

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO
TRANSCENDENCA IN SAMO-TRANSCENDENCA

- | | |
|----------------------------|---|
| James Mensch | <i>Transcendence and Intertwining</i> |
| Joeri Schrijvers | <i>Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love</i> |
| Branko Klun | <i>Transcendence, samo-transcendence in časovnost</i> |
| Michael Staudigl | <i>Transcendence, Self-Transcendence...</i> |
| Ruud Welten | <i>Radical Transcendence: Lacan on the Sinai</i> |
| Jason W. Alvis | <i>Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers ...</i> |
| Luka Trebežnik | <i>Derridajevska misel med zunaj in znotraj</i> |
| Janez Vodičar | <i>Živa metafora kot možna pot do transcendence</i> |
| Lenart Škof | <i>Breath as a Way of Self-Affection</i> |
| Nadja Furlan Štante | <i>Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics</i> |
| Ludger Hagedorn | <i>Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion...</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu</i> |

DRUGE RAZPRAVE

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 77

2017 • 3/4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3/4

**Letnik 77
Leto 2017**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2017

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

TRANSCENDENCA IN SAMO-TRANSCENDENCA

TRANSCENDENCE AND SELF-TRANSCENDENCE

473 Uvod / Introduction (Branko Klun in Luka Trebežnik)

477 James Mensch, Transcendence and Intertwining

Transcendence in prepletenost

489 Joeri Schrijvers, Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love

Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni

503 Branko Klun, Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki

Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions

517 Michael Staudigl, Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion

Transcendenca, samo-transcendenca, skupaj ustvarjati transcendenca: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti

533 Ruud Welten, Radical Transcendence: Lacan on the Sinai

Radikalna transcendenca: Lacan na Sinaju

545 Jason W. Alvis, Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming

Slaba transcendenca: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja

555 Luka Trebežnik, Derridajevska misel med zunaj in znotraj

A Derridean Thought Between Outside and Inside

565 Janez Vodičar, Živa metafora kot možna pot do transcendence

A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence

577 Lenart Škof, Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence

Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence

589 Nadja Furlan Štante, Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics

Transcendenca v krščanski (eko)feministični hermenevtiki

601 Ludger Hagedorn, Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications

Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah

615 Robert Petkovšek, Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu

The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann

RAZPRAVE / ARTICLES

- 637 Alan Vincelle, On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko**
O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku
- 655 Irena Avsenik Nabergoj, Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu**
Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion
- 671 Simon Malmenvall, V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije**
The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution
- 687 Matjaž Klemenčič, Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti**
Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota
- 705 Tomaž Kladnik, »Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu**
»Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard
- 717 Katalin Munda Hirnök in Mojca Medvešek, Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes**
The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today
- 729 Brigita Perše, Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji**
Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia
- 741 Matjaž Geršič in Drago Kladnik, Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji**
Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia
- 759 Lidija Bašič Jančar, Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb**
Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories

OCENA / REVIEW

- 775 Metod Benedik, Krščanstvo na Slovenskem v luči virov (Bogdan Kolar)**

POROČILO / REPORT

- 777 Leopoldina: posvet o človekovih pravicah, Helsinki, 28.–29. september 2017 (Jože Krašovec)**

IN MEMORIAM

779 Prijatelju Marijanu Smoliku (1928–2017) (**Rafko Valenčič**)

NOVE DOKTORICE IN NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

783 **Mateja Centa**, Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (**Vojko Strahovnik**)

786 **Janez Cerar**, Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (**Barbara Simonič**)

788 **Alja Stvarnik**, Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (**Tanja Repič Slavič**)

791 **Milena Lipovšek**, Stili navezanosti in odnosi v orkestru (**Christian Gostečnik**)

793 **Aleksandra Rožman**, Trpinčenje otrok v družini (**Christian Gostečnik**)

794 **Iva Nežič Glavica**, Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (**Stanko Gerjolj**)

796 **Matej Hedl**, Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (**Janez Juhant**)

799 **Blaž Žabkar**, Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (**Barbara Simonič**)

801 **CELOLETNO KAZALO (2017) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2017)**

807 **SEZNAM RECENZENTOV (2017) / LIST OF CRITICS (2017)**

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

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Jason W. ALVIS

dr., raziskovalec PhD, Assist. Head of Research
Inštitut za filozofijo Institute for Philosophy
Universitätsstraße 7, A – 1010 Dunaj
jason.wesley.alvis@univie.ac.at

Irena AVSENIK NABERGOJ

dr., izr. prof., literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Lidija BAŠIČ JANČAR

doktorska kandidatka, univ. dipl. soc. delavka Doctoral Student, Social Work B.A.
Študijsko-raziskovalni center za družino The Family Study and Research Centre
Studenec pri Krtini 14, SI – 1233 Dob pri Domžalah
info.domzale@srcdljubljana.com

Nadja FURLAN ŠTANTE

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

Stanko GERJOLJ

dr., prof., didaktika in pedagogika religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Matjaž GERŠIČ

dr., regionalna geografija PhD, Regional Geography
Geografski inštitut Antona Melika, Anton Melik Geographical Institute,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Gosposka ulica 13, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.gersic@zrc-sazu.si

Christian GOSTEČNIK

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

Ludger HAGEDORN

dr., filozofija PhD, Philosophy
Inštitut za humanistične vede Institute for Human Sciences (IWM)
Spittelauer Lände 3, A – 1090 Dunaj
hagedorn@iwm.at

Janez JUHANT

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

Drago KLADNIK

dr., znan. svet., regionalna geografija PhD, Research Counsellor, Regional Geography
Geografski inštitut Antona Melika, Anton Melik Geographical Institute,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Gosposka ulica 13, SI – 1000 Ljubljana
drago.kladnik@zrc-sazu.si

Tomaz KLADNIK

dr., izr. prof., vojaška zgodovina PhD, Assoc. Prof., Military History
Slovenska vojska Slovenian Armed Forces
Engelsova cesta 15, SI – 2000 Maribor
tomaz.kladnik@mors.si

Matjaž KLEMENČIČ

dr., prof., novejša in nova zgodovina PhD, Prof., Newer History and Contemporary History
 Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru Faculty of Arts, University of Maribor
 Koroška cesta 160, SI – 2000 Maribor
matjaz.klemencic@um.si

Branko KLUN

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

Bogdan KOLAR

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

Jože KRAŠOVEC

dr., akad. prof., biblični študij Stare zaveze PhD., Acad., Prof., Biblical Studies – Old Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest-arnes.si

Simon MALMENVALL

univ. dipl. rus.; mag. zgod., mladi raziskovalec Russian Studies B.A.; History M.A., Junior Research Fellow
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Mojca MEDVEŠEK

dr., viš. znan. sod., sociologija PhD, Higher Scientific Fellow, Sociology
 Inštitut za narodnostna vprašanja Institute for Ethnic Studies
 Erjavčeva 26, SI – 1000 Ljubljana
mojca.medvesek@inv.si

James MENSCH

dr., prof., filozofija Prof., PhD, Philosophy
 Karlova univerza v Prahi Charles University, Prague
 U Kříže 661/8, CZ – 158 00 Praha 5-Jinonice
james.mensch@gmail.com

Katalin MUNDA HIRNÓK

dr., znan. svet., etnologija PhD, Research Counsellor, Ethnology
 Inštitut za narodnostna vprašanja Institute for Ethnic Studies
 Erjavčeva 26, SI – 1000 Ljubljana
katalin.hirnok@inv.si

Brigita PERŠE

univ. dipl. ekon.; dr., teologija PhD, Theology; Economy B.A.
 Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
 Ciril – Metodov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Robert PETKOVŠEK

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

Tanja REPIČ - SLAVIČ

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

Joeri SCHRIJVERS

dr., raziskovalec, filozofija PhD, Independent Scholar, Philosophy
 Van Rodestraat 26, BE – 3010 Kessel-Lo
schrijversjoeri@gmail.com

Barbara SIMONIČ

dr., izr. prof., zakonska in družinska terapija PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonc1@guest.arnes.si

Michael STAUDIGL

dr., doc., filozofija PhD, Asist. Prof., Philosophy
 Univerza na Dunaju, Oddelek za filozofijo University of Vienna, Department of Philosophy
 Universitätsstraße 7, A – 1010 Dunaj
michael.staudigl@univ.ac.at

Vojko STRAHOVNIK

dr., viš. znan. sod., filozofija PhD, Higher Scientific Fellow, Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Lenart ŠKOF

dr., znan. svet., filozofija PhD, Research Counsellor, Philosophy
 Znanstveno-raziskovalno središče Koper Science and Research Centre of Koper
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper
lenart.skof@zrs.upr.si

Luka TREBEŽNIK

dr., asist. razisk. PhD, Research Assistant
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
luka.trebeznik@teof.uni-lj.si

Rafko VALENČIČ

dr., prof. emer., pastoralna teologija PhD, Prof. Emer, Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest-arnes.si

Alan VINCELETTE

dr., izr. prof., teologija in humanistika PhD, Assoc. Prof., Pre-Theology, Language, and Cultural Studies
 Semenišče sv. Janeza St. John's Seminary
 5012 Seminary Road, Camarillo, ZDA – CA 93012
avincelette@stjohnsem.edu

Janez VODIČAR

dr., prof., didaktika in pedagogika religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Ruud WELTEN

dr., prof., filozofija in fenomenologija PhD, Prof., Philosophy and Phenomenology
 Erazmova univerza v Rotterdamu; Erasmus University Rotterdam;
 Univerza v Tilburgu, Nizozemska Tilburg University, The Netherlands
 PO Box 90153, NL – 5000 LE Tilburg
r.b.j.m.welten@uvt.nl

Uvod

V okviru slovensko-avstrijskega raziskovalnega projekta *Vračanje religioznega v postmoderni misli*¹ je eno izmed težišč raziskovanja pojmovanje transcendence v postmodernem času. Pričujoči tematski blok, ki se naslanja na znanstveni posvet o transcendenci (presežnosti) in samo-transcendenci (sebe-preseganju) oktobra 2016 na Dunaju, kot avtorje prispevkov vključuje tako člane slovensko-avstrijske raziskovalne skupine kakor tudi vabljene zunanje goste. Ob tem velja poudariti, da avtorji pristopajo k tematiki iz različnih filozofskih oziroma teološko-religioloških izhodišč, v čemer se v veliki meri zrcali postmoderna raznolikost in pluralizem pristopov. Z objavo teh člankov v Bogoslovnem vestniku, katerega poslanstvo je sicer zavezano katoliškemu teološkemu okviru, želimo poglobiti poznavanje ne zgolj religiji in teologiji naklonjenih postmodernih miselnih tokov, temveč tudi tistih smeri in iskanj, ki se oddaljujejo od krščanskih pogledov, pa vendar kličejo po dialogu z njimi. Postmoderni čas prinaša ambivalentne signale: po eni strani hoče preseči moderna ločevanja med sekularnim in religioznim, ki so v razsvetljensko-laicistični vnemi največkrat vodila k izločevanju vsega religioznega, po drugi strani pa je postmoderno »vračanje religioznega« pogosto preveč difuzno, skorajda konfuzno za tradicionalno religiozno misel. Toda ne moremo si izbirati časa, v katerem živimo – pristno krščansko držo je namreč vedno odlikovala odprtost do sveta, v katerega je bila poslana. Ker dialog ni možen brez poznavanja stališč sogovornika, bodo pričujoči članki v pomoč pri soočanju s kompleksno in raznoliko postmoderno mislijo.

