il sacerdote, dopo la santa messa, presentava alcune informazioni di pubblico interesse per la comunità dei fedeli. Così è stato per lungo tempo nella storia, ma con la radio e la televisione è cominciata una nuova storia. Questi due media potevano e possono anche oggi raggiungere un'enorme massa di persone. Oggi il vincitore della trasmissione mediatica è Internet. Per tutti questi diversi tipi di media il punto centrale è la diffusione dell'informazione e l'influenza sulla vita sociale.

Ci concentreremo sugli aspetti più significativi dell'operato di tre papi riguardo i mezzi di comunicazione sociale.

2. Pontificato di San Giovanni Paolo II

Sotto il pontificato di San Giovanni Paolo II venne promulgato il Codice di Diritto Canonico che si dedica, in alcuni canoni, ai mass media. (Marković 2018, 118) Nel 1986, la Congregazione per l'Educazione Cattolica emanò gli Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti di comunicazione sociale. Negli Orientamenti l'attenzione cade sui seminaristi che devono poter scegliere tra l'offerta dei mass media, sia in senso quantitativo che qualitativo. Si devono introdurre i seminaristi alla possibilità dell'uso pastorale dei mass media con lo scopo di renderli pronti in futuro anche come confessori per consigliare la gente riguardo questo argomento. I seminaristi sono invitati a registrare film, fare interviste e pubblicare periodici, ma a quelli più talentuosi si deve offrire un'educazione speciale per potersi occupare di diversi compiti nella Chiesa riguardo ai mezzi di comunicazione sociale. (Marketz 1994, 152–154) Gli Orientamenti della Congregazione hanno presentato, nei 28 paragrafi, un approccio teorico-pratico. È interessante che il documento tratti come strumenti di comunicazione sociale soltan-

to quelli già inclusi nell'Inter mirifica, invece le cassette, le diapositive, i dischi, i group media, i multimedia e i minimedia sono considerati strumenti complementari. Sembra molto incoraggiante che la Congregazione abbia affrontato questa tematica.

Nel ventesimo anniversario della *Communio et progressio*, il 22 febbraio 1992 il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali pubblicò l'Istruzione pastorale *Aetatis novae*, (1992, 447–468) nella quale si dichiara che con la fine del XX secolo si sarebbe aperta una nuova era per le relazioni tra la Chiesa e i mass media e le tecnologie nuove. (Crowley 2007, 7) L'*Aetatis novae* è un documento pratico e deve essere considerato come il testo costituente di tutti gli altri documenti riguardanti i mass media. (Klemenčič 1992, 5) Venti anni dopo *Communio et progressio* la situazione dei mass media era cambiata e il dicastero della Curia Romana dovette approcciarsi con una nuova maniera. Il documento, nella seconda parte, si rivolge alla Chiesa universale per poter usare meglio le forme moderne di comunicazione per il messaggio evangelico. La nuova Istruzione pastorale riconosce ai mass media l'influenza enorme, e questa si estende alla vita religiosa e morale, all'ordinamento politico e sociale e all'educazione. Confessa anche che la Chiesa, fino a quel momento, ha spesso trascurato il vasto campo degli strumenti di comunicazione sociale.¹ Il documento ha chiamato i cristiani a cooperare nella costruzione dell'informazione. Ha avvertito su un fenomeno importante: «i sistemi pubblici di telecomunicazioni e di diffusione sono stati sottoposti a delle politiche di deregolamentazione e di privatizzazione» e che «[i] motivi di profitto e gli interessi dei pubblicitari esercitano una influenza anormale sul contenuto dei media: si preferisce la popolarità alla qualità e ci si allinea sul denominatore comune più piccolo» (par. 5). L'*Aetatis novae* ha dimostrato che i mass media devono essere al servizio delle persone e delle culture, del dialogo con il mondo attuale, della comunità umana e del progresso sociale, della comunione ecclesiale e al servizio di una nuova evangelizzazione. Si sottolinea nuovamente la lotta della Chiesa per la difesa del diritto all'informazione e alla comunicazione.

Sempre il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali pubblicò ancora tre documenti che trattano dell'etica: nella pubblicità, nelle comunicazioni sociali e in Internet.

Il primo, *Etica nella pubblicità*, pubblicato il 22 febbraio 1997,² tocca tutte le forme della pubblicità (la stampa e i media audiovisivi) e tutti i suoi ambiti (economico, politico, culturale, religioso). I tratti rilevanti sono: i mass media come creatori della cultura, i vantaggi e gli effetti nocivi della pubblicità e i principi eti-

¹ J. Palakeel per es. ammette che la Chiesa Cattolica deve impostare modelli nuovi della formazione sacerdotale per poter preparare bene i futuri sacerdoti, capaci di muoversi nell'era digitale. I seminari maggiori del mondo non hanno offerto abbastanza corsi sulla comunicazione sociale. L'incapacità d'incorporare la comunicazione nei diversi uffici pastorali della Chiesa può essere connessa con la mancanza di questa materia nella formazione sacerdotale. (2006, 172)

² Una breve analisi del documento si può trovare nel P. E. Murphy, *Ethics in Advertising: Review, Analysis and Suggestions*, *Journal of Public Policy & Marketing*, vol. 17 (1998), pp. 316–319; G. G. Brenkert, *Ethics in Advertising: the Good, the Bad, and the Church*, *Journal of Public Policy & Marketing*, vol. 17 (1998), pp. 325–331.

co-morali nella pubblicità. Nel documento, che offre uno sguardo realistico sui mass media, è presente l'opinione della Chiesa circa la sua dottrina sociale ormai conosciuta. Il testo si occupa del ruolo della pubblicità (Rustja 1997, 33) e sottolinea che il dovere principale dei pubblicitari deve essere la verità e la responsabilità. Il bene comune deve essere l'obiettivo di tutti i rapporti sociali, anche della concorrenza che è un aspetto importante della pubblicità. Con questo documento la Chiesa ha voluto partecipare nella formazione, nella critica e nell'educazione dei pubblicitari tramite i mass media.

L'Etica nelle comunicazioni sociali, del 2 giugno 2000, non ha portato alla luce una tematica completamente nuova, perché già il Decreto Conciliare Inter Mirifica nel par. 6 parlò del valore etico nei mezzi di comunicazione sociale, evidenziando «che il primato dell'ordine morale oggettivo deve essere rispettato assolutamente da tutti.» Il documento Etica nelle comunicazioni sociali sottolinea che nell'area dei mass media una nuova etica non è necessaria, ma ci vuole invece l'applicazione dei principi già stabiliti. Dal documento emerge che il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali ha voluto favorire dialogo e dibattito su problemi urgenti etici derivanti dalle nuove tecnologie dei mass media. Nel par. 21 del documento viene sottolineato il principio etico fondamentale: «la persona umana e la comunità umana sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale. La comunicazione dovrebbe essere fatta da persone a beneficio dello sviluppo integrale di altre persone». Dal documento si evince chiaramente che per la Chiesa i mass media sono i prodotti dell'intelligenza umana e allo stesso tempo i doni di Dio. (Ricceri 2012, 134)

Con l'uso così vasto di Internet anche la Chiesa ha dovuto adeguarsi. Papa San Giovanni Paolo II, il 22 novembre 2001, mandò per posta elettronica il primo documento ecclesiastico, l'Esortazione Apostolica Ecclesia in Oceania. Così la posta elettronica diventò parte della missione annunciante della Chiesa nel suo più alto livello. Lo stesso papa, il 24 gennaio 2002, per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, scrisse un messaggio su Internet. (Giovanni Paolo II ²⁰⁰²³ Il 28 febbraio 2002 vennero pubblicati due documenti del Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali: Etica in Internet e La Chiesa e Internet. Entrambi i documenti sottolineano che la realtà virtuale non può sostituire la vera comunità umana, la realtà dei sacramenti o il messaggio evangelico immediato. Questo rimane sempre una cosa personale, vera e autentica. Internet può essere però uno strumento per vivere la fede in modo più fruttuoso e la Chiesa può usarlo come mezzo per arrivare a più persone, anche in posti lontani. Il Pontificio Consiglio delle

³ Il pontefice descrisse Internet in questo documento come «un nuovo "forum", nel senso attribuito a questo termine nell'antica Roma, ossia uno spazio pubblico dove si conducevano politica e affari, dove si adempivano i doveri religiosi, dove si svolgeva gran parte della vita sociale della città e dove la natura umana si mostrava al suo meglio e al suo peggio. Era uno spazio urbano affollato e caotico che rifletteva la cultura dominante, ma creava anche una cultura propria. Ciò vale anche per il ciberspazio, che è una nuova frontiera che si schiude all'inizio di questo millennio. Come le nuove frontiere di altre epoche, anche questa è una commistione di pericoli e promesse, non priva di quel senso di avventura che ha caratterizzato altri grandi periodi di cambiamento. Per la Chiesa il nuovo mondo del ciberspazio esorta alla grande avventura di utilizzare il suo potenziale per annunciare il messaggio evangelico» (par. 2).

comunicazioni sociali non ha dimenticato di avvertire che ci vuole una formazione o educazione adeguata per i seminaristi, sacerdoti, genitori e giovani riguardo Internet e ha sottolineato i suoi influssi sia positivi che negativi. Il rifiuto dell'utilizzo di Internet a causa della paura delle nuove tecnologie non è accettabile. Soprattutto dal documento *Etica in Internet* deriva l'avvertimento dell'individualismo esagerato e del pericolo del «ciber-terrorismo». Il documento ha condannato i tentativi con i quali alcune autorità hanno voluto bloccare l'accesso all'informazione su Internet e ha sostenuto la libertà di espressione e il libero scambio delle idee.

L'ultimo documento papale riguardo i mass media fino a oggi è la Lettera Apostolica del sommo pontefice San Giovanni Paolo II, *Il rapido sviluppo*, del 24 gennaio 2005, indirizzata ai responsabili delle comunicazioni sociali. Il Santo Padre volle, quarant'anni dopo *Inter mirifica*, ripensare alle sfide che i mass media significano per la Chiesa. San Giovanni Paolo II, che conosceva bene l'influsso dei media, affermò in questa lettera apostolica la convinzione della Chiesa «che l'uso delle tecniche e delle tecnologie della comunicazione contemporanea fa parte integrante della propria missione nel terzo millennio» (par. 2). Dalla lettera emerge che i mezzi di comunicazione sociale sono un grande aiuto per la Chiesa per la propagazione del suo messaggio evangelico e dei suoi messaggi dottrinali e pastorali. È un segno d'incoraggiamento che riguardo Internet «[m]olti cristiani stanno già utilizzando in modo creativo questo nuovo strumento, esplorandone le potenzialità nell'evangelizzazione, nell'educazione, nella comunicazione interna, nell'amministrazione e nel governo», ma allo stesso tempo «è importante garantire formazione ed attenzione pastorale ai professionisti della comunicazione. Spesso questi uomini e queste donne si trovano di fronte a pressioni particolari e a dilemmi etici che emergono dal lavoro quotidiano» (par. 9). Il Santo Padre sottolineò nella lettera il dovere della Chiesa d'offrire il proprio contributo per una migliore comprensione delle visioni e delle responsabilità connesse con lo sviluppo dei mass media.

Nello stesso anno della pubblicazione della Lettera Apostolica morì San Giovanni Paolo II e la Chiesa, nel 2005, annunciò per la prima volta nella storia la morte di un papa tramite Internet.

3. Pontificato di Benedetto XVI

Dopo il lungo pontificato di San Giovanni Paolo II (16 ottobre 1978 – 2 aprile 2005) e dopo tanti sviluppi veloci nel campo delle comunicazioni sociali alle quali la Chiesa ha risposto adeguatamente, siamo adesso davanti a un pontificato collocato in un tempo diverso, quello di Benedetto XVI (19 aprile 2005 – 28 febbraio 2013).

È chiaro che papa Benedetto XVI era diverso da San Giovanni Paolo II già a causa della sua personalità, condizionata dalla storia e dal carattere. Come diceva Federico Lombardi, ex portavoce della Santa Sede, Benedetto era un papa che per capirlo in profondità bisognava ascoltarlo, leggerlo e rileggerlo. Lui «è un grande

teologo, una persona di cultura e tendenzialmente un intellettuale, anche come interessi e stile di vita.» (Varagona 2015, 119–120)

La sua personalità ha certamente avuto influssi sul suo modo di considerare i mass media. Anche se il dicastero della Curia Romana, responsabile in questo campo, durante il pontificato di Benedetto XVI non pubblicò nessun documento, questo non significa che il papa non avesse interesse per gli strumenti di comunicazione sociale. Al contrario. Già al quinto giorno dalla sua elezione il neo papa incontrò i giornalisti in Aula Paolo VI e possiamo dire che con questo suo discorso rivolto a loro, inizia il suo Magistero sulle comunicazioni di massa. Dopo aver ringraziato per il servizio dei giornalisti e dopo aver ricordato il rapporto del Concilio Vaticano II e San Giovanni Paolo II con i mass media, aggiunse: »Perché gli strumenti di comunicazione sociale possano rendere un positivo servizio al bene comune, occorre l'apporto responsabile di tutti e di ciascuno. È necessaria una sempre migliore comprensione delle prospettive e delle responsabilità che il loro sviluppo comporta in ordine ai riflessi che di fatto si verificano sulla coscienza e sulla mentalità degli individui come sulla formazione della pubblica opinione. Non si può poi non porre in evidenza il bisogno di chiari riferimenti alla responsabilità etica di chi lavora in tale settore, specialmente per quanto riguarda la sincera ricerca della verità e la salvaguardia della centralità e della dignità della persona. Solo a queste condizioni i media possono rispondere al disegno di Dio che li ha posti a nostra disposizione /.../.« (Benedetto XVI 2005, 705)

Anche se il papa emerito non è entrato nell'ambito delle comunicazioni sociali in senso approfondito ed esteso, ha però seguito e proseguito fedelmente la strada di Giovanni Paolo II e ha lasciato alcune sfide per oggi.