Prvi članek je izpod peresa kanadskega filozofa Jamesa Menscha, ki nasprotuje ostri ločitvi med pojmom transcendence in imanence ter v svoji nazorni analizi pokaže njuno neobhodno prepletenost (*intertwining*). Ta koncept, ki ga je v fenomenologijo vpeljal Merleau-Ponty, je v teološkem kontekstu zelo nazorno izražen v sloviti biblični napovedi: »Tisti dan boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas.« (Jn 14,20) Človek je najprej telo, utelešenost, to stanje pa tudi nenehno presega s svojo usmerjenostjo v svet. Mensch prične z izkustvom transcendence, ki je zapisana v našo telesnost, kajti telo je vedno v odnosu do drugosti. Transcendence torej ni zunaj konkretnega sveta, temveč je vpisana vanj. To pa

¹ Bilateralni projekt s slovenske strani financira 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 je eden od vmesnih rezultatov skupnega projekta in dolguje zahvalo za finančno podporo tako ARRS kot FWF.

izraža tudi krščansko sporočilo utelešenega Boga, ki lahko predstavlja najodličnejši primer te prepletenosti. Toda kje človek na najodličnejši način presega samega sebe? Joeri Schrijvers verjame, da se to dogaja pri fenomenu ljubezni in v svojem članku predstavi po krivici spregledano misel Ludwiga Binswangerja. Ta s svojo fenomenologijo ljubezni prinaša prepotrebno dopolnilo ali celo protiutež Heideggerjevi misli, ki je preveč zaprta za drugega človeka in za vsakršno drugost (kot presežnost) ter na prvo mesto postavlja (individualno) skrb kot izraz samotno herojskega značaja našega bivanja.

K preporodu filozofskega interesa za religijo v sodobnem času so veliko pripomogli misleci, ki jih lahko uvrščamo v širši okvir fenomenologije. Toda osredotočenost fenomenološke metode na danost fenomenov za zavest se lahko zdi prepreka za odkrivanje transcendence, ki naj bi presegala subjekt in njegovo zavest. Branko Klun pri štirih velikih fenomenologih (Husserl, Heidegger, Levinas, Marion) odkriva elemente, pri katerih subjekt odkriva transcendenco znotraj sebe samega. Toda ta presežnost ni nedvoumna, saj lahko doživi tako ateistično kot teistično razlago. Fenomenološki pristop predstavlja osnovo tudi za Michaela Staudigla, ki si v svojem članku zastavi ambiciozni cilj prenove fenomenologije religije. Staudigl izhaja iz strukture predhodnega klica (izkustvo transcendence) in človekovega odgovora nanj. Ta odgovor – in v tem je izvirnost avtorjevega pristopa – se vrši skozi prakse človekovega samo-preseganja, ki vključujejo tako telesno kot intersubjektivno razsežnost (skupno »ustvarjanje« transcendence). Prav ti dve razsežnosti sta pri razlagi religioznega fenomena pogosto zapostavljeni.

Transcendenca, ki se človeku razodene – kar tvori osnovo za religijo –, s seboj prinaša element vdora ali pretresa, ker prekine običajnost izkustva. Ruud Welten govori o tem pretresu kot o travmi ter poskuša povezati dva avtorja, ki sicer na prvi pogled nimata veliko skupnega: Levinasa in Lacana. Razodetje na Sinaju lahko pojmujeemo kot eksemplarično travmatičen dogodek, saj ni nekaj, kar bi lahko doželi in pojasnili na spoznavni ravni, saj se izogiba vpisu v simbolni red: razodetje je »nemogoči« stik z Realnim. Do podobnega sklepa po drugi poti prispe tudi Jason W. Alvis, ki se na koncept transcendence ozre z vidika negativnosti. S tem se distancira od tradicionalnih pojmovanj, ki transcendenco mestoma preveč poenostavljeno pojmujejo kot zgolj pozitivno, neproblematično ali celo povsem umljivo, toda s tem jo v resnici zgrešijo in odpravljajo.

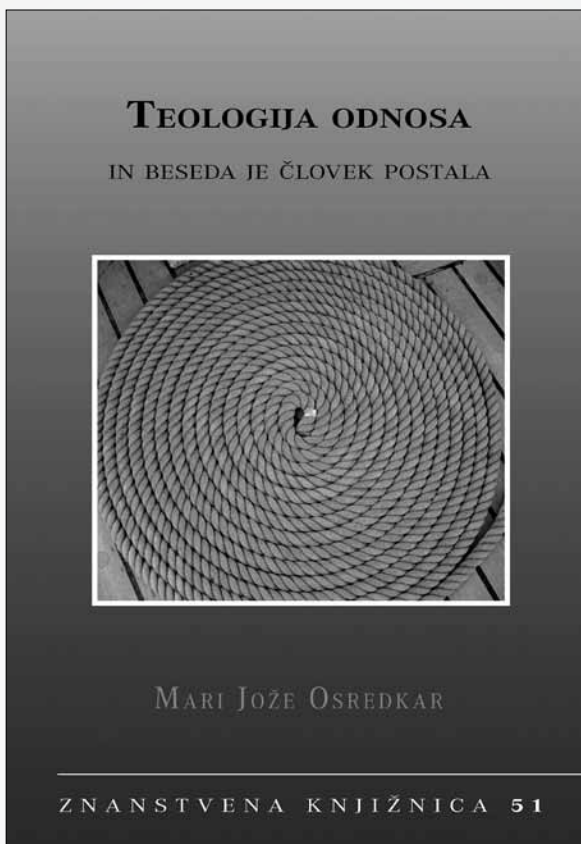
Transcendenca se v klasičnem kontekstu povezuje z zunanostjo in njeno nasprotje, imanenca, z notranostjo. V tem oziru Luka Trebežnik odpira kompleksno vprašanje meja in razmejitev med zunaj in znotraj pri Jacquesu Derridaju. Meje, z njimi pa seveda tudi tisto, kar začrtajo in definirajo (neko identiteto), niso nekaj fiksnega, nespremenljivega, večnega. Od tod sledi, da je vsakršno začrtanje (kot definicija ali koncept) vedno že izpostavljeno svoji drugosti, ki onemogoča kakršnikoli ustalitev. Tovrstno stališče poudari, da je transcendenca v svoji tujosti in absolutni presežnosti vedno odvisna od interpretacij, ob njej pa so naše hermenevitične zmožnosti prignane do skrajnosti. Postmoderna filozofija religije zato v veliki meri zahteva inovativnost interpretiranja in drugačen pristop k tekstem. Ravno to stori Janez Vodičar, ki preko predstavitve misli Paula Ricoeurja oriše kon-

cept žive metafore kot nove možnosti za pristopanje k tradicionalnim skupnostim smisla, v prvi vrsti religijam.

Pojma transcendence in samo-transcendence morda predstavljata najosnovnejši skupni imenovalce vseh svetovnih verstev. O tem razmišlja Lenart Škof, ki v svojem prispevku oriše samopresegajočo razsežnost v jedru tako zahodnih kot vzhodnih verskih izročil, v ospredje pa postavlja pogostoma spregledan osnovni gradnik vseh duhovnih zgradb – dih kot prvobitno sebe-občutje (avto-afekcijo) ter z njim povezan princip ženskosti. Prav poudarek na ženski perspektivi, ki postaja vse bolj nepogrešljiv vidik sodobne teološke in religiološke refleksije, vodi Nadjo Furlan Štante, ko ekofeministično teorijo predstavlja kot pomembnega sogovornika pri vprašanju odnosa med religiozno transcendenco in imanenco. Božja transcendenca sicer vsekakor presega človekovo spolno zaznamovanost, vendar je religiozna tradicija svoj interpretativni okvir samoumevno povezala z elementi moškosti in prezrla ženske oziroma materinske elemente.

Tematski sklop zaključujeta prispevka Ludgerja Hagedorna in Roberta Petkovška. Prvi se posveča družbeni razsežnosti odnosa do transcendence in religije v današnjem postsekularnem času. V ospredju je misel poljskega filozofa Leszeka Kołakowskega, ki se je po obdobju svoje kritike marksizma obrnil k tematiki religije in pronicljivo analiziral razsvetljsko misel v njenih protireligioznih tendencah. Pri tem je odkrival paradokсно dejstvo, da racionalizem zahodnega sveta ne more brez verskih elementov, s čimer se »vračanje religioznega«, kakor ga zaznavamo v sedanjosti, razodeva ne le kot zgodovinsko kontingentni dogodek, temveč kot izziv transcendence, ki ne more biti nikoli utišan. Robert Petkovšek pa prikaže misel Jana Assmanna, egiptologa, ki evropsko kulturno izročilo preučuje z vidika njegovih korenin v svetopisemskem monoteizmu. Peteroknižje (heb. *Tora*) je odločilno vplivalo na zahodno kulturno izročilo s tem, da je v sredo svojih vprašanj o Bogu postavilo vprašanje resnice in s tem religijo odprlo razumu. Zgodovina zahodnega izročila je bila zato v svojem jedru zgodovina interakcije med vero in razumom. V tej interakciji z razumom je vera vedno bolj odkrivala, da njeno bistvo ni v orto-*doksiji*, ampak v orto-*praksiji*. Bistvo vere niso nauki, ampak dejanja, ki človeka delajo »ljubega ljudem in Bogu«. V teh dejanjih se uresničuje transcendence, v katero vrata odpira svetopisemski monoteizem.

Branko Klun in Luka Trebežnik
urednika tematskega bloka



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 477–487
 UDK: 111.8:27-14
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

James Mensch

Transcendence and Intertwining

Abstract: In this article, we address the paradox that Hume first raised regarding the transcendence of God: If we admit that God infinitely transcends our understanding, then, as Hume writes, »we abandon all religion and retain no conception of the great object of our adoration.« Yet, if we understand God in human terms, we slip very easily into what can become an absurd anthropomorphism. Hume's argument works by radically opposing transcendence and immanence. It makes God totally other. Against this, we argue that transcendence is inherent in the world. Its immanence, however, does not mean the absorption of what is transcendent. Rather, it signifies the intertwining of categories that are mutually transcendent. It is such intertwining, we argue, that explains the Incarnation – i.e., the fact that Jesus is both man and God. It shows how he can assert that »I am in the Father and the Father is in me.«

Key words: Hume, Merleau-Ponty, transcendence, intertwining, incarnation, perception, consciousness

Povzetek: Transcendencija in prepletenost

V članku se ukvarjamo s paradoksom, ki ga je prvi obravnaval Hume v povezavi s transcendenco Boga. Če priznavamo, da Bog neskončno presega naše razumevanje, potem po Humeovih besedah »zapustimo vsakršno religijo in nam ne ostane nikakršno pojmovanje velikega predmeta našega čaščenja«. Če po drugi strani Boga razumemo s človeškimi pojmi, lahko zdrsnemo v stanje nesmiselnega antropomorfizma. Humeovo sklepanje je osnovano na radikalnem nasprotju med transcendenco in imanenco. V nasprotju s Humeom zagovarjamo, da je transcendencija inherentna svetlu. Toda njena imanenca ne pomeni, da se je transcendentno povsem absorbiralo, temveč gre za prepletanje kategorij, ki sta vzajemno transcendentni. Pokazati želimo, da šele takšna prepletenost razloži učlovečenje, to je dejstvo, da je Jezus hkrati človek in Bog, in omogoča trditev, da »sem jaz v Očetu in Oče v meni«.

Ključne besede: Hume, Merleau-Ponty, transcendencija, prepletenost, učlovečenje, zaznava, zavest

1. Introduction

The most basic sense of transcendence is that of »surpassing« or »going beyond«. It comes from the Latin, *transcendere*, which combines the senses of »beyond« (*trans*) and *scandere*, »to climb«. The sense here is that of »surmounting« or »overstepping«. As such, it involves both limits and their surpassing. This rather modest definition has been appropriated by theology and its conception of a transcendent God. The world, it has been argued, cannot be explained in its own terms. Recourse must be had to a transcendent principle, both moral and ontological.

While pantheism asserts the immanence of this principle, the religions that accept the account of Genesis believe in a God who created the world out of nothing and, who, thus, existed before creation. Accordingly, they distinguish themselves from pantheism by asserting the transcendence of the divinity. Having existed prior to the world, God, they claim, cannot be accounted for in its terms.

David Hume in his *Dialogues* has pointed to the downside of this view. If we cannot say what God is, i.e., what the object of our belief is, then can we say that we believe in anything at all? He has his protagonist, Philo, ask how those »who maintain the absolute incomprehensibility of the Deity, differ from Sceptics or Atheists, who [also] assert that the first cause of all is unknown and unintelligible?« (1966, 32). We are, here, according to Hume, caught in a dilemma. On the one hand, »if we abandon all human analogy /... /, we abandon all religion and retain no conception of the great object of our adoration« (71).

On the other, if we embrace such analogy, we slip very easily into an absurd anthropomorphism (40-42). We assert that God has a gender, gets angry, has to be reminded of his promises, and so on.

Hume's argument works by radically opposing transcendence and immanence. Transcendence, in his argument, makes the transcendent, what Derrida calls, the *tout autre* – the totally other. Immanence, however, signifies the absorption of the divine into the human context.

In order to counter this view, we are going to argue that transcendence, as such, is part and parcel of our experience of the world. It is an ontological feature of our being-alive. As such, the transcendence that characterizes the divine does not point to what is beyond the world, but rather to what is immanent. Immanence, however, does not mean absorption. It signifies, rather, the intertwining of incompatible categories, categories that are mutually transcendent.

2. Transcendence and metabolism

Transcendence is built into living beings by virtue of the metabolic process that distinguishes them from inorganic entities. Organisms live by exchanging materials with their environment. In contrast to the inorganic, an organism's material state can never be the same. Were it the same, were its metabolism to cease al-

together, it would become inorganic, it would die. Since it is organic, it needs the influx of new material. It must reach out beyond itself to the material world that surrounds it. There is, here, both a limit – for example, the cell membrane – and that which surpasses it: the reaching out to the external world that the organism lives from. This transcendence is not just spatial, it is also temporal. It involves the futurity that surpasses the present. This can be put in terms of the need the organism constantly has for new material. As Hans Jonas describes this:

»This necessity (for exchange) we call ›need‹, which has a place only where existence is unassured and [is] its own continual task.«

Such need, he adds, expresses the organism's relation to the future. Thus, a living entity has a future insofar as its being is a result of its doing. As such doing, it stretches beyond the now of its organic state to what comes next. Here, its »will be« – the intake of new material – determines the »is« as represented by its present activity. Insofar as it exists by directing itself beyond its present condition, it is ahead of itself: it has a future. (1996, 86–89)

Several points follow from this analysis. The first is that futurity is built into organic life. Such life is always »ahead of itself« and, thus, is temporally self-transcendent. Unlike an inorganic being, which exists completely in the now, a living being is stretched out in time. To grasp it as alive – as engaging in metabolism – we must go beyond its present state.

The second point is that a living being has a teleological structure, one that involves a future-directed self-affirmation. Its motion, as corresponding to this, is also self-directed. Thus, the underlying goal of such movement is not just the material that it needs to take in; it is the continued existence of the organism itself as engaging in this movement. This is what is meant by saying that its being depends on its doing.

A third point concerns the relation between metabolism and intertwining. By »intertwining« we mean the double relation of being in – the relation in which we have to say, with Merleau-Ponty, »I am in the world and the world is in me« (1968, 8).

Every living being can make this assertion. As embodied, it exists in the world. It has its environment. Engaging in metabolism, it selectively internalizes this environment. The world it is in becomes through metabolism its physical, spatial-temporal structure.

To see how extensive this internalization is, we can turn to Darwin's description of the »the web of complex relations« binding different species together. This web, he writes, is such

»that the structure of every organic being is related, in the most essential and yet often hidden manner, to that of all the other organic beings with which it comes into competition for food or residence or from which it has to escape or on which it preys« (1967, 62).

According to Darwin, the individual features that make up a living being's structure, from the shape of its legs to the type of eyes it has, are actually a set of indices. Each points to the specific features of the environment in which it functions, and which, for the purposes of survival, its evolutionary history has internalized as part of its structure. (62) This holds, not just for its sense organs and mental apparatus, but also for the world it brings to presence through these.

3. Transcendence and consciousness

The term most used for this bringing into presence is »consciousness«. Although we cannot ascribe self-awareness to all sentient beings, to the point that they are aware of the external world, such awareness involves the intentionality that characterizes consciousness. Consciousness, as Husserl emphasized, is consciousness of the world. The relation indicated by the word »of« involves transcendence since the world is other than consciousness. Thus, the three-dimensional object we perceive cannot be reduced to our perceptions of it. The series of such perceptions is necessarily finite, but the object distinguishes itself in constantly affording us more perceptions.

Transcendence, in other words, is built into the perceptual series through which the object shows itself since the series offers us no final view, no perspective that somehow could internally distinguish itself as the last possible view. The object's transcendence, however, does not prevent us from internalizing it by bringing it to presence. The same holds for all the objects composing our world. We internalize that which transcends us – this being the very world that we are in as embodied perceivers.

Once again we have the relation of intertwining and transcendence. In the examples we have given, the two are naturally paired. The world of predator and prey that the organism internalizes through its bodily structures surpasses the organism. The same holds for the world that we internalize through perception. Internalization is not identification with what transcends one. It signifies here the relation of being in that which we internalize and disclose. Now, the surpassing that characterizes the relation of intertwining is actually mutual. Thus, the perceiving surpasses the perceived. It is not, as we shall see, to be derived from it. The same holds in reverse order.

This mutual transcendence also characterizes the relation of the living to the non-living. Neither offers a sufficient explanation for the other. One reason for this is their distinct temporalities. Thus, living beings have a future. Their temporality is teleological. To assert that their being is the result of their doing is not just to assert that their actions are self-directed. It is also to take their being as a goal, that is, as something future. This signifies that they are, ontologically, ahead of themselves. We cannot pin them down to the present, since their present existence is dependent on a doing that directs itself to a future state.

This future state is an animating goal; but, as future, it does not yet exist. The most we can say is that it exists in the process of continuous realization and yet is, itself, always future, always outstanding. The case is quite different with non-living entities. The laws of physics that describe their relations are incapable of capturing the teleologically, self-directed nature of life. This follows, not just because the entities that they deal with are all present and actual. It is also because the laws of physics are temporally reversible. Since they hold, whether we run the time process forward or backward, the directedness of living time is inexplicable in their terms.

In saying this, we do not mean that we cannot give a physical, chemical account of metabolism. The living organism is, as embodied, part of the world. Its metabolic processes obey the world's causality. Such causality, however, is incapable of accounting for the goal-directed nature of such processes. To explicate this nature, we can turn to our pragmatic activities – i.e., those involving our projects. Suppose, for example, we wish to make a bookcase. Engaging in this project, we employ physical laws. We depend upon the laws of force and momentum, for example, when, gripping a hammer, we drive a nail into a board. Such laws of physical causality, however, do not suffice to describe our activity. They do not grasp its goal directed causality, which is that of the future determining the past to determine the present. Here, the goal determines the past by allowing us to take it as material for our projects.

Through this, it determines our present activity of employing this material to realize our goal. Thus, our present activity of building a bookcase makes use of the materials we have *already* gathered together with an eye to this goal. Now, the two different causalities – material-causal and teleological – cannot be reduced to each other. Yet, they are intertwined. Thus, when we start a project, our goal does not yet exist as something within the world. It exists only within us, that is, in the purpose we have in mind. The world that includes this purpose is within us. To realize what we have in mind, however, we must employ the causality that includes us in the world. The level of description that grasps our activity is, then, that which speaks of the intertwining of self and world.

The same point can be made about our perceptual life. It can be described in material causal terms as well as teleologically. Thus, we can speak of the physical and chemical processes of our senses and our brains. We can also describe the material processes that allow us to focus our eyes and physically approach an object to get a better look. But this is not sufficient. As embodying an interpretative intention, perception is an inherently teleological process. This intention expresses what we intend to see and guides our interpretation of what we actually do see. We can see it at work whenever we regard optical illusions – drawings cleverly designed to support different interpretations.

Take, for example, the illusion that seems to show us either a young girl or an old woman. As we shift between the two, what changes is not the data of the page but our interpretation of what they present. The shift of interpretations is a shift in what we intend to see. This determines our actual perception.

To take another example, suppose we see what seems to be a cat hiding under a bush. Moving closer, its features seem to become more clearly defined. One part appears to be its head, another its body, still another its tail. Based upon what we see, we anticipate that further features will be revealed as we approach: this shadow will be seen as part of the cat's ear; another will be its eye, and so forth. As in the case of the optical illusion, what we intend to see determines how we regard what we have seen. It makes us take it as material for our »project« of seeing a specific object. As such, it determines our present act of seeing with its horizon of anticipations. Given that what we intend to see as we move to get a better look is not yet fully there, it stands as a goal of the perceptual process. As such, it is something to be realized, that is, something future. What we have seen and retain is something past, while the present act of seeing is, of course, now. Once again, then, we have a teleological pattern of the future determining the past and, thereby, determining the present. This pattern is distinct from that of material causality, which, despite the temporal reversibility of the laws of physics, is generally taken to be that of the past determining the present, which determines the future. An adequate description of the perceptual process must embrace both patterns without reducing one to the other.

The description, then, must be that of their intertwining. We have to say that insofar as the world is perceptually present in us, teleological temporality and causality must obtain. But insofar as we are embodied perceivers within the world, physical causality and temporality must also hold. The double relation of being in also characterizes these different accounts. Each transcends the other; and yet, in actual perception, each is implicit in the other.

4. The transcendence of intersubjective relations

Transcendence also characterizes our relations to other persons. As Sartre has remarked, to truly grasp the Other, I would have to grasp him »as he obtains knowledge of himself«. My goal would be to grasp how the world appears to him, that is, to apprehend what he sees, feels and thinks. As part of this, it would include his memories and the anticipations that are based on his past experiences. As is obvious, were this intention fulfilled, our two consciousnesses would merge. A consciousness that was fully present would not be other, but would rather be part of my own. In Sartre's words, it »would in fact suppose the internal identification of myself and the Other«. (1968, 317)

This means that the very success of my intention in finding a corresponding fulfillment would rob it of its intended object, which is, after all, not myself but rather someone else. Given this, I cannot say that such self-presence is the object of my intention. Rather, the Other that I intend is someone who escapes the intentions directed to his self-presence. The Other is the person whose consciousness I can never bring into presence. This does not mean that, as Sartre has argued, to intend the Other as other is to intend »a full intuition of an absence«. (318)

Were the Other truly absent, he could neither be intended nor known. The result would be a complete solipsism. Once again, transcendence signifies a limit and its surpassing. The limit is the evidence I do have for the Other as a self-conscious individual. The surpassing manifests itself in my sense that the Other in his self-presence exceeds such evidence.

The evidence I have for the Other as a self-conscious individual like myself comes from the Other's behavior and speech. Generally speaking, the Other behaves as I would in a similar situation. I thus ascribe to him a set of conscious intentions similar to my own. Thus, seeing his morning activities in the kitchen making coffee, boiling an egg, and so on, I take him as making his breakfast. I transfer to him the intentions that guide me when I engage in similar activities. This works well enough in everyday life, but were it to be totally successful, the Other would be entirely predictable. He would not be other, but simply myself as differently embodied. To grasp him as other, this limit must be surpassed.

The evidence that confirms him as a subject like myself, i.e., as having the same interpretative intentions and understanding of his world as I do, cannot be complete. The same point holds for the evidence we gain by talking with the Other. A conversation with someone who mirrored our every thought, who agreed with every interpretation of the world that we ventured, would not just be extremely boring. It would raise the question of whether we were talking to a person or to a machine designed to mimic our speech.

A genuine Other behaves as we do, but not entirely. There is an element of unpredictability, of the surprising in what he says and does. Concretely, this means that to intend a person is to expect that not all of our expectations will be confirmed. The intuitive confirmation of our intention must, then, be provided by an evidence that goes beyond the interpretation that is embodied in our own intentions. The excess consists of the Other's interpretation of the situation we share. This is always somewhat different from our own. Guided by it, the Other always behaves differently than we would. There is a margin of difference between us based on the difference of our apprehensions.

Thus, insofar as I intend the Other as like me but different than me, I must at a certain point suspend my interpretation till the Other gives the lead. His exceeding me is his interpretation, the very interpretation that, in motivating his behavior, meets mine and calls on me to respond. Thus, my intending the Other as other involves a responding to him and his interpretation of our common situation.