L'insegnamento di papa Benedetto XVI sui mass media ha aperto alcuni orizzonti alle nuove tecnologie. (Ruiz 2016, 546) Questo si può notare dal suo discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali quando disse che »[i] nuovi linguaggi che si sviluppano nella comunicazione digitale determinano, tra l'altro, una capacità più intuitiva ed emotiva che analitica, orientano verso una diversa organizzazione logica del pensiero e del rapporto con la realtà, privilegiano spesso l'immagine e i collegamenti ipertestuali.« (Benedetto 2011, 189)

Parlando di nuove tecnologie e di nuovo linguaggio, in riferimento alla nuova evangelizzazione, papa Benedetto ha usato l'esempio dei missionari. Anche loro hanno dovuto usare un linguaggio nuovo per avvicinare l'annuncio evangelico alla gente. (Ruiz 2016, 547–548) Possiamo dire che la storia si ripete, ma il tempo attuale richiede approcci e modelli nuovi anche se l'intenzione rimane la stessa.

Papa Benedetto XVI ha un stile comunicativo proprio. Ha continuato a scrivere libri teologici come *Gesù di Nazaret* che sono diventati best-seller. Ha rilasciato interviste personali ai giornalisti e non soltanto durante i voli verso i diversi paesi nei viaggi internazionali. Le sue opinioni ed esperienze anche molto personali sono state raccolte nei libri di Peter Seewald. Prima del suo primo viaggio in patria è stata trasmessa in televisione una sua intervista. Il papa emerito è il primo papa

che ha parlato con gli astronauti della stazione spaziale, ha usato sia i radio messaggi che i video messaggi. Le sue attività sono state disponibili sul canale Youtube e altri. Nel suo sessantesimo anniversario sacerdotale ha aperto un portale web del Vaticano, News.va. (Eilers 2014, 213)

L'Esortazione Apostolica post-sinodale di papa Benedetto XVI, *Verbum Domini*, ha una certa rilevanza per i mass media se la guardiamo in senso olistico. Il documento, che riflette sul processo delle relazioni che esistono tra Dio e uomo, mostra come la parola divina entra nella liturgia e la vita cristiana e infine dimostra che la Chiesa ha la missione di trasmettere la parola divina nel mondo intero. In un solo paragrafo (113) l'Esortazione si riferisce direttamente ai mezzi di comunicazione sociale, dove si legge che »[i] Padri sinodali hanno raccomandato una conoscenza appropriata di questi strumenti, ponendo attenzione al loro veloce sviluppo e ai diversi livelli di interazione e investendo maggiori energie per acquisire competenza nei vari settori, in particolare nei cosiddetti new media, come ad esempio Internet«. Non basta che la parola divina sia presente nella forma stampata, ma deve essere presente anche in altre forme e tra queste nuove forme di comunicazione sociale viene sottolineato il ruolo crescente di Internet, »che costituisce un nuovo *forum* in cui far risuonare il Vangelo, nella consapevolezza, però, che il mondo virtuale non potrà mai sostituire il mondo reale e che l'evangelizzazione potrà usufruire della *virtualità* offerta dai *new media* per instaurare rapporti significativi solo se si arriverà al *contatto personale*, che resta insostituibile. Nel mondo di *Internet*, che permette a miliardi di immagini di apparire su milioni di schermi in tutto il mondo, dovrà emergere *il volto di Cristo* e udirsi la Sua voce /.../.«⁴

Il rapporto di Benedetto XVI con i mezzi di comunicazione fu positivo e usò questi mezzi, anche nuovi, per diffondere il messaggio cristiano. Non si spaventò di fronte ai cambiamenti enormi nel campo delle comunicazioni sociali, perché percepì questi mezzi come i mezzi adatti a dare un grande contributo allo sviluppo democratico nel mondo e al dialogo tra gli uomini. (Ricceri 2012, 140) La comunicazione e il dialogo della Chiesa cattolica con il mondo è stato ed è ancora uno dei punti centrali della sua vita e del suo pontificato.

4. Papa Francesco – il Papa dei media

Siamo finalmente arrivati al tempo attuale. Davanti a noi c'è un nuovo pontificato e un nuovo papa, Francesco. La sua elezione (13 marzo 2013) è stata una vera sorpresa per tutto il mondo. In questo articolo certamente non si possono mostrare tutte le sue attività, ci limitiamo a quelle più significative, collegate con i mass media.

La cosa più radicale e istituzionale arrivò nel giugno 2015 quando Francesco, con il *Motu Proprio* L'attuale contesto comunicativo, istituì la Segreteria per la

⁴ Il Cristo come il centro della Chiesa è, senza dubbi, il tema più importante dell'ecclesiologia di Ratzinger (Frývaldský 2012, 90).

comunicazione.⁵ Prima però un Comitato incaricato di proporre una riforma dei mezzi di comunicazione vaticani preparò un rapporto finale, e il Consiglio di cardinali, che aiuta il papa nel governo della Chiesa e nello studio della revisione della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, esaminò questo rapporto. Successivamente il Consiglio dei cardinali suggerì al pontefice di istituire la Commissione per studiare tale Rapporto e proporre altri passi in merito. Papa Francesco il 23 aprile 2015 istituì questa Commissione. (Sala Stampa della Santa Sede 2015) Il papa sapeva bene che lo sviluppo dei media digitali «richiede un ripensamento del sistema informativo della Santa Sede e impegna ad una riorganizzazione che, valorizzando quanto nella storia si è sviluppato all'interno dell'assetto della comunicazione della Sede Apostolica, proceda decisamente verso una integrazione e gestione unitaria» (m. p. L'attuale contesto comunicativo, prefazio). Il pontefice vuole che diverse parti delle comunicazioni vaticane si incorporino «in un nuovo Dicastero della Curia Romana, che sarà denominato Segreteria per la Comunicazione» perché il sistema comunicativo della Santa Sede può in tal modo rispondere «sempre meglio alle esigenze della missione della Chiesa» (Ibid.). Dal par. 1 del Motu Proprio emerge che nel nuovo Dicastero della Curia Romana confluiranno: Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, Sala Stampa della Santa Sede, Servizio Internet Vaticano, Radio Vaticana, Centro Televisivo Vaticano, L'Osservatore Romano, Tipografia Vaticana, Servizio Fotografico e Libreria Editrice Vaticana. Questo Dicastero ha assunto anche «il sito web istituzionale della Santa Sede: www.vatican.va e il servizio Twitter del sommo pontefice: @pontifex» (par. 3). I mass media sono dunque nel centro della riforma di Francesco della Curia Romana.⁶

Con il nuovo Dicastero della Curia, il pontefice volle un nuovo sistema comunicativo della Santa Sede. Presentò la sua decisione ai partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la Comunicazione, dicendo: «La storia è, indubbiamente, un patrimonio di esperienze preziose da conservare e da usare come spinta verso il futuro. Diversamente essa si ridurrebbe a un museo, interessante e bello da visitare, ma non in grado di fornire forza e coraggio per il proseguimento del cammino.» (Francesco 2017) Quali frutti porterà questa riforma ce lo mostrerà solo il futuro.

Papa Francesco dall'inizio del suo pontificato ha mostrato interesse per i mezzi di comunicazione sociale e per il loro influsso nella società. Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* del 24 novembre 2013, che riporta i risultati dal Sinodo dei Vescovi circa la Nuova Evangelizzazione, il pontefice avverte che l'annuncio della Chiesa nel mondo contemporaneo corre il rischio di venire alterato, perché i media operano veloci e scelgono le notizie tendenziose (par. 34). L'influenza dei mass media è anche una delle diverse cause della mancata identificazione di tanti con la tradizione cristiana (par. 70). L'influenza dei mezzi di comunicazione di massa crea cambiamento culturale, sia nelle città sia negli ambi-

⁵ Nell'udienza concessa al Sostituto per gli Affari Generali della Segreteria di Stato il 27 febbraio 2018, papa Francesco ha deciso che la Segreteria per la Comunicazione si chiami, d'ora in poi, Dicastero per la Comunicazione (Becciu 2018, 7).

⁶ Di questo argomento vedi Varagona 2015, 99–101.

enti rurali (par. 73). Nel par. 52 il papa invece loda il ruolo dei media quando essi contribuiscono al bene della gente.

Forse negli ultimi tempi il più discutibile documento pontificio, che ha provocato anche moltissime opinioni contrastanti, è l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* del 19 marzo 2016. Anche se non ha un capitolo dedicato ai mezzi di comunicazione sociale, il papa tratta di questi strumenti nel capitolo settimo, dedicato al rafforzamento dell'educazione dei figli. Nel par. 278 sottolinea che «[l']incontro educativo tra genitori e figli può essere facilitato o compromesso dalle tecnologie della comunicazione e del divertimento, sempre più sofisticate». Se si usano bene «possono essere utili per collegare i membri della famiglia malgrado la distanza. I contatti possono essere frequenti e aiutare a risolvere difficoltà». Il pontefice avverte che un dialogo personale e profondo non può essere sostituito con queste tecnologie, perché un tale dialogo richiede il contatto fisico o la voce dell'altra persona. Papa Francesco, ben consapevole della situazione odierna nelle famiglie, mostra poi i casi concreti, quelli ormai divulgati, quando i membri della famiglia durante il pranzo giocano ciascuno con il proprio smartphone o quando uno dei coniugi «si addormenta aspettando l'altro, che passa ore alle prese con qualche dispositivo elettronico». In tal caso questi mezzi allontanano le persone invece di avvicinarle, ma il pontefice consiglia che un caso così può essere un'opportunità di dialogo familiare e per gli accordi «che permettano di dare priorità all'incontro dei suoi membri senza cadere in divieti insensati.» I «rischi delle nuove forme di comunicazione per i bambini e gli adolescenti» non si possono ignorare. Il papa usa l'espressione "autismo tecnologico" che «li espone più facilmente alla manipolazione di quanti cercano di entrare nella loro intimità con interessi egoistici. «

Lo stile di papa Francesco⁷ ha suscitato alta attenzione nei mass media del mondo e nell'opinione pubblica. Soprattutto con l'uso dei mezzi moderni di comunicazione la presenza della Chiesa cattolica nel mondo è ancora più grande e la Chiesa stessa non ha paura di usarli. Nell'account ufficiale Twitter di papa Francesco (oggi tradotto in nove lingue) il numero di followers aumenta persistentemente. Sono già più di quaranta milioni. Il profilo del pontefice venne aperto da Benedetto XVI alla fine del 2012. Con papa Francesco è esploso un altro fenomeno. Le più famose riviste mondiali gli hanno dedicato le loro copertine e la rivista «Time» lo ha scelto come la persona dell'anno già durante il primo anno del suo pontificato. Tutto ciò è certamente l'influsso dei nuovi media e anche della popolarità del sommo pontefice. Significativo è l'interesse del papa per gli ambienti che non sono così vicini alla Chiesa. (Tridente 2016, 51–53) I social media sono una grande opportunità per la Chiesa attraverso i quali può divulgare la parola di Cristo e la dottrina.

Le *fake news* sono il lato negativo della libertà di espressione e d'informazione. Questo fenomeno cresce sempre di più; sembra però opportuno, almeno con un cenno veloce, parlare di questo, perché stiamo approfondendo la relazione di

⁷ Riguardo lo stile comunicativo di papa Francesco vedi Carroggio 2016, 501–514.

papa Francesco e i mass media. Lo stesso papa inoltre ha scelto questo fenomeno proprio come oggetto centrale del suo messaggio per la 52^a Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali dell'anno 2018.

Il papa sostiene che »[o]ggi, in un contesto di comunicazione sempre più veloce e all'interno di un sistema digitale, assistiamo al fenomeno delle "notizie false", le cosiddette *fake news*.« (Francesco 2018, preambolo) Già nel primo paragrafo poi il pontefice ci offre una definizione di ciò che sono le *fake news*: »*Fake news* è un termine discusso e oggetto di dibattito. Generalmente riguarda la disinformazione diffusa *online* o nei *media* tradizionali. Con questa espressione ci si riferisce dunque a informazioni infondate, basate su dati inesistenti o distorti e mirate a ingannare e persino a manipolare il lettore. La loro diffusione può rispondere a obiettivi voluti, influenzare le scelte politiche e favorire ricavi economici». La loro influenza è enorme e »persino le smentite autorevoli difficilmente riescono ad arginarne i danni« (ibid.). La conseguenza della disinformazione »è lo screditamento dell'altro, la sua rappresentazione come nemico, fino a una demonizzazione che può fomentare conflitti« (ibid.). Papa Francesco ha sottolineato anche le iniziative istituzionali e giuridiche, »impegnate nel definire normative volte ad arginare il fenomeno, come anche quelle, intraprese dalle *tech* e *media company*, atte a definire nuovi criteri per la verifica delle identità personali che si nascondono dietro ai milioni di profili digitali« (par. 2). Il papa in seguito mostra la "logica del serpente" del libro della Genesi: si deve essere consapevoli di ciò che è bugia e seduzione. Il punto centrale del suo pensiero è che bisogna sempre difendere la verità. Proprio il giornalista deve essere »*custode delle notizie*« e responsabile per ciò che comunica (par. 4).