Levinas describes such exceeding in terms of the temporal diachrony of the Other. This diachrony exists within the teleological temporality that characterizes our conscious life. At its basis is the fact that, since we do not share the same past, the expectations that grow out of this, i.e., the future that we project, must also differ.

My encounter with the Other is, thus, Levinas writes, »without the future being given in the to-come [*ad-venir*], where the grasp of an anticipation – or a pro-tention – would come to obscure the dia-chrony of time« (1994a, 112–113).

What I confront, then, is the alterity of the Other as a temporal field. This alterity introduces a novel sense of the future. It is not the future that I project from my experience of the past. It is the future that »is not grasped«, the future that contains the »surprising«. (1994b, 76) Facing the Other, then, I face a future that is not my own, one that grows out of a different perspective. Enacted, the anticipations that give content to this future introduce the new, the surprising into our common world.

The same points hold with regard to our conversation. There is, here, as Levinas remarks, a constant surplus of »the saying« over »the said«. Each time I attempt to grasp what the Other says from my perspective the Other adds something new or corrects me from his perspective. As Levinas describes this correction,

»his speech consists in ›coming to the assistance‹ of his word – in being present. This present is not made of instants mysteriously immobilized in duration, but of an incessant recapture of instants that flow by – his by a presence that comes to their assistance, that answers for them.« (1969, 69)

Thus, the Other replies to my interpretation of what he said by amending it with a new saying. In this correction, the Other redoes the past. Doing so, it is as if »the presence of him who speaks inverted the inevitable movement that bears the spoken word [the said] to the past state«. This means, Levinas adds, that the »present« of the speaking Other »is produced in this struggle against the past«. (69)

The temporality of conversation thus contains both the new (the unforeseen saying as grounded in the Other's interpretation) and a reworking of the past – i.e., of the said. In response to my comments, he can say »this was not what I had in mind« and explain what he said. His explanation is part of the surplus of the saying over the said. This surplus is inevitable given the diachrony that characterizes our temporalities.

Once again the response to this transcendence is neither identification nor absorption, but rather intertwining. Thus, on the one hand, we can say that we are in society. As social political animals, we are always found with Others. Not only do we require an extended period of care until we reach maturity, even as adults we require their activities to fulfill our basic needs for food and shelter. On the other hand, such Others are brought to presence by our internalizing them. Given that the Other that we encounter transcends us, this internalization cannot be absorption. The result is rather the internalization of an alternate perspective, one that can call our own into question.

This calling into question is a call for us to stand outside of ourselves, to confront ourselves, to ask ourselves, for example, »what are you doing«. In saying such, who speaks, who listens? There is here a split in our identity, one that allows us to be a »for-itself«, i.e., be an object for ourselves. Levinas expresses this in terms of the temporal diachrony of the Other. Internalizing the Other, a person experiences »a relationship in which diachrony is like the in of the other-in-the-same – without the Other ever entering into the Same« (2000, 19).

The result of such relations is »an awakening of the for-itself [éveil du pour-soi] /... / by the inabsorbable alterity of the other« (22). Awakening me, the Other »confers on me an identity«. He does so, Levinas writes, by »placing my I in question« (110). This is a »questioning where the conscious subject liberates himself from himself, where he is split by /... / transcendence« (110).

It is this transcendence that allows the subject to confront himself and, thus, be a for-itself. Here, his disclosure as a for-itself is through the Other. If the Other is, in fact, a subject like myself, the same must hold in reverse order. With this, we have a level of self-transcendence and self-disclosure that is built upon, and yet surpasses, that given by consciousness' being intentionally directed to the world. The mutual intertwining and disclosure of self and world is supplemented by the intertwining and disclosure brought about by its relation to the Other.

5. The transcendence of the Divine

We mentioned at the beginning of this paper that the religions that accept the account of Genesis believe in a God that transcends the world. The God that creates the world out of nothing cannot be bound by the world it creates. This means that we cannot impose on God's action the relations that we find in the world. Thus, in the world, nothing exists without a cause, which means that for every event that occurs, one will always find a prior event that brought it about. But there is nothing prior to God's causation of the world.

As the first cause, God cannot be in the before and after of worldly time. Thus, God escapes our conception of causality, which presupposes this temporal before and after. The same argument can be made with regard to each of our attempts to interpret God's creative actions in terms of the relations we find in the world. Yet, the same account of Genesis asserts three times that humans were created in God's image and likeness. This implies that God is in the world in terms of that which makes us his image and we, by virtue of the same aspect are in God. Christianity distinguishes itself in making this explicit. Thus, St. Anselm, in describing the Incarnation, writes:

»The whole universe was created by God, and God was born of Mary. God created all things, and Mary gave birth to God. The God who made all things gives himself form through Mary, and thus he made his own creation.« (1862, 956)

Given that Mary gave birth to God, we have to say that God is in Mary. Mary, however, was created by God. She is in God's creation. God's being in Mary in the person of Jesus is thus his being in the world he creates, the very world that is within God as his creative conception. Anselm's description recalls the account that we find in the Gospel of John. To Philip's demand, »Show us the Father«, Jesus answers »Anyone who has seen me has seen the Father«. The claim is that

God is present in the world as Jesus himself.

We find the assertion of the intertwining when Jesus challenges Philip,

»How can you say ›show us the Father‹? Do you not believe that I am in the Father and the Father is in me?« (John 14:8-10)

This claim, which appears here as a question, is later repeated as a definite assertion (14:11). John extends it to ourselves when he has Jesus assert

»I am in my Father, and you in me and I in you« (John 14:20).¹

Once again we have the relation of intertwining and transcendence. The assertion that humans have a relation to God, if it is not to lead to the reduction of one side to the other, has to be expressed in terms of the intertwining. The alternatives are the modern reduction of God to us, i.e., to our fantasies or projections, or the rationalistic reduction of humans and all other realities to God. In the latter case, we assert with Spinoza,

»individual things are nothing but modifications of the attributes of God, or modes by which the attributes of God are expressed in a fixed and definite manner« (1951, 66).²

If we find these alternatives unacceptable, then the intertwining offers a possible way out. Its premise is that there is a radical alterity in the very nature of being – that being itself is composed of categories that cannot be combined. This premise rejects what Levinas calls »the ancient privilege of unity, which is affirmed from Parmenides to Spinoza and Hegel« (1969, 102).

The story of creation, at least in Levinas's account, also rejects this privilege. As Levinas expresses this:

»The great force of the idea of creation such as it was contributed by monotheism is that /... / the separated and created being is thereby not simply issued forth from the father, but is absolutely other than him.« (63)

There is, here, an alterity in the heart of being: the being of the creature is distinct from that of creator. It is the contention of this paper that this alterity also marks creation. From a religious perspective, transcendence and intertwining indicate the alterity that allows what Levinas calls the »paradox of creation /... /, the paradox of an Infinity admitting a being outside of itself which it does not encompass« (104).

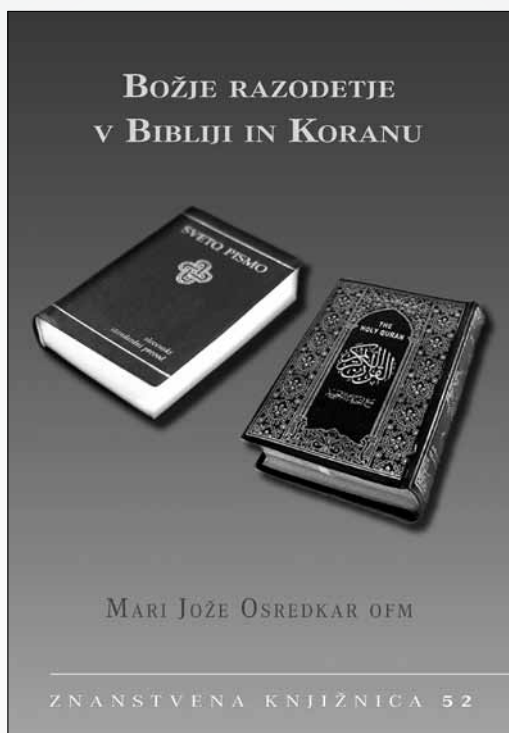
From a non-religious perspective, it points to the fact that they are world-forms. Transcendence and intertwining follow from the nature of being. They allow it to relate to itself while differing from itself.

¹ These translations from John's Gospel are taken from *The Revised English Bible with the Apocrypha* (1989).

² Leibniz comes up with a comparable position in the *Monadology* when he asserts that each monad is simply a perspective on the universe taken by God.

References

- Anselm of Canterbury.** 1862. Ad sanctum virginem Mariam (Oratio 52). In: *Sancti Anselmi opera omnia*. Patrologiae cursus completus: series Latina 158, 955–956. Paris: Typis J.-P. Migne.
- Darwin, Charles.** 1967. *The Origin of the Species and the Descent of Man*. New York: Modern Library, Random House.
- Hume, David.** 1966. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Publishing.
- Jonas, Hans.** 1996. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 2000. *God, Death, and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- . 1994a. Diachrony and Representation. In: *Time and the Other, and Additional Essays*, 97–120. Ed., trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1994b. Time and the Other. In: *Time and the Other, and Additional Essays*, 29–94. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1969. *Totality and Infinity*. Trans. Alfonso Lignis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1968. *The Visible and the Invisible*. Trans. Alfonso Lignis. Evanston: Northwestern University Press.
- Sartre, Jean-Paul.** 1968. *Being and Nothingness*. Trans. Hazel Barnes. New York: Washington Square Press.
- Spinoza, Baruch.** 1951. The Ethics, Prop. XXV, Corollary. In: *Works of Spinoza*. Vol. 2, 66. Ed. Stuart Hampshire. Trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications.
- The Bible.** 1989. *The Revised English Bible with the Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press.



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 (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 489—501

UDK: 111.8:165.62

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Joeri Schrijvers

Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love

Abstract: Ludwig Binswanger's phenomenological masterpiece, the *Grundformen des menschlichen Daseins* (1942), has long been neglected in the contemporary debates specifically on transcendence and self-transcendence and in contemporary philosophy of religion in general. This article therefore seeks to introduce Binswanger's concept of love as the most basic and even fundamental form of Dasein into current debates on transcendence. It is for this reason that we will compare, at the end of this text, Binswanger's work to that of Levinas and that of Derrida and Caputo.

Key words: Ludwig Binswanger, phenomenology, love, Dasein, otherness

Povzetek: **Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni**

Fenomenološka mojstrovina Ludwiga Binswangerja *Grundformen des menschlichen Daseins* (1942) je bila dolga leta zanemarjena v sodobnih razpravah, še zlasti tistih o transcendeni in samo-transcendeni ter v sodobni filozofiji religije na splošno. Ta članek zato v sodobne razmisleke o transcendeni uvaja Binswangerjev koncept ljubezni kot najosnovnejšo in najtemeljnejšo obliko tubiti (Dasein). Temu v sklepnem delu besedila služi primerjava Binswangerjevega dela z deli Levinasa, Derrida in Caputa.

Ključne besede: Ludwig Binswanger, fenomenologija, ljubezen, tubit, drugost

1. Introduction

Binswanger (1881–1966) was primarily a psychiatrist, who worked in the sanatorium Belle vue in Switzerland. This place was one of the most exciting meeting-points for people who then spearheaded intellectual and artistic life. Freud visited the place very often and Heidegger, too, was familiar with the place and visited the sanatorium at least once. During the early forties of the previous century the psychiatrist Binswanger digressed, so to say, into phenomenological philosophy. At that time, he had already built a name for himself as a preeminent psychologist and psychiatrist, notably with the books *Traum und Existenz* (1930), which triggered the thought of Michel Foucault, and *Über Ideenflucht* (1933).

Already in these works, his fascination with the phenomenology of Edmund Husserl is obvious, but the publication of Heidegger's *Sein und Zeit* (1927) proved to be, for him as for many others, a landmark text which inspired him to write his phenomenology of love. This led him to eventually condense his phenomenology into the *Grundformen*, published in 1942.

However, this digression into phenomenology would not prove to be successful, at least in the eyes of contemporary phenomenologists. Very quickly, the *Grundformen* came under the attention of Heidegger who dismissed it as a »misunderstanding« of *Sein und Zeit*, stating that Binswanger confuses ontic and existential matters with matters of ontological and existential importance (2001, 115; 190–192). For Heidegger, just as the biologist or the theologian were woefully unequipped to pose the question of the meaning of being, one could likewise expect the same from a mere psychiatrist to entertain this question. Importantly, Heidegger's dismissal of the *Grundformen* caused Binswanger to abandon his straying into philosophy and return to questions of psychology.

His *Melancholie und Manie* (1960), for instance, seems to have had a considerable impact within psychology and, what is now called »Daseinsanalyse«, could not be conceived without Binswanger's work. It is, through Binswanger's turn to psychology, we believe, that Binswanger's impact on the philosophical debate has been scarce, although reception of his work has begun in France and in Italy.

Yet these works mostly focus on Binswanger's work in psychiatry and leave the philosophical importance of the *Grundformen* undiscussed. (Gros 2009; Coulomb 2009; Cabestan and Dastur 2011; Basso 2011; 2017) Despite Binswanger's dismissal of his own philosophical work, this does not mean that others did not take notice of it. For example, in Italy, very soon after the publication of the *Grundformen*, Danilo Cagnello published a summary and interpretation of the book already in 1947. It has been translated into French just last year (2016). Cagnello too, however, argued that Binswanger's *Grundformen* revealed only the ontic importance of love and therefore seems to have agreed with Heidegger's later judgment.

Yet the question of love has not thereby been settled and one can argue that the question is still legitimate today: where does the phenomenon of love figure in *Sein und Zeit*? The question actually predates Binswanger, especially in Karl Löwith's *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) which Binswanger cites, and it of course carries on after Binswanger and Löwith through the work of Hannah Arendt. Although Heidegger was aware of the phenomenon of love, he diminishes its importance: there's just one mention of the phenomenon in a footnote of *Sein und Zeit* on Augustine, where the latter states that to know God one must love God.

It thus remains all the more remarkable that it is primarily the negative mood of anxiety and the question of finitude which regulate Heidegger's magnum opus. One can therefore, legitimately i.e. philosophically, wonder whether or not the phenomenon of love shows a different ontology than the one Heidegger has conveyed to us. It is our contention in this article that this indeed was Binswanger's

aim and that, in fact, he has, on this score, delivered: the phenomenon of love, ultimately, shows the facticity of the »all with all«, the basic phenomenon of togetherness, rather than the »all against all« which transpires through Heidegger's analysis of anxiety and the »Jemeinigkeit« of one's death.

Binswanger conceded much to Heidegger. In the 1962 preface to the *Grundformen*, he was careful to distinguish between his own phenomenological anthropology and Heidegger's ontological quest for the meaning of being by labeling his own work famously as a »productive misunderstanding« of Heidegger's *Sein und Zeit*. (1993, 5)¹ Yet there is an ambivalence, it seems, in Binswanger's admission. Certainly, he agrees that his own phenomenology is an anthropology and certainly it remains, as Heidegger argues, on an ontic and existential level.

These admissions tilt toward Cargnello's reading of Binswanger, stating that

»Binswanger has always been, before all else, a psychiatrist. It is correct, we believe, to say that, when dictating his phenomenological anthropological lesson, he always had forms of alienation in mind, even when he does not speak of them explicitly or only through some allusions in this work [the *Grundformen*].« (2016, 41)

We will not deny the fact that Binswanger's phenomenology has an anthropological and psychiatric aim, but the very fact that this aim is not made explicit, or only seldom alluded to, seems to imply that the *Grundformen* served another goal. For this, one needs to return to the preface of 1962, to which Cargnello probably did not have access.

There, Binswanger says that

»the core of my divergence with Heidegger does not so much lie in the fact that I understand fundamental ontology anthropologically but rather, conversely, in this that *I seek to understand love /... / ontologically*. And [in this respect] too, the phrase of Szilasi proves to be true: it is on the basis of new modes of experience that we succeed in outlining new possibilities for experience.« (1993, 5)

Everything conceded, we must consequently acknowledge that, within this preface at least, Binswanger never really admitted that his phenomenology of love was without ontological importance: maybe his deference and humility to Heidegger forced him to overstate his supposed misreading of *Sein und Zeit*. It is this importance that we will outline in the remainder of this text. First, we will briefly remind ourselves of the main characteristics of Heidegger's *Sein und Zeit*.

¹ For a commentary, see Brescia 2015.

2. Heidegger's *Sein und Zeit*

It is quite understandable that Heidegger's book has such an impact on his contemporaries. Here was a philosopher who was able to speak about what is most common and most everyday of our lives: talking to others, reading magazines, hammering, etc. Heidegger was the first to speak about our being-in-the-world.

Heidegger sparked a whole tradition of existentialism with his enquiries into the moods of fear and anxiety. Yet he always maintained that such an existential anthropology had never been his aim. His was a quest for what is most proper to the human being from an ontological viewpoint: what can we learn about »being« from the human being, considering that the only being that knows about being is the human being? Here lies a difference already with Binswanger's phenomenological anthropology which asks: what is it for the human being to be?

In a sense, then, Heidegger's criticism of Binswanger, namely that he confuses ontic and existential experience with ontological questioning, is correct. For Heidegger, what matters is not »this« or »that« ontic experience but, rather, the very fact that we, as human beings, experience. Heidegger's ontology, then, queries for what some have called »the experience of experiencing« or, in phenomenological ontological terms, »the appearing of appearing«. Heidegger's anthropological starting-point only serves this purpose because it is in each case the human being that experiences or is acquainted with appearances.

Therefore, even Heidegger needed a sort of passage-way between ontic experience and ontological matters. This passage-way, as we will see, is the experience of anxiety, which serves as the bridge between our everyday being-in-the-world and what lies »beneath«, »beyond«, or »within« it: the question of being and of ontology. It is precisely on this point that Heidegger will be criticized by many of his famous followers. One might think here of Levinas' statement that »in Heidegger Dasein is never hungry« (2002, 134), implying that by disregarding certain ontic experiences, such as hunger and the need of a home, Heidegger might have missed certain ontological issues about the human being and being in general as well. It might very well be that Binswanger was the first to pose such questions to Heidegger: what if some ontic experiences other than anxiety show us a different way of being, particularly if they open modes of existence that teach us a different lesson about what and how being is and specifically what it is for us to be and exist? »In Heidegger«, Binswanger worries, »Dasein never loves«.

Yet a second point in Heidegger's existential analytic deserves our attention. His quest for what is most proper to the human being has a peculiar aspect to it: could it be, argues Heidegger, that what is »most proper« to the human being is usually avoided, or, in other terms, could it be that the human being most often is not him- or herself (1967, 150–151)?

Heidegger, in effect, distinguishes between two modes of being for the human being: the one inauthentic, the other authentic. In the first mode Dasein is immersed in and absorbed by its preoccupations in everyday existence. Its existence

is covered, covered over rather, by its care and concern for what comes next; like when we are thinking of making dinner later while writing this article. Heidegger has no intent of moralizing here: it is not that this »inauthentic« or »improper« mode is bad, it is rather that »something goes missing« in this mode of existence.

For here, in everydayness, Dasein identifies with what he or she does in the world to such an extent that it forgets precisely about (the fact of) its being as a being-in-the-world. In short, for Heidegger, following Aristotle's famous dictum that »potentiality is higher than actuality«, what is forgotten is the fact that I am, that we are, and what we can be. What I am – writer, coworker, handyman – absorbs the question what I also could be completely; what we are – Belgians, Europeans – gets in the way about what »Europe«, for instance, could also, potentially, be. It is to retrieve such possibilities and potentialities that Heidegger turns to anxiety and the question of finitude.

Anxiety, and in particular angst over our deaths, operates somewhat as a phenomenological reduction for Heidegger: it makes our everyday being-in-the-world disappear in order for our worldliness as such to appear. Angst, in effect, is not a revelation of anything grand or divine for that matter.

It merely makes for the fact that the world and our preoccupations in it for a while no longer make any sense. Yet, on the other hand, angst does reveal that there is no escape from the world either: even if the world »as such« does not make sense, it becomes evident to the person in anguish that there is but this world and my being as this being-in-the-world. In this regard, anxiety shows, first, that there is world and, secondly, that I will have to be »my« being-in-the-world since no one can »be« in my place and, thirdly, that I can do this in my »ownmost« way.

For Heidegger, the latter is where a liberation of sorts lies: anxiety over my being-in-the-world in this sense functions as a sort of retrieval of new potentialities for this Dasein that in each case I have to be.

3. Binswanger's relation to Heidegger

Binswanger shares this primacy of being-in-the-world for philosophical reflection. It is indeed important to realize that Binswanger does not reject Heidegger's analysis. He simply states that »this truth lacks love« – »diese Wahrheit mangelt die Liebe« (1993, 218). Heidegger's authentic and heroic Dasein might be powerful and courageous but it knows next to nothing, Binswanger argues, of the phenomenon of love and its hints of our original being-together. It is this ontic experience of love, of my love for this very ontic you and your love for me, that puts Binswanger on track of a different ontology than Heidegger had in mind.

Even though Binswanger was one of the first thinkers to pose the question of love to Heidegger, his philosophy of our being-together has certainly had its predecessors. One need not think only of Löwith. Martin Buber's philosophy of dialogue

was also influential on Binswanger's phenomenology, although Binswanger is mindful particularly of what happens to those others not immediately drawn into the »I-Thou«-relation. Levinas' thought, too, can be aligned to where Binswanger's was heading: in *Totality and Infinity's* conclusion, Levinas articulates that there is in being an »intersubjective curvature of space« (2002, 291) and one finds in Binswanger's phenomenology an important clarification of such a curvature.

This intersubjective curvature, our being bound to the other, has recently also been explored by Jean-Luc Nancy, who has convincingly shown that the truth of Descartes' *ego cogito*, the I who is certain only of its own existence, can only be true if it is communicated to the other, to »each of Descartes' readers« (2000, 31). The point is, of course, that the solipsism involved in Descartes' phrase immediately undoes itself, is rendered inoperative at the least, as soon as it is published, read, and disseminated.

Binswanger might therefore be called a forerunner of many contemporary philosophical trends. If, in effect, one of the critiques leveled against Levinas was that his priority of the Other was ultimately grounded in God and religion and if it was this critique that made Jacques Derrida (who first leveled the critique) and later Jean-Luc Nancy speak of an address and a greeting in being, a *salut*, without salvation, then this *salut sans salvation*, too, seems predicted by and present in Binswanger's phenomenology. (Derrida 2005) Binswanger in effect does not speak of religion, even if his thinking might be helpful for a contemporary theology and many of his ideas stem from the Christian tradition in the first place (Schrijvers 2016). His account for instance of the fact that there is no love for self was developed by Augustine centuries ago: for Augustine all love of self is sinful; contrariwise for Binswanger (secularized thinker as he is), the love of self is a deformed expression of the true love that plays itself out between the two lovers and ultimately between us all.

Let us then listen to Binswanger and turn to the phenomenology of love. If Derrida, Levinas and Nancy would all say that »there is no meaning for one alone«, Binswanger would contribute that »there is no love for one alone« either since it is love that dwells between the two of us and in the end all of us. Here is Binswanger's version of the »intersubjective curvature« and the greeting in being.