5. Conclusione

Papa Francesco è il Papa dei media. Con lo sviluppo delle nuove tecnologie e dei nuovi strumenti di comunicazione sociale questo diventa chiaro. La sua presenza nei diversi forum digitali ci mostra che la Chiesa di oggi è ben consapevole di ciò che significano i nuovi media per la sua missione e per la nuova evangelizzazione. Senza l'uso dei mezzi disponibili, la Chiesa rimarrebbe in un mondo assai isolato. Dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa è sempre più orientata verso il mondo e verso il popolo intero. Papa Francesco usa i mass media per cercare le pecore smarrite (Lc 15, 1-7) e per divulgare la buona novella, per dialogare con la gente. Per lui la conversazione è »la più bella forma di dialogo«. (Slatinek 2017, 326) La riorganizzazione del sistema dei mezzi di comunicazione della Santa Sede mostra che papa Francesco è consapevole del loro significato e dell'influsso che essi possiedono. Anche papa Giovanni Paolo II e papa Benedetto usavano i mass media, come abbiamo visto, per poter essere vicini alla gente e al mondo contemporaneo. Oggi non possiamo immaginarci più un papa che non usi i mezzi di comunicazione sociale, poiché tramite questi si svolgono gli eventi giornalieri che entrano nella vita della gente e dunque nella vita dei fedeli.

Nell'incontro annuale dell'anno 2018 degli addetti stampa e dei portavoce delle Conferenze Episcopali in Europa il filo rosso è stato il tema Come comunicare Cristo e la Chiesa in Europa. I partecipanti si sono dedicati «al mondo digitale nelle sue diverse dimensioni e all'annuncio del Vangelo ai giovani, specialmente attraverso le reti sociali» e hanno dichiarato che «[l]e reti sociali sono "luoghi" particolarmente frequentati dai giovani che vi trascorrono molto tempo della loro giornata. Anche se questi possono essere considerati luoghi di relazioni "leggere", i giovani di oggi come di ogni tempo hanno bisogno di relazioni che superano il limite dello schermo quando si tratta di affrontare le loro domande esistenziali e quelle legate alla sfera spirituale. /.../ Abitare il mondo digitale significa anche tenere conto dei diversi *devices*. Annunciare Cristo ai giovani, allora, non è una questione tecnologica. Che si considerino i media sociali luoghi o strumenti, la sfida per la Chiesa rimane la stessa: intercettare la persona umana nel suo bisogno fondamentale d'infinito. Così, la Chiesa è presente nel mondo digitale per andare all'incontro dell'uomo, e dei giovani in particolare, per portare il messaggio di salvezza che è Cristo.» (Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa 2018)

In questa dichiarazione attuale brilla il fine della Chiesa per l'uso dei mezzi di comunicazione sociale che ci accompagna lungo la storia, cioè l'annuncio evangelico. Questo annuncio senza l'uso dei mezzi di comunicazione sociale moderni non può essere efficace. Perciò è lodevole e urgente che la Chiesa tramite questi mezzi si avvicini alla gente per poter arrivare alla salvezza.

Riferimenti

- Becciu, Giovanni Angelo.** 2018. Rescriptum ex audientia SS.mi. *Osservatore Romano*, 24 giugno, 7.
- Benedetto XVI.** 2005. Discorso ai rappresentanti dei mezzi di comunicazione sociale del 23 aprile 2005. AAS 97:703-705.
- . 2010. Verbum Domini. AAS 102:681-787.
- . 2011. Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali. 28 febbraio. AAS 103:188-191.
- Brenkert, G. G.** 1998. Ethics in Advertising: the Good, the Bad, and the Church. *Journal of Public Policy & Marketing* 17:325-331.
- Carroggio, Marc.** 2016. El estilo comunicativo del Francisco. In: *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change; Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, 501-514. A cura di Daniel Arasa, Cristian Mendoza e Sergio Tapia. Roma: Edusc.
- Congregazione per l'educazione cattolica.** 1986. Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti della comunicazione sociale. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_19031986_guide-for-future-priests_it.html (consultato 29 gennaio 2019).
- Conseil pontifical pour les communications sociales.** 1997. *Éthique en publicité*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa.** 2018. Comunicare Cristo in Europa: Incontro degli Addetti stampa e Portavoce delle Conferenze Episcopali in Europa, Roma, 26-28 giugno. <https://www.ccee.eu/news/89-2018/367-29-06-2018-communicating-christ-in-europe> (consultato 04 febbraio 2019).
- Crowley, Eileen D.** 2007. *Liturgical Art for a Media Culture*. Minnesota: Liturgical Press.
- Eilers, Franz-Josef.** 2014. *Communicating Church: Social Communication Documents*. Manila: Logos Publications.
- Francesco.** 2013. Evangelii Gaudium. AAS 105:1019-1137.
- . 2015. L'attuale contesto comunicativo. AAS 107:591-592.
- . 2016. Amoris Laetitia. AAS 108:311-446.

- — —. 2017. Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la comunicazione. 4 maggio. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html (consultato 09 febbraio 2019).
- — —. 2018. Messaggio per la 52a Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/24/0062/00120.html> (consultato 09 febbraio 2019).
- Frývaldský, Pavel.** 2012. „Bez cirkve mizí Kristus v minulosti, bez Krista se stává církev pouhou organizací.“ Vztah Krista a Církve v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 1:87–111.
- Giovanni Paolo II.** 2002. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la XXXVI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali: Internet – un nuovo Forum per proclamare il Vangelo. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (consultato 7. 2. 2019).
- — —. 2005. Il rapido sviluppo. *AAS* 97:265–274.
- Klemenčič, Drago.** 1992. Uvodna beseda. In: Papeški svet za sredstva družbenega obveščanja. *Na pragu novih časov*, 3–6. Lubiana: Družina.
- Marketz, Jože.** 1994. Versko-vzgojni kriteriji v cerkvenih dokumentih. In: *Mediji in nova evangelizacija*, 141–159. A cura di Aleša Stritar. Lubiana: Slovenski katehetski svet.
- Marković, Ilija.** 2018. Izmjene kanona Zakonika kanonskog prava iz 1983.: od Motu proprio tuendam fidem do Motu proprio Magnum principium. *Vrhbosnensia* 22:117–151.
- Murphy, Patric E.** 1998. Ethics in Advertising: Review, Analysis and Suggestions. *Journal of Public Policy & Marketing* 17:316–319.
- Palakeel, Joseph.** 2006. Communication theology in priestly formation. In: *Cross connections: interdisciplinary communications studies at the Gregorian University*, 171–186. A cura di Giuseppe Mazza, Jacob Srampickal e Lloyd Baugh. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Pontifical Council for Social Communications.** 2000. *Ethics in Communications*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali.** 1992. *Aetatis novae*. *AAS* 84:447–468.
- — —. 2002a. *Etica in internet*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- — —. 2002b. *La Chiesa e internet*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ricceri, Marco.** 2012. Religious messages and the world of the media: Trends and experiences in Europe in the field of religious communication and information systems. In: *Religions and Churches in a Common Europe*, 122–158. A cura di Janos Wildmann. Bremen: Europaeischer Hochschulverlag GmbH & Co KG.
- Ruiz, Lucio Adrian.** 2016. La comunicazione come strategia culturale: chiavi dal Magistero di Papa Benedetto XVI. In: *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, 545–556. A cura di Daniel Arasa, Cristian Mendoza e Sergio Tapia. Roma: Edusc.
- Rustja, Božo.** 1997. Umestitev dokumenta Etika oglaševanja v sodobni svet. In: Papeški svet za sredstva družbenega obveščanja. *Etika oglaševanja*, 27–37. Lubiana: Družina.
- Sala Stampa della Santa Sede.** 2015. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/04/30/0322/00708.html> (consultato 9 febbraio 2019).
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77:325–336.
- Tridente, Giovanni.** 2016. Abitare i nuovi media alla luce della Evangelii Gaudium di Papa Francesco. In: *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, 41–62. A cura di Giovanni Tridente e Bruno Mastroianni. Roma: Edusc.
- Varagona, Vincenzo.** 2015. *Comunicare Dio: Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*. Roma: Ecra.

Janez Vodičar in József Stala

Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti

Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture

Povzetek: Poklicanost je vedno težje povezati s konkretnim poklicem. Zgodovinski oris razumevanja poklicanosti omogoči razumevanje nujnosti vzpostavljanja nove poklicne kulture. Biblično in teološko ozadje nas usmeri v razumevanje novih prizadevanj cerkvenega učiteljstva, da bi razširilo v preteklosti ozko razumevanje poklicanosti. Vedno bolj smo prepričani, da je božji klic v temelju vsakega krščanskega življenja. Klic, ki prihaja od zunaj, ni v nasprotju z osebnimi potrebami, hrepenenji. Prav vzgoja za kulturo poklicanosti vodi k zmožnosti, da povežemo klic od zunaj z notranjo držo posameznika. Kateheza, ki želi slediti svojemu temeljnemu namenu, mora slediti vzgoji za kulturo poklicanosti. Predstavimo tudi konkretne poteze takšne kateheze.

Glavne besede: poklic, poklicanost, kultura poklicanosti, kateheza, poslanstvo, Cerkev

Abstract: It is becoming increasingly difficult to associate the calling with a particular profession. The historical outline of the understanding of vocation enables understanding of the necessity of establishing a new vocational culture. The biblical and theological background directs us into understanding the new efforts of the Church teaching to extend the narrow understanding of the calling in the past. We are increasingly convinced that God's call is at the heart of every Christian life. A call that comes from outside is not contrary to personal needs, yearnings. Education for a new vocational culture leads to the ability to link the call from the outside with the inner state of the individual. The catechesis, who wants to follow this basic purpose, must follow the education for a vocational culture. We also present the concrete characteristics of such catechesis.

Keywords: vocation, being called, vocational culture, catechesis, mission, Church

1. Uvod

Predsinodalni dokument 15. rednega zasedanja škofovske sinode poziva: »Razločevanje poklicanosti ni zaključeno z enim samim dejanjem, četudi je v pripovedi vsake poklicanosti mogoče razpoznati odločilne trenutke oziroma srečanja. Kakor velja za vse pomembne stvari v življenju, je tudi razločevanje poklicanosti dolgotrajen proces, ki se razkriva v času, v katerem je potrebno biti pozoren na znamenja, preko katerih Gospod kaže in podrobno sporoča poklicanost, ki je zelo osebna in enkratna.« (Škofovska sinoda 2018, 10) V istem dokumentu škofje poudarjajo težavnost procesa zavedanja poklicanosti. V svetu negotovosti in nenehnih sprememb je težko sprejemati trajne odločitve. Še težje je prepoznati klic Boga, ki vsakogar kliče k polnosti življenja. Zato je treba na novo zastaviti pot do prepoznavanja poklicanosti. Ni več samo po sebi umevno, da posameznik prisluhne glasu, ki ga poziva k neki določeni globlji življenjski odločitvi. Cerkev predlaga posebno pot: »Kot nadaljevanje te poti, preko novega sinodalnega pristopa na temo *»Mladi, vera in razločevanje poklicanosti«* se je Cerkev odločila preučiti, kako bi lahko spremljala mlade, da bi prepoznavali in sprejemali klic za polnost življenja in ljubezni ter jih prosila za pomoč pri odkrivanju najučinkovitejših poti za oznanjevanje vesele novice v današnjem času.« (2) Cilj pedagogike poklicanosti je, kakor lahko razumemo iz navedenega, vedno oznanjevanje evangelija. Kateheza, ki je namenjena uvajanju v krščanstvo (SPK 65), je najbolj primerna, da v polnosti vključi in razvije pedagogiko poklicanosti v Cerkvi, za to pa je treba najprej vzpostaviti posebno kulturo klica, poklicanosti.

Najprej moramo razmisliti o samem razumevanju pojma poklicanosti. Ob besedi poklic bi danes mnogi najprej pomislili na službo. Poklic je danes mnogim le pot preživetja. Če je bilo še nekaj desetletji nazaj bolj ali manj določeno s prvo izbiro poklica, kaj bo kdo postal in s čim se bo preživljal, je iz leta v leto to vedno bolj nepredvidljivo. Sodobni človek je večkrat prisiljen ne le menjati službo, ampak tudi poklic. Tako imenovana »tekoča« družba, v kateri ni nič več trdno in ustaljeno, je tudi na poklicnem odločanju pustila svoje posledice. Saj nihče ne ve z vso zanesljivostjo, kakšne poklice bomo potrebovali jutri. Vendar Cerkev vztraja, da je prav trdna poklicna odločitev temelj krščanskega življenja. »Gospod ne želi, da bi živeli iz dneva v dan, misleč, da v bistvu ni ničesar, za kar se je vredno strastno boriti, in bi s tem počasi zadušili notranjo željo, da bi iskali nove smeri za našo plovbo.« (Frančiček 2019b) Papež povezuje božji klic in odločitev za neki določen poklic, ki prinaša polnost osebne izpolnitve.

V zgodovini Cerkvi je bil poklic pogosto razumljen zgolj v smislu duhovništva ali redovništva. Šele po drugem vatikanskem koncilu se je začelo govoriti in delati za poklicanost vseh. Končno se je poklicanosti poročenih pridružila tudi poklicanost samskih, da lahko tudi samski živijo svojo pot svetosti. Pri tem je za katehezo temeljno vprašanje, ali sledi vsem premikom učenja Cerkve in potrebam sveta, v katerem in za katerega pripravlja katehizirance. Hkrati so naše kateheze polne besed, ki so povezane s poklicanostjo. Redko pa se vprašamo, kako to današnji človek razume, ali ga še to nagovori in usmerja v življenje po veri. Pri tem predpostavljamo, da prava kateheza, ki ne bi bila klic Boga posamezniku k polnosti življenja, ni prava kateheza.