»But is certain that all the going and the seeking and encountering somehow belong to the secrecies of eros. It is certain that, on our wounded ways, we do not advance and push forward simply because of our deeds but are always drawn to and enticed by something [*geloockt von etwas*] that seemingly always awaits us somewhere yet is always veiled. There is something like a longing of and for love [*Liebesgier*], a curiosity of love in our striding forward even when we seek the solitude of the forest. /... / All lonely encounters are intermixed with something very sweet, may it only be the encounter with a huge tree standing alone or the encounter with an animal of the forest which stops inaudibly and eyes us through the dark. As for me, it is not the embrace but the encounter that is properly decisive of the erotic pantomime. No moment when the sensual is more spiritual or

the spiritual more sensual than in the encounter. /... / Here one finds a mutual aiming-for-the-other yet without lust [*Zueinandertrachten noch ohne Begierde*]. A greeting is something borderless. Dante dates his »new life« back from a greeting that was imparted on him. Wonderful is the cry of a great bird, the peculiar, lonely sound, prior to the world, loud at dawn from the highest evergreen, heard somewhere by a rooster. This somewhere, this indeterminacy which is already a passionate longing, this crying out of the stranger to the stranger [*dies Schreien des Fremden nach der Fremden*] is what is awesome. The encounter promises more than the embrace can hold on to.« (1993, 73)

It is this phenomenon of »Lockung«, our being drawn to others and otherness, which conveys Binswanger's ontology, for if the experience of love is an ontic instance of my being drawn to this particular ontic you (and his being drawn to me), this ontic experience is only possible because of this »Lockung« and borderless greeting that is part of a »higher order of things« (73): it is, for Binswanger, part of the ontological »makeup« of being.

Binswanger's agreement with Heidegger is however not to be underestimated. The experience of love is therefore played out nowhere else than our being-in-the-world, which grafts itself onto Heidegger's existential analytic. Binswanger, on the other hand, argues that in the experience of love another *finale* insinuates itself than the experience of finitude which, for Heidegger, was the sole eschatology that could be imagined in secular times. Let us listen to Binswanger one more time:

»The problem of the human being now needs a new solution. If we can no longer look for it in »the transcendent« or the eternal realm, then we will need to seek in the temporal and finite realm, in Being and Time, in being-in-the-world therefore. Yet in these realms alone not all accounts are settled. There remains a residue that does not befit finitude, the yearning [*Sehnsucht*] beyond the worldly finitude of Dasein for unification with infinite and eternal being.« (368)

By enclosing the human being in its world, and the concomitant finitude, not all accounts are settled and there remains a yearning that makes us look elsewhere and for something other. Rather, this yearning is and shows itself as our enticement to others: being-in-the-world is for Binswanger, from the first, a being-with-others and an *inter-esse* (literally: being between) in the other. It is this interest, this desire and this yearning that makes for Binswanger's most fundamental take on human existence.

This yearning is most clear in the experience of love, where the one obviously longs for the other and the other desires me. Here already, we need to make clear that the experience of love does not answer this yearning: love, for Binswanger, is not what »settles the account« of our finite being and, similarly, love does not »befit finitude«. This is a first indication that there is no »metaphysics of presence« in Binswanger.

Although love does not answer the longing of finitude, it does give this longing a sense of direction. In a nice German wordplay, Binswanger contends that love turns our wandering into a »walking« in the world: the *Wanderung* becomes a *Wandel*, a striding forwards together (95). This experience in finitude of something that does not befit finitude, however, gives way to a quite particular experience of infinity: it is an experience of infinity from within finitude – in-finitude where the infinite »shows itself«. Or rather attests to itself phenomenologically, i.e. the »how« of the experience of love cannot be described without taking its infinite and eternal aspect into account.

Before jumping to the ontology of love, however, we need to pay mind to the ontic experience of love. This experience is first of all an experience of my belonging to this very ontic you whom I love and your belonging to me. This reciprocal phenomenon, in which I give myself to you and you give yourself to me, in turn gives way to a belonging to being: our co-longing turns out to be a belonging to one another and being. It is, in Binswanger's terms, an experience of a *Heimat*, a being-at-home in the world, which he carefully crafts against Heidegger's *Unzuhause*.

In this way, the experience of love creates a mode of existence that Binswanger calls a »in die Welt über die Welt hinaus sein« – a being »beyond« the world whilst being-in-the-world. Here too, it is important to note that our finite being in love is accompanied by an intuition of infinity.

In this regard, one must show how the experience of love overrides the temporal structure of Heidegger's analytic of Dasein. Binswanger does so by overruling both the spatial as well as the temporal aspect of the existential analytic. Hence, the experience of love conveys an intuition of infinity beyond the established borders of the word. As for the temporal aspects, the temporality of the experience of love is such that none of the lovers is »ahead of oneself«, as when Dasein is concerned and preoccupied by entities within-the-world and so opened to the future. We lovers, on the contrary, are not ahead of »oneself« but we are, as lovers, always and already ahead of ourselves: whatever happens, will happen to the two of us.

The spatial structure of Dasein is affected as well by the experience of love. This overturning of spatiality occurs in both a negative and in a positive manner. Negatively, in that the »space« of love shows itself in and through a »bad infinite« as it were, of borderlessness. One can sort of see this in the lyrics »my home is nowhere without you« of Herman Dune, or, for an older generation, Elvis' »since my baby left me, I found no place to dwell«. But the space of love just as well turns into a positivity in that no place is ever uncanny if you are there: the experience of love is thus positive as well because it is »without borders«.

This spatial and temporal aspect of the overturning of love of Dasein's world makes for the fact that love effects its own horizon, much like we today would say of Jean-Luc Marion's saturated phenomenon or Claude Romano's event. Peculiar to this experience of love, however, is first of all that the intuition of infinity takes

place nowhere else than in the world. Yet, secondly, and even more remarkable, is that this paradisiacal state of a pure love never really seems to happen.

It is here that Binswanger is a predecessor of a great many trends in contemporary philosophy, not in the least Derrida's deconstruction and his critique of a metaphysics of presence. Binswanger's dialectic of love and world, as we will see, states clearly that this pure love, if it happens – *s'il y en a*, if you will – only happens in and through the impurities and adversities of the world. Its condition of possibility is therefore at the same time its condition of impossibility. Binswanger's phenomenology of love is, then, far removed from a romantic theory of love which »hovers over the waters«.

4. The dialectic between love and life/world

What we find in Binswanger is thus a sort of Derrida *avant la lettre*: the pure love only happens in and through living in the world or, to state it in Derrida's terms: the »beyond« of love is only experienced »in« the world. We should recall that with such an *au-delà dans*, as a formal structure of transcendence, Derrida »subscribes to everything Levinas says about peace and messianic hospitality, about the beyond of the political in the political« (1999, 117).

One might then safely conclude that Binswanger not only prefigures Derrida but also Levinas' transcendence of the other. We will come back to this in the conclusion, but now we must venture the idea of a »pure« love that does not entirely coincide with itself, that shows a »beyond« of the world »in« the world. It is through such a discrepancy and discontinuity as well that Binswanger will evade a metaphysics of presence in his phenomenology of love: the experience of love is not, and can never be, an experience that would hold the truth of all other experiences. It will always be kept in check by the experience of world, even if the latter should be conceived as a lack of love.

Of this dialectic between life and love or between love and world, one can detect two accounts in Binswanger's *Grundformen*. The first is the life of love and the second, if you will, speaks of the »love of my life«; the first treats how love always and already has to relate to the world, whereas the second shows how love infuses and injects the world with the spirit of love.

As for the »life of love« in the world, Binswanger argues that the lovers are, dialectically, both in the world and without world at the same time – it is not a temporal succession that is at issue here.

In the world, the lovers have to balance between, on the one hand, a *Sorge um die Liebe* (a »concern for love«) and being-in-love on the other. In the world, love is always and already dealing with entities-within-the-world, as when one for instance is preoccupied by who is going to pick up the children from school. As such, this »fall of love« is not to be avoided, but Binswanger makes clear that, in time, these preoccupations might substitute themselves for a proper experience of love:

the things in the world veil and conceal the »us«, you and me, who are born from love. The other fall of love describes the opposite tendency: the lovers are so much involved with one another that they are unable to relate their love to the world. This happens, for instance, when the lovers lose friends over their relationship. The experience of love here becomes what Levinas has called a *solitude à deux*.

Love is about the proper balance between world and love itself. Here is Binswanger again:

»The ›true‹ relation between ›love and world‹ shows itself neither in you and me retreating from the world nor in us dissolving in the world. Yet [the relation] is not a simple switch between both ›movements‹ as in some sort of succession between ›sufficing to one another‹ and ›having enough of each other‹. It is not these ›real‹ possibilities that are intended but the fact of the possibility of the permeation of the world of concern and solitude with the spirit of love on the one hand, and the transparency of the world of concern through this spirit on the other. Herein lies the dialectic of love and world.« (1993, 85)

Here again we see that, for Binswanger, love cannot be without the world. Its existence is such that it is as this »back and forth« between world and love. The experience of love therefore is not an experience like a religious experience of sorts which supposedly conveys the »beyond« of the world in such a way that once and for all the truth of this world would be revealed. On the contrary, love's very movement, its dynamic, is to go out to the world, reveal itself there and fuse the »lack of love« so clear in the world with the »spirit of love«.

This is even more clear if we examine Binswanger's account of »the love of my life«; his take on this very ontic you whom I love. Binswanger insists on the difference between this ontic you (*Du*) and togetherness (*Duhaftigkeit überhaupt*). Even though it is through my love for this empirical you over here that I am finally to imagine the fact that love extends to all and that I am put on track on this enticement, this *geloct werden von etwas* that rages through being, there never is any final identification between this lover here and love überhaupt: even though I transcend myself in my love for him and he transcends likewise, we both discover that love, similarly, transcends the both of us.

Even though we experience the truth of who we are and who we can be in our love for one another, our experience of love is not the truth of love altogether. In our belonging to one another, what we experience is that love cannot be contained and limited to us and that it is of the essence of love that, in principle, anyone can (and should) be loved and that it therefore extends to all beings. It is this difference between »my« love and »love überhaupt«, between the ontic embrace and the ontological encounter that reveals the infinity proper to love to me, to us. Yet here too, for Binswanger, it is the »back and forth« between the empirical and the ontological that is most important: without our being drawn to one another, we would have not had the idea of such an ontological communion.

Likewise, without this communion raging through being it would not be possible for me, for us, to love in the first place.

There are several examples of this dialectic between »love« and world in Binswanger's work, not the least of which is his wariness of religious love. This love, Binswanger states, is defective because it loves someone or something »up on high« but is unbalanced by an »ontic you« down here in the world. Such a fusion with a divine source misses the fact that love is and exists only by attending to world and asserting itself there: it never exits the world if you like. Yet, similarly a love that sticks with the »ontic you« misses the point and dismisses the fact that love cannot be contained and that »thing between us« desires to be stretched out the world over. This is most obvious by one of the more intriguing examples Binswanger gives of the discrepancy between my ontic love and the ontological idea of love in general. The »compulsive question of many young brides«, for instance, »why this one and no one else, why now and not some other time, why at all and not never?« makes »the ontical fact« clear that »loving primal encounter and this encounter here have not (yet) coincided [*nicht zur Deckung gelangt sind*]« (75).

Binswanger argues for several reasons for such a non-coincidence: some pertain to the particular »you« – it might not be the right one, the bride may have some stress disorder that keeps her from affirming the »we«. Others pertain to the primal togetherness – the loving Dasein as »We« cannot »pronounce« itself at all here, it does not »speak« to the lovers.

What to make of such an example? First of all, it goes without saying that these questions pretty much pertain to everyone, women and men alike. Even apart from the context of marriage, it would be simply awkward if such questions would never pose themselves and ever stop being posed. Philosophically one might argue that such non-coincidence is the rule rather than the exception. One might legitimately wonder whether such a coincidence ever actually occurs.

Moreover one might wonder whether or not, a dogmatic certainty in this regard (I love you for this and this reason) would not end love altogether. The indications of temporality seem in effect to indicate that, in the spirit of Derrida and a certain phenomenology, it takes a life-time to coincide. This would simultaneously entail that, in love, this coincidence never »coincides« properly; meaning that it is never attained once and for all. This is what the dialectic of love and world shows: true love needs time – it takes the world to get to know your lover and you need time to learn to love.

Love, then, for Binswanger has a history (129): it shows itself only »in« the world and in history, but shows itself there as not entirely »of« the world. This also makes for Binswanger's rather progressive standpoint that love is not dependent on the tradition: what is »of« this world will be lived differently throughout the various ages. In this way, different forms of love, as for instance same-sex marriages, add to the idea of love rather than diminish this idea.

»The spirit of human love does not hover over the waters, it does not merely offer us heaven, but also expands onto and into the world which it conquers.« (85)

It is this back and forth between love and history that Cargnello misses by insisting solely on »the suprahistorical level« of love and by relegating all of love's march to and in the world, to that which is not love and displays a lack of love, to the domain of care (2016, 79–80; 89).

Yet the overcoming and overturning of any rigid distinction between love and care, letting the latter be fused and injected with the spirit of love, is exactly Binswanger's point and why he occupies an exceptional position in contemporary philosophy, let alone theology – who else has described the incarnation of love in the world, its march towards that which lacks love, in such a compelling manner?

However, after Derrida and a new phenomenology, philosophers have been waiting for an account of the passage-way between the ontic and ontological; between the empirical and transcendental, between historical »meaning« and metaphysical »signification« (à la Nancy). Yet this passage-way was already there, written by Binswanger in 1942. Therefore it is urgent to compare Binswanger's breakthrough to other developments in contemporary philosophy.

5. The transcendence of love, the transcendence of the Other and the transcendence of the *tout-Autre*

We would like to conclude by comparing Binswanger's account of love to more contemporary versions of thinking transcendence in contemporary philosophy. Love is an experience of infinity within the limits of the world. In love, the lovers embrace and kiss one another, but this embrace only ever serves as the starting-point of an imagining an encounter and a love of all, for all. The transcendence of love so conserves but does not contain the encounter with infinity. This encounter therefore still exceeds the ontic embrace of the lovers and transcends their reciprocal transcendence to the entirety of beings, to »the animal eyeing us through the dark in the forest«, for instance. In turn, there is not one experience of love that holds the truth of love »in general«: many forms of love need to be included and make for the essence of love.

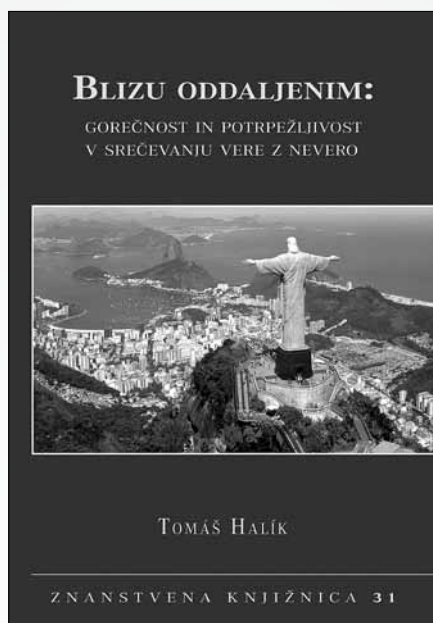
This differs from, for example, Levinas' account of the transcendence of the Other, where finitude and immanence conserve and contain transcendence. Levinas' ethical transcendence keeps transcendence in check within the face, within, that is, the borders of a certain humanism. If we turn to Derrida and Caputo's account, who exploit a possibility already present in Levinas, then we need to state that here finitude and immanence neither conserve nor contain the experience of transcendence. Here, in effect, *tout Autre est tout Autre* and, since »every other is every bit as other«, my responsibility towards this immanent and ontic other is always and already an injustice towards the transcendent other over there; at least toward the »other next to this other« here, the third party. In this way, Derrida and Caputo seem to erect a free-floating transcendence of sorts, that is, one that that never actually seems to happen and that forgets that is from within immanence that one moves »beyond«, to transcendence.²

² In our own work, we have tried to correct this form of transcendence in Caputo by insisting on a more empirical reading of Derrida's *s'il y en a* (if there is any) (Schrijvers 2016, 134–136).

Of these three accounts of transcendence, the transcendence of love, of the Other and of the *tout Autre*, we might safely say that Binswanger's account is to be preferred: it not only shows us the passage-way from the ontic to the ontological, or from the empirical to the transcendental, while taking both the ontic and the ontological serious (something which cannot be said of Heidegger), it also gives us a sense of the today much sought for »incarnation of meaning«, of the intertwining of meaning and materiality, so outwitting and overruling, we would say, the »trace of an absence«, dominant in deconstruction.

References

- Basso, Elisabetta.** 2011. Ludwig Binswanger: Kierkegaard's Influence on Binswanger's Work. In: *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*, 29–53. Ed. Jon Stewart. Farnham: Ashgate.
- —. 2017. The Clinical Epistemology of Ludwig Binswanger (1881–1966): Psychiatry as a Science of the Singular. In: *The Ethics of Care: Moral Knowledge, Communication and the Art of Caregiving*, 179–194. Eds. Alan Blum and Stuart J. Murray. London: Routledge.
- Binswanger, Ludwig.** 1993. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger.
- Brescia, Francesca.** 2015. Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding? *The Humanistic Psychologist* 43, no. 3:278–296.
- Cabestan, Phillippe, and Françoise Dastur, eds.** 2011. *Daseinsanalyse*. Paris: Vrin.
- Cargnello, Danilo.** 2016. *Les formes fondamentales de la présence humaine chez Binswanger*. Trans. Laurent Fenyrou. Paris: Vrin.
- Coulomb, Mireille.** 2009. *Phénoménologie du Nous et psychopathologie de l'isolement: La nostrité selon Ludwig Binswanger*. Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques.** 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- —. 2005. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Gros, Caroline.** 2009. *Ludwig Binswanger: Entre phénoménologie et psychiatrie*. Chatou: Éditions de la transparence.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: Harper and Row.
- —. 2001. *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*. Trans. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 2002. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Nancy, Jean-Luc.** 2000. *Being Singular Plural*. Trans. Robert Richardson and Anne O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Schrijvers, Joeri.** 2016. *Between Faith and Belief: Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life*. Albany: SUNY Press.



Tomáš Halík

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 503—516

UDK: 111.8:165.62

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Branke Klun

Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki

Povzetek: Cilj fenomenološkega pristopa je preseganje naivnega realizma in raziskovanje vloge intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Fenomenološka redukcija postavi v oklepaj transcendenco fenomenov v odnosu do subjekta in jih zvede na njihovo danost za zavest. Tako se zdi, da fenomenološki pristop ukinja transcendenco, kar predstavlja izziv tudi za religiozno misel. Članek skozi analizo Husserla in Heideggerja pokaže, da vprašanje transcendence zaradi fenomenološke redukcije ni odpravljeno, temveč se na novo razplamti pri odkrivanju pasivnih razsežnosti znotraj subjekta, ki predstavljajo svojevrstno transcendenco v subjektu samem. Ta samo-transcendence lahko doživi povsem sekularno razlago, lahko pa je interpretirana na način, ki odpira pot religiozni transcendenci. Članek s pomočjo Levinasa in Mariona pokaže na to drugo možnost in s tem na pozitivne potenciale fenomenologije pri dialogu z religijo.

Ključne besede: fenomenologija, transcendence, časovnost, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

Abstract: **Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions**

The goal of the phenomenological approach is to overcome naive realism and to investigate the role of the intentional subject in the knowledge of phenomena. The phenomenological reduction brackets the transcendent status of phenomena in their relationship to the subject and reduces them to their givenness to consciousness. It seems that the phenomenological approach abolishes every transcendence and this represents a challenge for religious thought as well. Referring to the analyses of Husserl and Heidegger, this article aims to show that the question of transcendence is not eliminated by the phenomenological reduction but rather relocated and even reinvigorated by the discovery of passive dimensions and of a specific transcendence within the subject itself. This self-transcendence can receive either a purely secular interpretation or it can open up a way towards religious transcendence. With the help of Levinas and Marion, the article advocates the latter option and points to positive potentials of phenomenology in its dialogue with religion.

Key words: phenomenology, transcendence, temporality, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

1. Uvod

Fenomenološka metoda, kakor jo je zasnoval Edmund Husserl, ima za svoj cilj spoznanje »stvari samih«. Toda ta navidezna usmerjenost k stvarjem samim nikakor ne pomeni, da lahko preskočimo subjekt ali da se celo otresemo subjektivnosti s ciljem povsem »objektivnega« spoznanja, kakor je to ideal pri empiričnih znanostih. Nasprotno, srčika fenomenologije je ravno uvid, da je spoznanje vedno dejanje človeka, dejanje njegovega zavedanja. Človek kot spoznavajoča zavest ni objekt med objekti in zato ni del »objekt(iv)nega« sveta. Tisto, kar človek spozna – tudi ko je to »stvar sama« –, zato vedno vključuje dva pola: objektivni pol tistega, kar je spoznano (kar nisem jaz), in subjektivni pol moje dejavnosti spoznanja oziroma subjektivega intencionalnega pristopa. Zato je vsaka spoznana stvar fenomen – je nekaj, kar je dano za zavest oziroma je v neločljivi povezanosti s subjektovo intencionalno odprtostjo. Ideal popolne objektivnosti, kjer bi lahko povsem izključili subjekt, se potemtakem razodeva kot naivnost, ki je podobna želji, da bi preskočili lastno senco. Fenomenološki ideal ne želi preskočiti subjekta, temveč analizirati njegovo potrebno vlogo. Ta analiza mora pokazati, kako se spoznanje sploh vzpostavi in kdaj neustrezna intencionalna naravnost subjekta prepreči stvarjem, da bi se pokazale v tem, kar v resnici so.

Fenomenološki pristop postavlja pod vprašaj naivno razlikovanje med imanenco subjektivne notranjosti in med transcendenco zunanjega sveta objektov. Zavest ni »notri« in svet ni »zunaj«. Spoznavajoči subjekt je vedno že zunaj pri stvarjem, stvari pa se vedno razodevajo znotraj doživljanja in spoznanja, ki ga vrši subjekt. Ob tem se zaostri vprašanje, kako potem sploh razumeti transcendenco. Zdi se, da je temeljna značilnost subjekta (zvesti) prav sposobnost preseganja (transcendiranja) samega sebe, kajti v spoznanju se zaveda nečesa, kar ni on in ga zato presega. Toda če je subjekt sposoben samo-preseganja oziroma samo-transcendence, se poraja naslednje vprašanje: ali sploh obstaja kakršna koli transcendence onkraj subjekta in njegovega intencionalnega dometa? Nevzdržno bi bilo trditi, da ne obstaja nič, kar bi presegalo subjekt (s čimer bi padli v solipsizem) – toda kaj naj bi bila ta presežnost?

V tem članku želimo predstaviti problematiko fenomenološkega odnosa do transcendence v tesni povezavi s pojmom samo-transcendence in časovnosti subjekta. Ob tem ne gre zamolčati primarnega motiva pričujoče analize: kako je z vprašanjem transcendence, ki jo religiozni govor povezuje z Bogom kot transcendenco *par excellence*? Ali fenomenološka usmerjenost k subjektu vodi k ukinjanju božje transcendence, kakor jo je zagovarjala tradicionalna metafizika? Ali je Bog zgolj miselna stvaritev subjekta, ki v preseganju čutnega izkustva zapade Kantovi transcendentalni iluziji? Zlasti Levinas in Marion sta želela pokazati, da fenomenologija po začetni vrnitvi k intencionalnemu subjektu potrebuje še en obrat: k priznanju, da je subjekt pogojen s presežnim, s transcendenco, v svojem najglobljem jedru in da se skozi to priznanje na poseben način odpira pot do religiozne presežnosti.