2. Klic in poklicanost danes

Kljub vedno manjši potrebi po sklicevanju na neki klic – to je v samem pomenu besede »poklicanost« – se spet poudarja, kako pomembno je povezati oba pojma. »Ker razumeti, kaj pomeni biti poklican, vsakemu lahko pomaga raziskati lastno življenje in identiteto, da lahko spremeni svojo kariero, službo v smeri globljega pomena, zadovoljstva in v polnost življenja – v smer, ki posredno ali neposredno, spreminja svet na boljše.« (Dik in Duffy 2012, 6) Če je nekoč glas pri večini prihajal od zunaj – Bog, družba, družina –, je danes pogosto klic razumljen kot osebni notranji glas, ki se kaže v obliki hrepenenja po zadovoljstvu, uresničitvi, potrditvi osebnih zmožnosti, potežitvi strasti in podobno (8). Ločimo lahko staro – sveto razumevanje poklicanosti in moderno – sekularno poklicanost, ki prihaja iz človeka samega (9). Če je bil v katoliški Cerkvi poklic pogosto vezan zgolj na posebne oblike posvečenega življenja, je bil v protestantizmu, kakor ugotavlja Weber (1988, 66–71), ta božji klic namenjen vsem. Iz tega prepričanja je tudi izhajalo dejstvo, da temu sledijo tudi ustrezni darovi, zmožnosti. Samo s pokornostjo temu božjemu klicu in z uspešnim razvojem svojih zmožnosti živim Bogu všečno življenje. V romantični in viktorijanski dobi se je poklicanost osredinila na pojem umetnika, ki v sebi čuti umetniški klic in se premika v smer zvestobe sebi. Danes se zdi, da nuja, slediti temu notranjemu glasu, ni več vezana na dolžnost do Boga, ampak je zgolj iskanje dobrega počutja (Dik in Duffy 2012, 9). Pri tem ne smemo pozabiti: če v svojem lastnem delovanju prepoznamo smiselnost, to osmisli celo življenje. Prav pomen poklicanosti v sekularnem pomenu besede, ki izhaja zgolj iz osebne dobrega počutja, težko podeli trdnost in koherentnost celotnemu življenju (12). »Med najrazličnejšimi vzorci študentov, delavnih moških in žena in v zelo pestrih načinih konceptualizacije klica, je pomen poklicanosti presenetljivo prevladujoč in se vedno znova povezuje s pozitivnimi posledicami.« (16)

Kljub tej močni navzočnosti nekega določenega klica pri poklicni odločitvi je za vest o tem precej zbledela. Mnogi pripisujejo nekakšen prezir tej zgodovinsko določeni zmotni interpretaciji. Os Guinness najde dve takšni zgodovinsko določeni zmotni prepričanju. Prvo poimenuje katoliški odklon, drugo pa protestantski odklon (Guinness 1998, 31). Katoliški odklon preveč poudarja duhovno, božjo plat in s tem zanemarja svetno. Tako so bili pogosto med poklicane prišteti le kleriki in redovniki, vsi drugi so »le« preživljali sebe in druge. Kljub številnim nasprotovanjem takšni mentaliteti v katoliški Cerkvi se je to pojmovanje ohranilo vse do danes (33–34). Če je katoliški odklon v dualističnem pojmovanju povzdigoval duhovno, pa protestantski odklon bolj poudarja svetno (39). Še posebno pri Calvinu se vedno bolj klic, poklicanost, delo, zaposlitev zamenjujejo in hkrati uporabljajo. Vsakdo je poklican, da na svoj način služi Bogu. Svetno, sekularno je popolnoma prevzelo sveto, duhovno. Vsakdo, ki dela, že časti Boga in je to polnost pobožnosti. S tem se vedno bolj zamegljuje tisti, ki kliče, v ospredje pa postavlja posameznik; to je privedlo do sodobnega iskanja nekakšne samouresničitve, ki nikoli ni zanesljiva (41–42). Ta odklona nikakor nista vezana zgolj na protestantizem ali katolicizem. Najdeta se v obeh skupnostih in v veliki meri zastirata temeljni vidik verovanja danes: božji poklic k življenju.

Iskanje rešitev, ki poskušajo v katehezi odpraviti oba odklona in znova prebuditi zavest o tem, da nas vse Bog kliče, si je zastavil tudi letošnji kongres Evropske ekipe za katehezo (EEC) v Pragi. Glavno mesto države, ki se lahko pohvali z enim največjih odstotkov ljudi brez vere, je bil primeren kraj za razpravljanje o poklicanosti in njeni pedagogiki v sodobni Evropi. Tam je bilo na mestu vprašati se, ali poklicanost k veri še deluje. Gostitelji so poskušali osvetliti razloge, ki so Češko privedli do takšnega verskega stanja. Hkrati so pokazali tudi možnosti, ki jih kljub vsem težavam Cerkve božji klic še vedno ima. Eden najbolj slavnih čeških mislecev, Tomaš Halik, je poudaril, kako mora čas krize postati čas očiščenja vsega, kar pregluši pravi božji poklic. Ta deluje v Cerkvi in po Cerkvi le, če je avtentična. Klerikalizem v marsičem zastira pogled na trpečega Kristusa. Samo Cerkev, ki bo sposobna sodobnemu človeku avtentično spregovoriti o ranjenosti, trpljenju in odrešenju, lahko posreduje božji klic. Zato je treba usmerjati temeljni pogled, ki ga ima posameznik ali skupina, na vero in verovanje. Po Halikovem prepričanju nas pri tem ne razdvaja toliko teologija, ampak bolj psihologija. Pri interpretaciji posameznika o osebnem verovanju lahko najdemo dva temeljna pogleda: ekstrinzični in intrinzični pogled. Za tako imenovani ekstrinzični pogled je vera le sredstvo za doseganje zunanjih ciljev: utrditev nacionalne zavesti, zaščita nekaterih vrednot, močnejša politična povezanost in podobno. Pri tako imenovanem intrinzičnem razumevanju je verovanje cilj. Biti veren pomeni, da stopim na pot iskanja. Verovanja nimam dokončno v lasti, božji klic ni ukaz ali zgolj razjasnitev posameznih vprašanj, ki jih potem lahko uporabim z oblastjo v življenju skupnosti, ampak je nenehno vabilo k romanju (Halik 2019, 8). Prav ta oblika razumevanja lahko pomaga k boljšemu »posluhu« za božji klic tudi pri teh, ki so s protestantskim odklonom preveč otopeni za kakršenkoli poklic od zunaj. »Neznani Bog ni oddaljeni Bog. Nasprotno, je neverjetno nam blizu. Je neznan, ne ker je predaletč, ampak ker je preblizu.« (12) Kakor ne moremo videti svojega lastnega obraza in ga lahko zremo le v zrcalu, tako je tudi z Bogom. Halik je prepričan, da moramo iti v dialog z znamenji časa in hkrati s premagovanjem katoliškega in protestantskega odklona vedno bolj z apostolom Pavlom prebujati klic – za mnoge neznanega – Boga.

Po besedah Salvatoreja Curroja se Cerkev te naloge vedno bolj zaveda (2019, 1), saj lahko govorimo kar o razvoju poklicne kulture, ki je usmerjena v poklicanost vseh kristjanov. V postsinodalni apostolski spodbudi o veri, mladih in poklicanosti (Synod of Bishops 2018) je izpostavljena poklicanost vseh. V 74. členu je poudarjeno, kako mladi v vsakdanjem živem izkustvu bratstva, solidarnosti in povezanosti, še posebno z revnimi, prav v dejstvu sprejetosti doživijo pravo svobodo. In bolj ko smo drugim odprti, bolj smo svobodni. Podobno doživljajo ljudje tudi v skrbi za okolje in za preprosto življenje. Prav v tej tihi povezanosti zaznajo poziv k ljubezni, ki prihaja od Boga. To je temeljni prispevek dokumenta, saj povezuje notranji občutek poziva k odgovornosti in k ljubezni z božjim klicem (Currò 2019, 2).

Cerkev vedno bolj vključuje v svoje pastoralno delo z mladimi prepričanje, da ima življenje smisel le, če izhaja iz poklicanosti k odgovornosti do drugih in do sveta. Iz antropološkega izhodišča pristnega osebnega izkustva cerkveni dokumenti razvijajo teologijo, ki jo pozneje umeščajo v Razodetje (Stegu 2015, 519–520). Božji klic slišimo na poti življenja, v skupnosti Cerkve in v sodelovanju z bližnjimi. Da preide iz klica v

poklic, je potrebna pot razločevanja in duhovnega spremljanja. Pri tem je »odgovornost vzgojiteljev, da so v nenehnem posodabljanju razumevanja trenutne življenjske situacije mladih in njihovih družbeno-kulturnih kontekstov ter v permanentnem posodabljanju svojih učnih programov (Nežič Glavica 2018, 258–261). Gre za trajen in dinamičen proces. Vzgojitelji se torej ne smejo prestrašiti ambivalentnosti novih sredstev komuniciranja, pa tudi ne slepo zaupati.« (Kraner 2018, 20). Prav učenje pravih odnosov, ki zmorejo prerasti sebično samopotrjevanje, uporabi postsinodalna apostolska spodbuda *Christus vivit*, da obrne sodobno narcistično spraševanje iz »kdo sem?« v »za koga sem?«. Čeprav vemo, da smo ustvarjeni za Boga, je dejstvo, da nam je dal nagnjenja, darove, karizme, sposobnosti, ki so usmerjene na druge, zato pot do njega najdemo le prek odgovornosti do drugih (Frančišek 2019a, §286).

Naloga Cerkve ni toliko v oznanjevanju resnice, ampak mora prebujati in izzivati zavest posameznika in skupnosti. To pomeni, da ne ponujamo smisla življenja, ampak ohranjamo čuječnost; ne toliko, da urejamo in načrtujemo življenje posameznikom, ampak se drznemo pričakovati njihovo odgovornost in jim odpremo prostor Cerkve (Currò 2019, 5). Le takšen pastoralni pristop vodi k ponovni zavesti poklicanosti celotnega božjega ljudstva.

Ta obrat k odgovornosti mladih je v Nemčiji odkrila Katharina Karl (2019). Mnogi mladi, med njimi tudi mladi redovniki in redovnice, navajajo za izbiro poklica kot pomemben razlog tudi socialno odgovornost. Kljub njeni ugotovitvi, da je za večino najpomembnejša osebna uresničitev, je raziskava pokazala, da zmorejo in želijo mladi danes razločevati med poklicem zaradi preživetja in poklicem, ki daje smisel. Zato predlaga, da ločimo med poklicem in poklicanostjo (4). Poklicanost ni nujno, kar se izplača, je pa nekaj, kar izpolnjuje. Pastoralni delavci bi hitro v tem videli oddaljevanje od Razodetja, od božjega klica, ki nastopi poprej. Vendar mladi danes redko povežejo svojo življenjsko usmeritev z božjim klicem (6). Sledenje osebnim talentom in notranjemu hrepenenju ni v nasprotju z božjim klicem. Prav uresničevanje sebe in razvijanje svojih lastnih sposobnosti v službi skupnosti, v zavzetosti za druge je pot k polni poklicanosti. Tudi zadnji cerkveni dokumenti poudarjajo, kako želja po uresničenem življenju v konkretnem poklicu pomaga posamezniku začutiti poklicanost k skrbi za druge in končno povezanost s poslanstvom, danim od Boga (Frančišek 2019a, §273).

3. Biblični in teološki temelji poklicanosti

Poklicanost je globoko biblično utemeljena. Že v zgoraj omenjenem paragrafu papež Frančišek navaja Pridigarja: »Videl sem, da ni nič boljšega, kakor da se človek veseli svojih del, ker je to njegov delež.« (Prd 3,22a) Iz antropološkega izkustva izpolnitve in uspeha ob delu lahko človek znova odkrije globljo poklicanost, ki je v temelju biblične teologije. Ondřej Salvet utemeljuje osrednje mesto poklicanosti v biblični teologiji z začetku Svetega pisma, ki v izvirniku uporablja besedo *Qara'*, Bog namreč »pokliče«, »imenuje« svetlobo itd. Bog tako pokliče vse k bivanju. S tem biblični avtor celotnemu stvarstvu podeli smisel (Salvet 2019, 2).

Začetek Abrahamove zgodbe je prav tako povezan s klicem – poklicem. GOSPOD je rekel Abram: »Pojdi iz svoje dežele, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom in naredil tvoje ime veliko, da bo v blagoslov.« (1 Mz 12,1–2) Tokrat je to poklic z imenom, kakor je pozneje tudi močno poudarjeno v pavlinski teologiji poklicanosti v občestvo – Cerkev, *klesis*. V obeh zgledih poklicanost vključuje sposobnost transformacije odnosa tako do Boga kakor tudi medosebnih odnosov (Gerjoli 2015, 36–37).

Kakor ob stvarjenju človeka Bog tudi pri Abrahamovem poklicu izrazi namen, odprt za vse: v blagoslov mnogim. Kristus prav tako pošilja svoje učence vsem narodom (Mt 28,18–20). V poklicanosti za druge ne smemo prezreti obrata Boga do vsakogar med nami – kliče nas po imenu, v konkretnem življenju; iz *ethnos*a v *te-lios*. (Miller 2002, 10). Jezusove besede jasno kažejo na zavest poklicanosti pri osebni poslanstvu: »Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo.« (Jn 4,34). Poslanstvo in osebna poklicanost sta v Kristusu temelj razodevanja Očeta. Kristus je eno z Očetom in hkrati izpolni svoje življenje prav z izpolnjevanjem očetove volje: »Jaz sem te poveljčal na zemlji s tem, da sem dokončal delo, ki si mi ga dal, da ga opravi.« (Jn 17,4) Bog vedno kliče in pošilja, da dokončamo delo, ki ga je začel ob stvarjenju (Salvet 2019, 3). Če se je Kristus učlovečil, da razodene Očetovo voljo, je kristjanova inkarnacija prav v udeležanju vsakdanje poklicanosti po Svetem Duhu k polnosti povezanosti z Bogom in posvetitve svojega življenja (Miller 2002, 11–12).

Ko je bila z razvojem krščanstva večina krščena in Bog ni več klical neposredno, na primer Abrahama, Samuela, apostolov, je smiselnost poklicanosti h Kristusu vedno bolj bledela. Bolj in bolj se je govorilo o poklicanosti k nekim določenim službam. To pa je kmalu v Cerkvah izžvalo težave, saj je vedno težje razločevala, kdo je poklican in kdo ne. Cerkevna avtoriteta je prevzela vlogo dokončnega razločevalca (Salvet 2019, 3). Govorimo o vprašanju božje milosti: če božja milost lahko veje, kjer hoče, ali potrebuje potrditev oblasti? Prav s prizadevanjem, da Cerkev premaga klerikalizem in pripravi prostor za trpečega Kristusa, lahko poudarek na dobrohotnem spremljanju in bratskem občestvu poveže obe skrajnosti: na eni strani odgovornost Cerkve, da vodi in usmerja poklicanost, in na drugi zastonjsko božjo milost, ki se svobodno razliva na vse. Težava je tudi s človekovo svobodo. Kako poklicanost dopušča svobodni odgovor? Drugi vatikanski koncil (C 40) je izpostavil stavek iz Matejevega evangelija: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče.« (Mt 5, 48) Človek, ki se v polnosti prepusti božjemu klicu, bo tudi v polnosti uresničil sebe. Koncilski nauk jasno izpostavi vlogo krsta kot temeljnega orodja poklicanosti vseh k apostolatu, da sodelujemo prek trojnega duhovništva: prek splošnega duhovništva, prek preroka in prek kralja s pomočjo darov Svetega Duha pri gradnji telesa Cerkve. Prav tako smo vsi prek krsta poklicani k oznanjevanju božjega kraljestva (Hahnenberg 2016, 238).

Svobodni odgovor božjemu klicu vodi do tega, kar je za posameznika in za celotno človeštvo najbolje. Zapovedi so le spodnja meja varnega življenja, čez katero ni dobro iti. Božji poklic, ki je klic ljubezni, nima omejitve, ampak odpira vedno nove možnosti in pospešuje nenehno rast posameznika v odnosu do sebe, do Boga

in do bližnjih (Salvet 2019, 5). Pravo rast iz klica božje ljubezni omogočata dober zgled, ki nagovarja, in molitev, ki prebuja. Zgled tudi daje možne modele osebne življenjske poti. Molitev je najboljša pot do zdravega stika s sabo in z Bogom.

4. Vzgoja za kulturo posluha božjemu klicu

Kakor smo že omenili, cerkveni dokumenti vedno bolj poudarjajo pedagogiko poklicanosti. Živimo v času, ko so mnogi brez posluha za poklic in poklicanost, kljub številnim raziskavam, ki kažejo na to, kako je zavest poklicanosti, še posebno če to pripišemo Bogu, velik prispevek k osebному zadovoljstvu. Če razdelimo razumevanje poklica danes na službo, ko je pomembno le nujo preživetja, na kariero, ko posameznik poskuša uveljaviti sebe, in končno na poklicanost, ko v svojem poklicu posameznik začuti večji smisel, je zadnje razumevanje tisto, ki v polnosti osmisli življenje in motivira za požrtovalnost v službi skupnosti (Dik in Duffy 2012, 25–27). Razumevanje življenja kot poklic Presežnega pomaga k osmišljanju vsake posamezne izkušnje in k umestitvi tega v celostni svetovni nazor (67). To je za proces, v katerem moramo vedno znova vnašati smisel in preinterpretirati svoje mesto v svetu (69). V laični psihologiji poklica mnogi znova odkrivajo moč zavesti poklicanosti. Kakor poudari papež Frančišek v svoji postsinodalni spodbudi, da je Cerkev zavezana vzgoji, ko naj mlade v plehkosti sveta vedno bolj vodi k iskanju smisla življenja (2019a, §223), je to tisto, kar poveže poklic oziroma konkretno zaposlitev s poklicanostjo v teološkem pomenu.

Stijn Van den Bossche opozarja, kako kateheza ne sme biti le predstavljanje nekega določenega načina življenja, verovanja. Postati mora vodilo do stanja, ko bi hoteli in znali postati učenci (Van den Bossche 2019, 6). Biti učenec Jezusa Kristusa je način življenja kristjana. Saj naj bi bila že v stari rabinski tradiciji osrednja beseda iz središča Tore *wajiqra*, ki je na začetku poklica Mojzesa: Gospod je poklical Mojzesa /.../ (3 Mz 1,1). »Vse do danes Judje liturgično branje imenujejo *miqra*, ki izvira iz istega glagola kot *wajiqra*: ko torej beremo Gospodovo besedo, nas Bog kliče.« (Van den Bossche b. l., 4) Da ta glas lahko slišimo, moramo najprej postati učenci.

Navede deset točk holandskega teologa Sakea Stoppelsa, ki so potrebne, da lahko kdo postane učenec v duhu bibličnega izročila. Najprej potrebujemo skupnost, v kateri se lahko učimo. Ta skupnost mora imeti možnost glasu nasprotovanja »običajnemu«. Le s to drugačnostjo krščanstva je biti učenec Jezusa Kristusa smiselno. Dober učenec mora tudi izstopiti iz šole, Cerkve. V duhu papeža Frančiška moramo ven, v svet, da naše učenje postane plodovito. Učenec sme v sebi prepoznati razdeljenost, da išče povezanost. Prav tako mora rasti. Učenec mora sprejeti disciplino, trdo delati. Premagati mora duha potrošništva, vera ni sredstvo potežitve, ampak je način življenja. Učenec se mora zavedati, da ni vse odvisno od talentov, ampak od zavzete želje in od notranje drže. Pri tem potrebuje ponižne in potrpežljive učitelje. Na koncu bo takšna teološka drža učenca prenovila pastoralo in katehezo (Van den Bossche 2019, 7–8).

Švicarski teolog François-Xavier Amherdt dodaja, da je treba učenca, ki zgolj posnema, privedi do učenca, ki ustvarja (2019, 8). Božji poklic je vedno pozival k

posnemanju, vendar človeku omogoča, da razvije svojo lastno osebo, ki bo živel v polnosti vse do smrti in še po njej. Poklicani smo k strastnosti življenja, ko iz možnosti božje milosti vedno bolj udeležujemo nove oblike skupnega bivanja. Pri tem ne govorimo o nobeni prisili, ampak o uresničevanju svoje najgloblje biti. Številni svetniki s svojim življenjem pričajo, kako je poklicanost pot polne uresničitve osebne svobode. Mala Terezika po svoji mali poti sledi le klicu, ki jo vabi, da postane ljubezen v središču Cerkve (6). Poklicanost se razteza tako v preteklost kakor v sedanjost in v prihodnost. To, kar oblikuje osebno poklicanost, izvira iz preteklih izkušenj in usmeritev, sedanjost je prostor življenja temeljnih vrednot in prihodnost je tisto, po čemer hrepenimo, proti čemur se usmerjamo (Van den Bossche 2019, 4). Življenje iz poklicanosti vodi do razumevanja življenja kot daru, obdarjenosti. Kateheza, ki bi vzgajala h kulturi poklicanosti, je daleč od vzgoje k trpnosti. Poklicanost kliče k ustvarjalnemu in dejavnemu odgovoru.

Zato Isabelle Morel dodaja, da vsak poklic vključuje tudi že napotilo, poslanstvo, ki ga ob ignacijanski duhovnosti lahko odkrijemo in živimo (2019, 2). Katehet naj s potrpežljivo pedagogiko prek doživetega branja evangelijev vodi k notranjemu razločevanju najglobljih vzgibov vsakega posameznika. Notranji vzgibi so temelj dobrega in uresničenega življenja. Čeprav družba danes to poudarja, jih pogosto prekriži s potrošništvom. Prav zato živimo v svetu, ki se ne meni za poklicanost. Naloga kateheze je, da najprej prebudi posluš za »klic«. Pogoje, ki smo jih že prej navedli, moramo katehetično dopolniti.

Začeti moramo biografsko. Le v osebni življenjski zgodbi lahko začutimo in slišimo notranje vzgibe, ki nas vabijo k polnemu – božjemu življenju. Šele potem to lahko povežemo z Razodetjem. Z otroki v Franciji pri katehezi poklicanosti uporabljajo zgodbo sv. Petra. Začnejo z Jezusovim povabilom Petru. Sledi odlomek o hoji po vodi. Peter izpove vero, a to ne prepreči njegove zatajitve in privede do Jezusovega vprašanja, ali ga ljubi. V katehezo je tako vključenih pet vzgojnih korakov: 1. poklicanost; 2. odgovor na poklicanost; 3. poslanstvo; 4. težave, na katere naletimo; 5. sadove, ki jih pridobimo (8–9). Konkretna pedagogika poklicanosti si mora vzeti čas, da sistematično predstavi sodobnemu človeku, kaj sploh je poklicanost, ki presega zgolj službo. Prek biografskih momentov je treba nekomu pokazati, kako je na najbolj notranje vzgibe že odgovarjal, in ga usmerjati prek uspešnih pripovedi drugih k prepoznavanju novih možnosti življenja v Kristusu. To bo mogoče, če bo živel tudi poklicanost k poslanstvu, saj je že od stvarjenja dalje to temelj božjega klica. Pripraviti ga je treba k premagovanju težav, ovir, na katere bo pri tem naletel, zato je treba pri vseh korakih gojiti zavest povezanosti z Bogom in s konkretnim občestvom vernih. Vso pot poklicanosti bo živel le tisti, ki zmore prepoznavati prednosti takšnega življenja.

5. Sklep

Težava sodobnega človeka, ki se mu mudi in išče le hitre rešitve, je prav izguba poslušnosti za poklicanost. Ni več preteklosti, od katere bi se lahko učili odgovora na poklicanost, saj je treba biti odprt za nove proizvode. Ni prihodnosti, ki bi nas motivirala, da

sprejememo poklicanost, saj bi ne nasledili goli potrošnji. Sedanjost je prazna, saj v njej le zadovoljujemo potrebe, ki jih prebuja potreba po dobičku. Profit ne nagovarja h kulturi poklicanosti, še manj h klicu za poslanstvo službe drugim, še manj k ponižni drži učenca, kakor ga poznamo iz svetopisemske zgodbe o Samuelu (1 Sam 3, 1–21). Deček ni prepoznal božjega klica. Brez pomoči potrpežljivega učitelja bi ne zmozel rasti h Gospodu. Prav tako je sam potreboval potrpljenje, trikrat je moral na pot. Končno zmore odgovoriti: »Govôri, kajti tvoj hlapec posluša.« Šele ko postane pravi učenec Boga, prejme poslanstvo. Da ga je živel, je moral prehoditi še dolgo pot rasti. Pedagogika je pri Samuelu, pri drugih starozaveznih likih, tudi pri Mariji in pri Pavlu ista: premišljevali je treba božjo besedo (Morel 2019, 9). Vzgoja za branje Svetega pisma, ki bi bilo povezano z biografijo bralca, je najboljša priprava za kulturo poklicanosti.

V okviru poklicne psihologije za razvoj zavesti poklicanosti svetujejo oblike delovanja in razvoja. Najprej je treba omogočiti, utrditi in razvijati osebno avtonomijo (1). Poskrbeti, da lahko posameznik uspešno uporablja svoje lastne veščine (2). Pri samem delovanju moramo skrbeti, da se vsakdo zave svojega prispevka pri skupnem projektu (3). Razvijati moramo sodelovanje med sodelavci, graditi dober kolektiv (4). Poskrbeti je treba za takšnega voditelja, ki bo znal in zmozel jasno vizijo v povezanosti z vsemi sodelujočimi; ki bo iskreno skrbel za vsakega posameznika in spodbujal ustvarjalno kreativnost udeležencev z zaupanjem v podrejene, pri tem pa bo širil cilje in izkazoval odprtost za nove rešitve (5). Jasen mora biti tudi širši okvir smiselnosti ustanove, njena vizija, s katero posameznik deluje (6) (Dik in Duffy 2012, 74). Kateheza, ki bi želela razviti pedagogiko poklicanosti, bi morala že v temelju imeti bolj izdelano in v občestvu Cerkve razumljeno širšo strategijo, cilje in izhodišča (6). Samo tako bodo vsi udeleženci, kateheti in katehiziranci začutili pravilnost svoje poklicanosti. Pri katehetih, ki so vodilni pri delu oznanjevanja, bi bilo treba graditi njihovo zaupanje v katehizirance in v celotno občestvo vernih. Hkrati bi morali biti usposobljeni, da bi zaupali v nove poti verovanja, ki jih vnašajo udeleženci kateheze vsak s svojo osebno potjo iskanja (5). Prav tako kateheti ne smejo biti prepuščeni sami sebi, začutiti morajo, da so tako njihovi uspehi kakor neuspehi del veselja in bolečine celotnega občestva, ki jih spremlja, varuje in podpira. Iskrenost med vsemi kateheti in sodelovanje bosta podprla občutek poklicanosti v službo Besede. Hkrati bo to mnogim razpoznavno znamenje, da se odpro svoji lastni poklicanosti (4). Vsi morajo imeti občutek, da so dobrodošli pri razvijanju katehez, da je njihov prispevek cenjen in gradi božje kraljestvo (3). S tem bodo vedno bolj ustvarjalni in drzni pri delu za božji vinograd (2). Končno bo to utrjevalo tudi avtonomijo vsakega posameznika. Samo tam, kjer je cenjen prispevek posameznika in je posameznik vključen smiselno v celoto poslanstva Cerkve, bo poklicanost dobila pravo mesto (1).

Kateheza, ki bo tako v ospredje postavila poklicanost, je sposobna novega označila, ki ne bo ostalo pri golem učenju, ampak bo pomagalo krščnim, da v polnosti zaživijo polnost božjega otroštva. Saj klic ni le sredstvo poslanstva, ampak tudi povabilo k osebni rasti. Kateheza s takšno kulturo poklica bo tudi vedno bolj odprta učlovečenemu Bogu. Vsak svetnik, ki je sledil svojemu klicu, je nova podoba Kristusa. Prav tej novi kulturi učlovečenja v svetu brez globljega smisla in prihodnosti je namenjeno tudi povabilo papeža Frančiška s pomenljivim naslovom Kristus živi, Christus vivit.

Kratice

- B. I.** – brez letnice.
C – *Koncilski odloki* 1980 [dogmatična konstitucija o Cerkvi].
CD – Cerkveni dokumenti.
EEC – Equipe Européenne de catéchèse.
SPK – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].

Reference

- Amherdt, François-Xavier.** 2019. Dire oui à la vie: comment y appeler? Un voyage anthropologique, théologique et pédagogique. Praga. Razmnoženina.
- Currò, Salvatore.** 2019. The Synod of Youth and Vocational Culture in the Church: a tiring journey from vocation to call. Praga. Razmnoženina.
- Dik, Bryan J., in Ryan D. Duffy.** 2012. *Make Your Job a Calling: How the Psychology of Vocation Can Change Your Life at Work*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Frančišek.** 2019a. Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus vivit. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2019/3-Christus%20vivit%20EN.pdf> (pridobljeno 16. 7. 2019).
- . 2019b. Pogum tvegati za božjo obljubo. <https://www ofs.si/?p=482> (pridobljeno 12. 7. 2019).
- Gerjolj, Stanko.** 2015. *Drame biblijskih obitelji*. Split: CUS.
- Guinness, Os.** 1998. *The call: finding and fulfilling the central purpose of your life*. Nashville: Word Publishing.
- Hahnenberg, Edward P.** 2016. Apostolate, Ministry, Mission: The Legacy of Vatican II's Teaching on the Laity. *Toronto Journal of Theology* 32, št. 2:233–249.
- Halik, Tomáš.** 2019. What challenges do Christians face in Europe today? Praga. Razmnoženina.
- Karl, Katharina.** 2019. *Ruf und Berufung in Biografien junger Menschen heute: Eine empirische Spurensuche*. Praga. Razmnoženina.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. CD 75. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2.** vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kraner, David.** 2018. Comunicazione ed educazione nel era dei nuovi media. *Associação Nacional de Educação Católica do Brasil* 41, št. 156:12–22. <https://doi.org/10.22560/reanec.443i156.107>
- Miller, Darrow L.** 2002. *LifeWork: Developing a Biblical Theology of Vocation*. Phoenix: Disciple Nations Alliance.
- Morel, Isabelle.** 2019. Accompagner l'appel en catéchèse. Praga. Razmnoženina.
- Nežič Glavica, Iva.** 2018. Gestalt pedagogia kao »dodana« vrjednost religiozne edukacije. *Crkva u svijetu* 53:243–264.
- Salvet, Ondřej.** 2019. How to accompany people to listen to the call and respond to it. Praga. Razmnoženina.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: kršćanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75:515–523.
- Synod of Bishops – XV Ordinary General Assembly.** 2018. Young people, faith and vocational discernment. Final document. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_en.html (pridobljeno 16. 7. 2019).
- Škofovska konferenca.** 2018. Mladi, vera in razločevanje poklicanosti. https://skam.si/wp-content/uploads/20170219_XV_skofovska_sinoda_2018_mladi.pdf (pridobljeno 12. 7. 2019).
- Van den Bossche, Stijn.** 2019. L'appel et ses pédagogies en Europe contemporaine: éléments de problématique. Praga. Razmnoženina.
- . B. I. Le renouveau de l'initiation chrétienne dans l'horizon de la nouvelle évangélisation. http://www.lumenonline.net/courses/lumen_LV/document/2_Documents_classes_par_champs_d_activites/4_Catechese_en_paroisse/texte_10_Van_den_Bossche.docx?cidReq=lumen_LV (pridobljeno 16. 7. 2019).
- Weber, Max.** 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.

100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet

Veržej, 13. november 2019

Številnim prireditvam, ki so v drugi polovici leta 2019 zaznamovale stoletnico pomembnega dogajanja za prekmurske Slovence, je bil 13. novembra 2019 dodan še v naslovu omenjeni znanstveni posvet. Pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference (na posvetu jo je zastopal njen podpredsednik nadškof mons. Alojzij Cvikl) ga je skupaj s škofijo Murska Sobota pripravil Inštitut za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti. Temeljni namen posveta je bil celovit in sistematični pregled, kaj se je med prekmurskimi Slovenci dogajalo ob koncu vojne in kakšno mesto so pri tem dogajanju imeli voditelji katoliških cerkvenih občeštev. Poudarek se je zdel še toliko bolj potreben, ker je bil ob drugih prazničnih priložnostih prispevek katoliške skupnosti in njenih voditeljev spregledan. Svoje poglede je predstavilo enajst predavateljev.

Želja organizatorjev je bila, da bi prispevki na znanstvenem posvetu posegli na vsa pomembna področja, ki so predstavljala versko predzgodovino dogajanja ob koncu vojne v Prekmurju, ravnanje katoliške skupnosti in njenih voditeljev ob koncu vojne ter prispevek slednjih pri postavljanju temeljev za prihodnost narodne in cerkvene organiziranosti tega dela slovenskega etničnega prostora. Pogled je bil tako usmerjen na neposredna prizadevanja za združitev prekmurskih Slovencev z matično narodno skupnostjo – kot so bili tabori, ilirsko gibanje, gibanje v času prve svetovne vojne ter versko, politično, kulturno in nasploh družbeno razpoloženje na obeh straneh Mure. Ovrednotena sta bila delo narodnih buditeljev, kot so bili dr. Franc Ivanocy, Jožef Borovnjak, Anton Trstenjak in drugi (dr. Stanko Zver), in povezanost obeh bregov Mure ter kulturne razlike protagonistov, ki so se oblikovale v predhodnem času, a so kljub temu vplivale na sprejemanje skupnih odločitev in zavzemanje za skupne cilje (dr. Ivan Janez Štuhec). Obširneje je bil predstavljen sistem izobraževanja duhovščine, ki je delovala v Prekmurju, in delovanje izobraževalnih ustanov, ki so jih kandidati za duhovništvo in za redovne ustanove obiskovali ter se na njih pripravljali na cerkveno-narodno delovanje (dr. Vinko Škafar).

Ovrednotena je bila ustvarjalnost katoličanov na področju pisane besede, izdajanje knjig, prevodov in periodičnega tiska. Posebna pozornost je veljala vplivu, ki ga je med prekmurskimi Slovenci imel škof Anton Martin Slomšek in izdaje Mohorjeve družbe ter delo Jožefa Klekla st. na področju tiska (dr. Fanika Krajnc-Vreč-

ko). Ker sta pri ohranjanju narodnih vrednot pomembno mesto imela liturgija in ljudska pobožnost, je po prvotnem načrtu posveta posebna pozornost veljala pregledu prispevka prekmurskih katoliških duhovnikov na področju priprave cerkvenih pesmi, pesmaric in molitvenikov ter nasploh pregledu mesta slovenščine v liturgiji in pobožnosti ter prispevka za ohranjanje slovenskega jezika in zavesti na tem področju (razpravo pripravlja dr. Štefan A. Ferenčak). Očrtano je bilo tudi dogajanje v Prekmurju med septembrom 1918 (to je od konca vojaških dejavnosti) do januarja 1919 (dr. Andrej Hozjan). Orisani so bili konkretni koraki, ki so bili opravljeni za združitev prekmurskih Slovencev z matičnim narodom na diplomatskem področju, to se pravi na pariški mirovni konferenci, in prispevek, ki so ga za to dali sodelavci konference – predvsem dva izvedenca za Prekmurje dr. Matija Slavič in dr. Franc Kovačič (prispevek dr. Bojana Himmelreicha).

Več prispevkov je bilo namenjenih pregledu širše cerkvenih odmevov ob odločitvah, ki so bile sprejete na politični ravni. Pri tem je šlo za analizo pogledov slovenskih in madžarskih cerkvenih oblasti na dogajanje v Prekmurju oziroma na spremembe ob koncu prve svetovne vojne, to je poročilom, ki so jih o dogajanju pripravljali škofje v Mariboru, Ljubljani in Sombotelu in jih je danes mogoče najti v arhivih ustanov Svetega sedeža (dr. Igor Salmič). Pričakovati je bilo, da bo prav v tem segmentu predstavljenih več novih ugotovitev – tudi zaradi lažjega dostopa do arhivskega gradiva cerkvenih ustanov.

Ovrednotene so bile izvirne oblike cerkvenega življenja (npr. razna cerkvena združenja), skrb za cerkvena poslopja, češčenje Matere Božje, prizadevanje za svetost in pri tem izstopajoči liki (generalni vikar Lojze Kozar). Poseben sklop predavanj je bil namenjen tudi pregledu in analizi posledic priključitve Prekmurja k lavantinski škofiji in osrednji slovenski skupnosti v najbolj vidnih izrazih verskega življenja, kot je bila aktivnost cerkvenih občestev na misijonskem področju, animacija pri delu za duhovne poklice ter mesto Cerkev pri pojavu izseljevanja (dr. Bogdan Kolar). Ena od raziskav je bila namenjena analizi prispevka cerkvenih struktur in nosilcev cerkvenih služb k ohranjanju slovenske kulturne izvirnosti prekmurščine med Muro in Rabo (dr. Hotimir Tivadar). Opravljena je bila tudi ocena sadov, ki jih je za cerkveno življenje prinesla združitev skupnosti na obeh straneh Mure v luči osamosvojitve Slovenije in ustanovitve nove škofije v Murski Soboti ter pri njenem delovanju (dr. Franc Zorec).

Že dejstvo, da je bil znanstveni posvet v dvorani Marijanišča, poimenovani po veržejskem rojaku dr. Francu Kovačiču, kjer so pred tem odprli razstavo o dogajanju v Pomurju ob osamosvajanju Slovenije, je srečanju dalo značilen pečat. Prispevki uglednega domačina na mnogih področjih narodnega in kulturnega življenja so bili ponovno ovrednoteni kot zgodovinski in narodnobiajni. Izmenjava pogledov na zgodovinske dogodke ob koncu svetovne vojne, ko je bila načrtovana nova smer za prihodnost, pri čemer so imeli pomembno mesto prav voditelji katoliških cerkvenih občestev, in na dogajanje v celotnem letu 2019, ko so spominjanja na prelomne dogodke nosila pečat razmer v tem letu, je dodala posvetu izvirno podobo.

Bogdan Kolar

Maruša Brozovič

Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnoma. Doktorska disertacija. Mentorica: Irena Avsenik Nabergoj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019. XII + 369 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=109698>

Okoliščine odločitve za temo. Po predhodnem preverjanju stanja raziskanosti motiva Marije v Svetem pismu ter v evropskem in slovenskem ljudskem izročilu, literaturi in drugih umetnostnih zvrsteh se je mentorica izr. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj prijavila na Javni razpis za izbor mentorjev novim mladim raziskovalcem za leto 2013 – razpis v letu 2012 – in izbrala delovni naslov predlagane tematike: »Svetopisemske, antropološke in umetniške osnove podobe Marije v slovenski književnosti 19. in 20. stoletja«. V prijavnih vlogi je na kratko predstavila raziskovalno tematiko, ob kateri bo potekalo usposabljanje mladega raziskovalca, potem pa po objavljenem razpisu za mlade raziskovalce izmed 11 kandidatov in kandidatke za mlado raziskovalko izbrala Marušo Brozovič ter ji predlagala delno zožitev predlaganega delovnega naslova disertacije. Kandidatka je predlog z veseljem sprejela in vpisala doktorski študij na Teološki fakulteti UL. 10. avgusta 2015 je na Teološko fakulteto UL poslala prijavo teme in dispozicijo doktorske disertacije. Senat Teološke fakultete je za oceno dispozicije imenoval komisijo v naslednji sestavi: prof. ddr. Stanko Gerjolj, izr. prof. dr. Marjetka Golež Kaučič in doc. dr. Miran Špelič. Univerzitetna komisija za doktorski študij UL je temo in dispozicijo doktorske disertacije odobrila na 36. seji 16. 5. 2017. Tematiko, tezo, cilje in izbiro najustrežnejše metode za izdelavo disertacije sta mentorica in avtorica disertacije preverjali ob upoštevanju dejstva, da podoba Marije v slovenski literaturi doslej še nikoli ni bila sistematično raziskana. Ko je kandidatka na začetku leta 2019 disertacijo končala in oddala, je bila za oceno disertacije potrjena komisija, ki je ocenila že dispozicijo. Ocenjevalci so disertacijo ocenili zelo dobro.

Teza in viri. Ključnega pomena je bilo vprašanje vloge temeljnih virov za razvoj motiva Marije v slovenski literaturi – se pravi Svetega pisma, zgodnjega krščanstva, zgodovine krščanske teologije, ljudske tradicije in evropske literature. Osnovni problem, s katerim se srečujemo pri analizi virov posameznih obdobj, je ugotavljanje razmerja med svetopisemsko teološko osnovo podobe Marije kot Božje matere in obenem njeno vlogo žene in matere v vsakdanjem življenju, v družbenih ureditvah ter upodobitvah žene v religiozni in svetni sferi kulturne ustvarjalnosti.

Marija je oseba, a hkrati pooseblja vse duhovne lastnosti človeškega življenja. Naloga torej v obeh razsežnostih pomeni metodološki izziv, njena izvirnost pa se kaže v načinu iskanja izraznih sredstev za izražanje vsebin, prepletenih z dojemanjem in izražanjem materinskih čustev. Gre za razmerje med resničnostjo in podobo, med zemeljskim in transcendentnim. Vidna vloga Marije v slovenski kulturi sama po sebi kliče po ugotavljanju, kakšno je razmerje med zgodovinsko in bivanjsko osnovo Marijinega lika ter na kakšen način so izbrani vidiki lika Marije povezani s svetopisemskimi viri, z versko in teološko tradicijo ter z antropološkimi izkušnjami, ki se močno odražajo v ljudskih pesmih in novejši umetni poeziji.

Evropski kontekst v iskanju raziskovalne metode. Podoba Marije se je v evropskem ljudskem izročilu, literaturi in umetnosti skozi stoletja oblikovala precej enotno, zato se kandidatka v iskanju ustreznih pristopov k raziskovanju, raziskovalne metode in pomenskih razsežnosti motiva Marije v izbrani slovenski literaturi najbolj zanesljivo opira na že preverjene študije raziskovalcev in raziskovalk tako slovenskega kot tudi širšega evropskega prostora. V doktorski disertaciji uporablja interdisciplinarni ali multidisciplinarni pristop s povezovanjem metod teologije, folkloristike in literarne vede. Hkrati uporablja tako metodo intertekstualnosti kot metodo natančnega branja (close reading method), ki se je v zadnjih letih močno uveljavila tudi v raziskavah bogatih estetskih razsežnosti svetopisemske poezije (v Psalmih, modrostni in preroški poeziji, v poeziji, vključeni v svetopisemske pripovedi, idr.); pri tem upošteva ne le notranji besedilni, temveč tudi zgodovinski in družbeni kontekst izbranih besedil. Z rabo termina »natančno branje« povezujemo formalistično gibanje v literarni estetiki sredi 20. stoletja, znano kot nova kritika.

Struktura disertacije. Iskanje ustreznega odgovora na ključno vprašanje, kateri so temeljni viri razvoja motiva Marije v slovenski literaturi, je narekovalo strukturo doktorske disertacije: uvod, dva obsežna vsebinska dela, sklep, dvojezični povzetek in seznam referenc. Prvi del z naslovom »Podoba Marije v Svetem pismu, zgodnji tradiciji in ljudskem izročilu« je teološki in z obravnavo marioloških tem predstavlja nujno osnovo za medbesedilno natančno branje literarnih besedil v drugem delu z naslovom »Motiv Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnoma«. V obsežnem okviru slovenske in evropske literature se avtorica doktorske disertacije v drugem delu omejuje na obdobje književnosti med obema svetovnjima vojnoma in pri tem posveča posebno pozornost nekaterim prezrtim ter premalo obravnavanim avtoricam in avtorjem. Temeljna vprašanja preverja ob analizi poezije izbranih pesnikov in pesnic: Antona Vodnika, Srečka Kosovela, Mirana Jarca in m. Elizabete Kremžar. Posamezne pesmi z marijanskim motivom analizira še v okviru opusa Edvarda Kocbeka, Boža in Vitala Voduška, Alojza Gradnika, Jožeta Pogačnika, Ivana Čampe, Mare Lamut, Ljubke Šorli in Ane Gale. V analizi posameznih pesmi posebno pozornost posveča merilom ugotavljanja, kakšno je medsebojno razmerje med odvisnostjo od tradicije in močjo pesniške ustvarjalnosti pri posameznih avtorjih in avtoricah.

Dosežki in perspektive. Doktorska disertacija je zaokrožena celota, ki je nastala ob zavedanju o pomembnosti Marijine podobe za slovenski kulturni prostor. Pri naša pomembna spoznanja o razvoju in transformacijah Marijinega motiva tako

v literaturi kot tudi v teologiji, patristiki in folkloristiki ter jih povezuje v sklenjeno celoto na primeru slovenske poezije med obema svetovnima vojnoma. Pomemben rezultat raziskave je ugotovitev, da je v raziskovanju slovenske literature treba upoštevati dejavnik interakcije med tradicijo in inovacijo, ki pa je le redko v nasprotju s tradicijo – tako na vsebinski kot na oblikovni ravni. Z literarno analizo, ki vključuje metodo natančnega branja, je avtorica lahko predstavila interakcijo med tradicijo in inovacijo na teološko-religiozni in umetnostno-estetski ravni. V disertaciji je pokazala, kako motiv Marije pri posameznih literarnih avtoricah in avtorjih prehaja iz izvirno svetopisemske podobe Marije, obogatene s tradicionalno teološko razlago in ljudskim verovanjem, v individualizirano razumevanje njenega lika, podobe in vloge v življenju ljudi. Pomemben dosežek disertacije je tudi sklepna ocena o možnostih nadaljnjih perspektiv pri raziskovanju motiva Marije v širšem slovenskem in evropskem kontekstu. Ker so ugotovitve prvega dela disertacije lahko splošno veljavna podlaga za analizo ljudskega izročila in literature katerega koli obdobja ali literarne zvrsti, daje disertacija temeljno usmeritev za iskanje možnih perspektiv v nadaljnjih raziskavah slovenskega ljudskega izročila in književnosti v evropskem kontekstu.

Sklep. Avtorica disertacije je pri obravnavi zahtevne tematike pokazala osebno zavzetost, strokovno zrelost, raziskovalno širino in duhovno poglobljenost. Za odlično opravljeno delo ji kot mentorica iskreno čestitam.

Irena Avsenik Nabergoj

Mojca Filipič Sterle

Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 2019. 274 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/Izpis-Gradiva.php?id=108758>

Doktorska disertacija Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih avtorice Mojce Filipič Sterle predstavlja dragocen znanstveni prispevek na področju razumevanja duševnega zdravja zdomcev. Selitev v tujino zaradi dela je velika življenjska sprememba, ki vključuje različne izzive, s katerimi se zdomci soočajo v procesu prilagajanja na novo okolje, hkrati pa tudi vire in sredstva pomoči, s katerimi si lahko prilagajanje olajšajo in ublažijo svojo morebitno duševno stisko. Avtorica v svoji raziskavi ugotavlja, da je za novoprispele zdomce delovanje družine – predvsem povezanost v družini in zadovoljstvo z družinskimi odnosi – pomemben vir moči za prilagoditev, saj lahko spodbudi (a tudi prepreči) pozitiven izid preselitve v tujino. Med zdomci, ki živijo v tujini že nekaj let, je medtem za njihovo uspešno prilagoditev ključna instrumentalna socialna podpora. Doktorsko disertacijo izrazito odlikuje povezovanje področij prilagajanja na novo okolje in delo ter obravnavanja duševnih stisk zdomcev. Avtorica osvetljuje in analizira pomembno vlogo psihoterapije kot sredstva pomoči pri zdomcih; posebej se osredotoča na doživljanje psihoterapevtskega procesa. Ugotavlja, da zdomci pri terapijah cenijo predvsem priznavanje in razumevanje celovitosti (težav) zdomskega življenja. Terapevtovo razumevanje občutkov izkoreninjenosti in pomanjkanja občutkov pripadnosti je za zdomce ključno, saj nagovarja njihovo nejasnost glede tega, kje je pravzaprav njihov dom. Zdomci psihoterapijo doživljajo kot prostor, kjer lahko bolje razumejo lastni proces prilagajanja in se lahko ponovno povežejo sami s seboj v novem kulturnem in delovnem okolju.

Christian Gostečnik

Boštjan Guček

Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama. Doktorska disertacija. Mentor: Bogdan Kolar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019. XIII + 419 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=112953>

Doktorand Boštjan Guček se je odločil, da bo v svojem doktorskem delu celovito obravnaval družbeni položaj slovenske duhovščine v času obstoja Kraljevine SHS/Jugoslavije, torej na ozemlju, ki sta ga takrat obsegali škofiji Ljubljana in Maribor. Na prvi pogled se zdi, da je bilo o tem obdobju in o tej tematiki povedano že bolj ali manj vse, a vendarle ni tako. Pri pregledovanju in analizi problematike se avtor ni pustil speljati na področje t. i. »klerikalizma«, ki je v povezavi s Cerkvijo in duhovščino neredko predstavljen kot osrednja tema časa med dvema svetovnima vojnama na Slovenskem in kot osnovno gibalno vsega ravnanja tako v Cerkvi kot tudi v širši družbeni skupnosti. V tem smislu velja, da se je držal v dispoziciji začrtanih vsebinskih okvirov. Od drugih, v disertaciji podrobneje obravnavanih tematik, velja omeniti nekaj izrazitejših vidikov. Navadno se v zgodovinopisju govori o duhovništvu kot o zelo enovitem stanu. Vendar je bilo dejansko stanje vse prej kot takšno – med kleriki so bile velike razlike v vseh pogledih. Neurejeno je bilo vprašanje gmotnega stanja in sredstev za preživetje; avtor zato upravičeno govori o kleriškem proletariatu. Zaradi neurejenih odnosov med državo in Svetim sedežem (za razliko od drugih verskih skupnosti, ki so dobile lastno zakonodajo) je ves čas obstajala pravna praznina, ki je onemogočala, da bi bil status katoliških klerikov pravno urejen. Vsekakor sta pri tem imela pomemben delež premajhno zanimanje osrednjih državnih oblasti za reševanje tega področja in politična nestabilnost. Celotno obdobje jugoslovanske zgodovine med dvema vojnama je bilo v znamenju pogostnega menjavanja vlad ali posameznih ministrov. Hkrati drži, da je imelo vodstvo Katoliške Cerkve veliko upanje v rešitve, ki naj bi jih prinesel konkordat in zato drugačnih poti niti ni iskalo. Ker sporazum ni bil ratificiran v parlamentu, ni nikoli stopil v veljavo, odprta vprašanja pa niso bila nikoli razrešena.

Doktorsko delo je nastalo predvsem na temelju izvirnega arhivskega in dokumentarnega gradiva, ki se hrani v slovenskih arhivih in drugih ustanovah. Na žalost ni bilo mogoče uporabiti celotnega gradiva Jugoslovanske škofovske konference, ker je arhiv še vedno nedostopen. Doktorand se je moral pri svojem delu spopasti z množico arhivskega gradiva in pregledati vrsto fondov, pri tem pa je lahko ugotavljal, da določeni deli gradiva niso na svojem mestu ali manjkajo. Drug pomemben vir je predstavljalo časopisje in druge periodične publikacije različnih usmeritev, ki so na Slovenskem izhajale v medvojnem času. Le tako je bilo namreč mogoče priti do izvirnih podatkov, jih zbrati, analizirati in primerjati s podatki o drugih, z obravnavanim stanom primerljivih družbenih skupinah, ki so bile v istem času

dejavnik v javnem življenju. Dobro se je seznanil z zgodovinsko literaturo tistega časa in z doslej objavljenimi razpravami s tega področja. To mu je odprlo pot za oblikovanje ugotovitev o različnih vidikih družbenega položaja duhovščine. Hkrati je s primerjalno metodo lahko vzporedil položaj, v katerem so se nahajali duhovščini primerljivi poklici, npr. učiteljstvo, državni uradniki ipd.

Hiter pogled na doktorsko delo pokaže, da je bilo pripravljeno v skladu z dispozicijo in je potrdilo hipoteze, ki so bile postavljene ob načrtovanju in prijavi dela. Prvotna dispozicija, ki jo je pripravil kandidat, je bila dopolnjena glede na pripombe, ki so jih posredovali poročevalci. Še enkrat velja poudariti vrednost kontinuitete, ki jo zagotavlja ista sestava komisije za oceno tako dispozicije kot disertacije. (Tudi) zato gre za konsistentno in pregledno delo.

Delo je bilo pripravljeno v skladu s pravili, ki veljajo za izdelavo doktorskih del. Obsežni podatki o posameznih dokumentih, od tega, kje se nahajajo, do sistematične ureditve v okviru fonda, vključno s pojasnjevalnimi vsebinami in drugimi informacijami, ki omogočajo identifikacijo, so postavljeni v opombe pod črto – tak je bil dogovor ob začetku pripravljanja doktorskega dela. Avtor je kritično ocenil doslej objavljeno zgodovinsko literaturo, ki obravnava družbeni položaj duhovščine v dveh desetletjih med obema svetovnima vojnama. Hkrati je opozoril na vprašanja, ki jih bo treba obravnavati v prihodnje – v tem smislu je doktorsko delo mogoče ovrednotiti kot pripomoček za nadaljnje delo in referenčno razpravo za bodoče raziskovalce.

Doktorsko delo predstavlja sistematičen pogled na pomemben segment slovenske družbe med dvema svetovnima vojnama in je rezultat dela na prvotnih virih. Boštjan Guček je doktorsko delo uspešno zagovarjal 21. novembra 2019 pred komisijo, ki so jo sestavljali doc. dr. Matjaž Ambrožič, prof. emeritus dr. Janez Juhant, znanstveni svetnik Jurij Perovšek in predsednik prof. dr. Robert Petkovšek.

Bogdan Kolar

Bogoslovni vestnik 79 (2019)

TEMI / THEMES

- Izzivi sodobne filozofije religije** [2:287–423]
The Challenges of the Continental Philosophy of Religion
- Transhumanizem** [3:587–737]
Transhumanism
- Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga** [4:851–1013]
Jewish-Christian Sources, History of the Church and Dimensions of Dialogue

RAZPRAVE / ARTICLES

- Alvis, Jason W.** **Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience** [2:395–410]
Proti-dogodek: zagovor neopaznega pri religiozni izkušnji
- Ambrožič, Matjaž** **Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in njihova usoda po odhodu usmiljenk** [4:971–988]
Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon Departure of the Sisters of Charity
- Andreev, Aleksandr N., in Julia S. Andreeva** **Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)** [1:181–190]
Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatoz z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila** [2:457–471]
Nations, Religions and Mission in Documents of the Second Vatican Council
- — — **Temeljne literarne oblike v Svetem pismu** [4:855–875]
Foundational Literary Forms in the Bible
- Borenović, Mirjana** **René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun** [4:1039–1052]
Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom
- Celarc, Matjaž** **Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation** [2:441–456]
Kristus – namen postave (Rim 10,4): Kristus kot združevalna točka zgodovine odrešenja

- Centa, Mateja** **Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti** [2:425–439]
The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality
- Cunk, Anže** **Človekovo stremljenje po večni lepoti** [1:211–223]
Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty
- Dirscherl, Erwin** **The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as »Inspired Subject«: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology** [2:323–333]
Etični pomen neskončnosti in drugosti Boga ter razumevanje človeka kot »navdihnjenega subjekta«: Emmanuel Levinas kot izziv za krščansko teologijo
- Esterbauer, Reinhold** **The Flesh of Creation: Notes on Maurice Merleau-Ponty** [2:335–345]
Telesnost stvarjenja: Zapiski o Mauriceu Merleau-Pontyju
- Erzar, Tomaž** **Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja** [1:9–16]
Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness
- Erzar, Marko, Klara Hrovat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger** **Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava** [1:237–252]
Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study
- Falque, Emmanuel** **The Original Injury or the Trauma of Love** [2:307–314]
Izvorna ranjenost in travma ljubezni
- Ferkolj, Janez** **Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu** [1:105–114]
Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič** **Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju** [2:555–568]
The Influence of Spirituality on the Quality of Life of the Elderly in the Domestic and Institutional Environment
- Flisar, Urška** **Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima** [4:1001–1013]
The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim
- Globokar, Roman** **Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka** [3:611–628]
Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement
- Goršak, Bernard** **Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?** [1:59–69]
Can Situation Ethics Be Christian Ethics?
- Jakubiak, Tomasz** **Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church** [1:141–152]
Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

Kelvišar, Miran	Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu <i>Theological Anthropology by Prof. Anton Strle</i>	[1:115–126]
Klemenčič, Matjaž, David Hazemali in Matevž Hrženjak	Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino <i>The History of the Slovene Parish of the Sacred Heart of Jesus in Barberton, Ohio</i>	[2:505–520]
Klun, Branko	Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology <i>Transcendence in priznanje: Vprašanja glede Marionovega obrata v fenomenologiji</i>	[2:367–379]
— — —	Transhumanizem in transcendenca človeka <i>Transhumanism and Human Transcendence</i>	[3:589–599]
Kolar, Bogdan	Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate <i>New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the Beginning of the 19th Century</i>	[4:937–954]
Krašovec, Jože	Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji <i>God's Justice between Punishment and Forgiveness in the Hebrew Bible</i>	[4:877–890]
Kušar, Domen	Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje <i>Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction</i>	[1:225–236]
Lah, Ljubo	Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje <i>Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation</i>	[3:811–824]
Leskova, Irina V.	Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture <i>Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo</i>	[4:1053–1061]
Malmenvall, Simon	Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov <i>Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations</i>	[3:713–725]
Marion, Jean-Luc	Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje <i>The Phenomenological Openness of Revelation</i>	[2:387–305]
Marković, Irena	Pomen Baragovega misijonskega delovanja pri urešničevanju Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830 <i>The Significance of Baraga's Missionary Work in the Implementation of the Indian Removal Act of 1830</i>	[2:491–504]
Matjaž, Maksimilijan	Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti <i>The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom</i>	[4:923–935]

Mensch, James	Non-Useless Suffering <i>Je trpljenje res nekoristno?</i>	[2:315–322]
Nežič Glavica, Iva	Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju <i>The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer</i>	[1:191–202]
Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova	The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang <i>Odnos med državo in katoliško Cerkvijo v postkolonialnem Vietnamu: krščanska vas Phung Khoang</i>	[2:521–533]
Osredkar, Mari Jože	Religija kot izziv za transhumanizem <i>Religion as a Challenge for Transhumanism</i>	[3:657–668]
Pacek, Dejan	Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del) <i>Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)</i>	[1:153–179]
Palmisano, Maria Carmela	La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18 <i>Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18</i> <i>Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18</i>	[1:83–92]
— — —	Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira <i>Študij prispodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira</i> <i>The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira</i>	[4:891–907]
Pavlíková, Martina, in Bojan Žalec	Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva <i>Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity</i>	[4:1015–1026]
Pehar, Marija	Immaculata-Doctrine and the New Evangelization <i>Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija</i>	[1:127–140]
Petkovšek, Robert	Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium <i>Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium</i>	[1:17–31]
— — —	Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani <i>The Role of Theological Studies in Ljubljana Before and After the Foundation of the University of Ljubljana</i>	[2:473–490]
Petrović, Predrag	The Christological Aspects of Hebrew Ideograms <i>Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov</i>	[4:1027–1038]
Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj	To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life <i>Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje</i>	[3:669–682]

Pohar, Borut	Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva <i>Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation</i>	[3:643–656]
Raczyński-Rožek, Maciej	The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara <i>Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara</i>	[3:752–764]
Rößner, Christian	Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation <i>Mistika namesto metafizike: Marionova fenomenologija razodetja</i>	[2:357–365]
Roszak, Piotr, in Tomasz Huzarek	Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World <i>Gledati Boga: Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu</i>	[3:739–749]
Saje, Andrej	Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka <i>Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period</i>	[4:989–1000]
Sando, Dragomir	Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church <i>Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi</i>	[1:203–210]
Simonič, Barbara, Elżbieta Osewska in Tanja Pate	Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere <i>Partner Violence in Christian Families and Role of Faith</i>	[2:535–553]
Skralovnik, Samo	Raba korena דְּמָה na religioznem področju: Semantična analiza besednega polja דְּמָה pri Izaiji <i>The Use of Root דְּמָה in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root דְּמָה in Isaiah</i>	[4:909–921]
Slatinek, Stanislav	Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe <i>The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person</i>	[3:727–737]
---	»Pastoral v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovno Cerkve v Sloveniji <i>»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia</i>	[4:1063–1073]
Stegu, Tadej	Transhumanizem in krščanska antropologija <i>Transhumanism and Christian Anthropology</i>	[3:683–692]
Šegula, Andrej	Transhumanizacija v športu in pastoralna <i>Transhumanisation in Sport and Pastoral Care</i>	[3:705–711]
Šimac, Miha	»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897) <i>»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)</i>	[4:955–970]
Škof, Lenart	On two Unpleasant Gestures: Rethinking Marion's Critique of Nietzsche and Heidegger in The Idol and Distance <i>Dve neprijazni gesti: premislek ob Marionovi kritiki Nietzscheja ter Heidegggra v Maliku in razdalji</i>	[2:381–394]
Strahovnik, Vojko	Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka <i>Virtues and Transhumanist Human Augmentation</i>	[3:601–610]

Tatalovič, Vladan	Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study <i>Prednostna izbira sinhronnega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera</i>	[1:93–103]
Tomažič, Luka Martin	A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas <i>Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnisa</i>	[1:47–57]
Trebežnik, Luka	Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting <i>Na pragu prihodnosti: Jacques Derrida in poetika čakanja</i>	[2:347–356]
Trontelj, Nik	Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani <i>Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana</i>	[1:71–82]
– – –	Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu <i>Fr. Benigen Snoj's Work among the Slovene Emigrants in Egypt</i>	[3:787–810]
Valčo, Michal, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva in Elmira R. Khairullina	Samuel Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism <i>Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma</i>	[3:675–785]
Valentan, Sebastijan	I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa <i>Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi</i> <i>The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church</i>	[4:1075–1086]
Vaupot, Sonia	The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris <i>Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)</i>	[3:825–836]
Vodičar, Janez	Transhumanizem in katoliška vzgoja <i>Transhumanism and Catholic Education</i>	[3:693–704]
Vodičar, Janez, in Józef Stala	Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti <i>Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture</i>	[4:1087–1096]
Vranješ, Nikola	On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith <i>O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere</i>	[1:33–45]
Žalec, Bojan	Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account <i>Med sekularnostjo in postsekularnostjo: kritična ocena pojasnitve Charlesa Taylorja</i>	[2:411–423]

- Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morala: Habermasova kritika** [3:629–642]
Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique

UVOD / EDITORIAL

- Avsenik Nabergoj, Irena** Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga [4:851–853]
Jewish-Christian Sources, History of the Church and Dimensions of Dialogue
- Klun, Branko, in Luka Trebežnik** Izzivi sodobne filozofije religije [2:283–285]
The Challenges of the Continental Philosophy of Religion
- Žalec, Bojan** Transhumanizem [3:587–588]
Transhumanism

OCENE / REVIEWS

- Tonči Matulić** *Metamorphoses of Culture* (Janez Juhant) [1:253–259]
- Roberto Perin** *The Many Rooms of This House: Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840* (Bogdan Kolar) [1:259–261]
- Pero Aračić** *Radosna poruka krštenja: Susreti s roditeljima prije i poslije krštenja* (Rafko Valenčič) [1:261–264]
- Gaetano Zito, ur.** *Archivi della Chiesa e archivi dello Stato* (Bogdan Kolar) [3:837–838]

Poročila / Reports

- Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019): mednarodna znanstvena konferenca, Beograd, 10.–14.12. 2018 (Simon Malmenvall) [1:265–266]
- Odgoj i obrazovanje kao novi locus theologicus evangelizacije: mednarodni znanstveni simpozij, Zadar, 9.–10. 5. 2019 (Andrej Šegula) [1:267–268]
- Mednarodno združenje za moralno teologijo in socialno etiko: Krščanska etika živali; 39. strokovni kongres, Briksen, 8.–11. 9. 2019 (Roman Globokar) [2:569–572]
- Patristični študiji: 18. mednarodna konferenca, Oxford, 19.–24. 8. 2019 (Jan Dominik Bogataj) [2:573–574]
- »Colloquia Russica X«: mednarodna znanstvena konferenca, Krakov, 9.–11. 10. 2019 (Simon Malmenvall) [3:839–840]
- 100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet, Veržej, 13. november 2019 (Bogdan Kolar) [4:1097–1098]

NOVI DOKTORICI IN DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Brozovič, Maruša** Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnima vojnama (Irena Avsenik Nabergoj) [4:1099–1101]
- Filipič Strle, Mojca** Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih (Christian Gostečnik) [4:1102–1102]
- Guček, Boštjan** Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (Bogdan Kolar) [4:1103–1104]

Seznam recenzentov

Bogoslovni vestnik 79 (2019)

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Benedik, Metod, zasl. prof. dr.
3. Bussino, Severino, izr. prof. dr.
4. Debevec, Leon, doc. dr.
5. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
6. Erzar, Tomaž, prof. dr.
7. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
8. Globokar, Roman, doc. dr.
9. Godawa, Marcin, izr. prof. dr.
10. Klun, Branko, prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kompan Erzar, Lia Katarina, doc. dr.
13. Kovač, Tomislav, doc. dr.
14. Krajnc, Slavko, prof. dr.
15. Lavrič, Ana, znan. svet. dr.
16. Malmenvall, Simon, doc. dr.
17. Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
18. Naglič, Andrej, doc. dr.
19. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
20. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
21. Petkovšek, Robert, prof. dr.
22. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
23. Potočnik, Vinko, zasl. prof. dr.
24. Prijatelj, Erika, doc. dr.
25. Puzović, Vladislav, doc. dr.
26. Saje, Andrej, doc. dr.
27. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.
28. Skralovnik, Samo, doc. dr.
29. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
30. Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.
31. Stres, Anton, zasl. prof. dr.
32. Šegula, Andrej, doc. dr.
34. Štrukelj, Anton, prof. dr.
35. Udovič, Boštjan, izr. prof. dr.
36. Valčo, Michal, prof. dr.
37. Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr.
38. Visočnik, Julijana, doc. dr.
39. Vodičar, Janez, prof. dr.
40. Žalec, Bojan, znan. svet. dr.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rosana Čop, Domen Krvina in Rok Dovjak

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšek

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347