2. Transcendenca pri Husserlu in Heideggerju

Husserlov obrat k transcendentalnemu idealizmu lahko opazujemo že v znanih predavanjih o fenomenologiji leta 1907 (1973b). Husserl prične z metodološko zahtevo, da pri vsaki stvari, ki je predmet našega spoznavanja, izključimo (pred) postavko, da obstaja kot transcendentna »tam zunaj« – kajti takšna postavka je prav tako nekaj mišljenega in v tem smislu postavljena s strani intencionalne zavesti. To ni nič drugega kot fenomenološka redukcija, ki preprečuje naivnost, da bi pozabili na nujen odnos vsega spoznanega do spoznavajoče zavesti. Zato lahko poenostavljeno zaključimo, da pomeni za Husserla fenomenološka redukcija ukinjanje transcendence, če pod slednjo razumemo (epistemološko) neodvisnost katerega koli predmeta od zavesti. To seveda ne pomeni, da se vsi predmeti zavedanja znajdejo v istem košu in da ni več razlike med drevesom na vrtu (ki ga doživljamo kot transcendentnega zunaj nas) ter med golo predstavo tega drevesa (kjer ni ničesar »zunaj« in gre zgolj za imanentni predmet mišljenja). Husserl še vedno ohranja razliko, a v fenomenološko reducirani perspektivi ta razlika temelji v različnih načinih danosti predmetov (ali celih področij predmetnosti) za zavest.

Opazovano drevo v vrtu se moji zavesti daje drugače kakor zgolj mišljeno drevo. V doživljanju (*Erlebnis*) drevesa na vrtu srečam elemente, ki jih prepoznavam kot »realne« (npr. barvo drevesa) in jih zato moram ločiti od »idealnih« elementov (pomen, ki ga pripisujemo drevesu), a razlika med tistim, kar tradicionalno delimo na objektivno (realno) in subjektivno (idealno), se sedaj prenese na raven zavesti in njenega doživljanja. Zato Husserl namesto o realnem govori o »reelnem« (5), saj želi poudariti razliko od naivne predpostavke realnega kot transcendentno zunanjega in pri tem izpostavlja, da je tudi »reelno« dano v imanentnosti doživljanja oziroma zavesti. Ob tem postane razvidno, da fenomenološka redukcija, ki vse zvede na fenomen zavesti, ne dopušča nobene pristne transcendence. Husserl potegne sklep: »Transcendentnega načeloma [*prinzipiell*] ni moč izkusiti.« (82) Ko imamo nekaj za transcendentno, je to že rezultat (oziroma »dosežek«, *Leistung*) postavitve s strani zavesti (1973a, 32). Zdi se, da pri tem trčimo na nepremagljiv paradoks: če naj ima transcendenca sploh kakšen smisel, se nam mora tako ali drugače dati kot zavest, a bo istočasno s tem dejstvom izgubila svojo presežnost. Če postavimo intencionalni subjekt kot epistemološko in ontološko osnovo spoznanja in stvarnosti, potem je »transcendentno spoznanje nemogoče«. (1973b, 83)

Kljub navidezni slepi ulici, v katero nas vodi fenomenološka redukcija glede transcendence, pa pri Husserlu to vprašanje postane aktualno pri drugih temah. V svoji poznejši misli je Husserl prisiljen spremeniti vlogo subjekta in postaviti pod vprašaj »kraljestvo transcendentalne zavesti kot v določenem smislu »absolutne« biti«, kakor jo pojmuje v *Idejah* (1976, 159). Pri konstituciji predmetov v (spoznanju) zavesti Husserl namreč odkriva t. i. pasivno sintezo, to je dejanja, ki jih subjekt ne obvladuje in niso podvržena njegovi volji. Zato lahko govorimo o novi presežnosti – o transcendenci, ki jo je treba razlagati na način transcendentalnosti (v Kantovem smislu). Zavest znotraj sebe odkriva danosti, ki so vedno »pred« njo in ki so pogoj možnosti njenega delovanja. Na poseben način se takšna pogojenost

razkriva pri analizi časovne zavesti (*Zeitbewußtsein*). Zavest ni nikoli nekaj statičnega in negibnega, temveč se dogaja kot časovni potek ali tok. Navidezno objektivni zunanji čas je treba fenomenološko reducirati na bolj izvoren fenomen »časenja« (*Zeitigung*) zavesti. Po eni strani se časenje kaže kot aktivna sinteza, ki jo vrši subjekt. Za razliko od fizikalne predstave časa kot kontinuiranega linearnega teka, kjer je preteklost nekaj odteklega in prihodnost nekaj, česar še ni, zavest živi svoj čas kot svojevrstno sintezo sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. Subjekt živi »razpotegnjeno sedanjost«, ko skozi retencijo (spominjanje) ohranja pretekle doživljaje, obenem pa skozi protencijo (anticipiranje) sega naprej v prihodnost. Toda srčiko tega časovnega dogajanja tvori vsakokratni vznik sedanjosti v tem, kar Husserl imenuje »pravtis« (*Urimpression*) ali »praobčutje« (*Urempfindung*). (1969, 29; 76) Gre za pasivno doživetje, ki ga lahko opišemo s prispodobno izvira, iz katerega nenehno vznika voda. Pojav vode je absolutni začetek, ki ga šele naknadno urejamo in usmerjamo s strugo. Podobno je temelj časovne zavesti, ki predstavlja obzorje za vse nadaljnje fenomene, nenehno vzikanje pravrtisov (ali praobčutij), ki so šele naknadno retencionalno modificirani. V samem jedru zavesti torej srečamo specifičen paradoks: zavest je pogojena z drugim od sebe in v njej se nenehno dogaja nekaj, kar jo hkrati omogoča in presega.¹ Transcendence se nahaja v samem jedru imanence, kar spominja na Avguštinov govor o *interior intimo meo*. Za Avgušтина Bog ni takšna presežnost, ki bi bila onkraj in zunaj subjekta, temveč me Bog presega znotraj mene samega – je bolj notranji, kakor je notranje moje lastno zavedanje.²

Seveda je takšno istovetenje transcendence znotraj subjekta z Bogom za fenomenološko analizo preuranjeno, a za nas je pomembno predvsem dejstvo, da subjekt in njegova imanentna sfera izgubita namišljeno suverenost ter da subjektivitete ni mogoče razložiti brez priznanja danosti, ki jo presegajo. Podobno pogojenost kakor pri časovni zavesti srečamo tudi v fenomenologiji na področju telesnosti. Telo – ne kot intencionalno objektivirano v spoznanju (*Körper*), temveč kot živeta telesnost (*Leib*), ki vsako spoznanje sploh omogoča – je prav tako na svojski način presežno in transcendentalno za zavest, saj mora ta priznati konstitutivno

¹ Prav odnos med pravtisom in retencijo, ki že modificira pravtis, je osnova za različne interpretacije Husserla, iz katerih se razvijejo različna pojmovanja transcendence kot samo-transcendence znotraj »subjekta«. Jacques Derrida bo v ne-sovpadanju pravtisa in retencionalne modifikacije videl osnovo za svojo »diferenco«, ki ne dopusti, da bi se subjekt, s tem pa tudi kateri koli drugi fenomen, vzpostavil kot obstojna prezenca. Ta uvid je temelj njegove dekonstrukcije. (Trebežnik 2013) Nasprotno pa Michel Henry zmanjša pomen retencije in zagovarja prvenstvo pravtisa, ki ga vsaka naknadna modifikacija s strani intencionalnosti popači in izda v njegovi prvotni neposredni in absolutni danosti. Pravtisi zanj niso nič drugega kot absolutno življenje, ki je samo po sebi globlje od časa in v tem smislu od njega neodvisno. Poskus posredujočega, »sredinskega« odgovora na ti dve skrajni interpretaciji Husserlove časovne zavesti sta podala Gallagher in Zahavi (2014), ki odnos med pravtisom in retencionalno modifikacijo predstavljata na način dinamične enotnosti v izvrševanju (*enacted unity*).

² Avguštin tu služi kot paradigmatški primer krščanskega obrata, ki vodi proč od grške kozmološke usmerjenosti k »notranjemu človeku«: k premišljevanju (oziroma zavesti) o sebi (Dilthey 1979, 259), kar hkrati postane mesto za »najbolj notranje religiozno življenje duše« (252). Krščansko izkustvo »transcendence v sebi« kasneje doživi različne izrazne oblike: eno vplivnejših najdemo pri Kierkegaardu, ki znotraj subjekta prepoznava »moč, ki ga je vzpostavila« (1983, 54), kar obenem zahteva epistemološko-metodološki obrat (Valčo in Valčova 2014) in ima praktične posledice za krščansko razumevanje ljubezni (Žalec 2016).

vlogo utelešenosti. Sicer pa časovnost in telesnost pri subjektu nista povsem ločeni – obe povezuje prvenstvo »občutij«, tistih pasivnih danosti, ki so predhodne aktivni intencionalnosti razumevanja. Tako postaja očitno, da fenomenologija razvije določeno ambivalentnost v odnosu do transcendence. Po eni strani fenomenološka redukcija zahteva metodično izključitev vsakršne zunanje transcendence, po drugi strani pa zavest odkriva transcendenco znotraj sebe, kar omogoča govor o specifičnem izkustvu samo-transcendence.

Heidegger radikalizira Husserlovo fenomenologijo in želi na novo artikulirati odnos med človekom in svetom. Razlikovanje med subjektom in objektom ter pripadajočimi dihotomijami notranjega in zunanjega, imanence in transcendence, je po njegovem neustrezno. Človek je živeto razumevanje, ki je neločljivo povezano s svetom, v katerem živi in skozi katerega »sebe« živi. Izhodiščno stanje človekovega »biti-v-svetu« je pred vsako delitvijo na notri in zunaj, kajti prostorske metafore niso nič drugega kot svojevrstni zasnutki razumevanja s strani človeka. Zato je tudi govor o subjektu, katerega pojem je vezan na klasično ontologijo substance, neustrezen za opisovanje specifičnega bivanja človeka. Heidegger zanj uporabi pojem »tu-bit« (*Dasein*), ki ga želi osvoboditi tradicionalnih pojmovanj in mu hoče zagotoviti metodološko izvirnost: še preden človek zasnuje takšno ali drugačno razumevanje samega sebe (kot subjekt, kot zavest, kot notranjost, duša itn.), ga lahko označimo za »živeto odprtost razumevanja« skupaj z odprtostjo občutja in govora. (1986, tč. 28) Ključna razlika med Heideggerjevim »tu-bit« in Husserlovo intencionalno zavestjo je v tem, da je »tu-bit« povsem potopljeno v svet tako v smislu nezmožnosti, da bi do njega vzpostavilo teoretski odmik (in s tem vzpostavilo razliko med znotraj in zunaj), kot tudi da bi vzpostavilo odmik od časa. Svet je treba razumeti v fenomenološko-eksistencialnem smislu kot celoto živeti pomenov in ne kot celoto stvari ali objektov, čas pa kot dogajanje, ki ga izvorno izkušamo kot časovno »godênje« našega tu-bit in ki tvori osnovo naše zgodovinskosti. Heidegger tako človeka v celoti pripelje nazaj v imanenco sveta in časa (zgodovine) ter se v Nietzschejevi maniri zoperstavi zahodni metafiziki, ki se je rodila kot odkritje transcendence, ki je človeku omogočala vzpon nad svet in čas (presežnost idejnega in večnega). Seveda se Heidegger ne bi strinjal z uporabo pojma imanence, saj je ta pojem odvisen od zanj iluzorne predpostavke metafizične transcendence. Še več, sam hoče pokazati, da je pojem transcendence nekaj povsem »imanentnega« človeku in da je človek »transcendenten«: ne zato, ker bi lahko presegel (ujetost v) svet in čas, temveč prav zato, ker je povsem »svetno« in časovno bitje.

V njegovem poglavitnem delu *Bit in čas* lahko zasledujemo fenomenološko redukcijo vsega (vsakršnega »bit«) na čas. Toda slednjega ne moremo razumeti na prostorski način (kot gibanje ali tok), temveč je čas, kakor ga odkrivamo v živetem časenju našega tu-bit, posebna zvrst »ek-statičnega« (1986, 350) preseganja onkraj tradicionalnega razlikovanja statično–dinamično. To ekstatično »transcendiranje« je po Heideggerju osnova za človekovo odprtost (zavedanja), kar pomeni, da je ekstatična časovnost najgloblja »struktura« človeškega tu-bit. Zaradi časenja se v človeku odpre obzorje razumevanja, ki je najprej in prvenstveno razume-

vanje biti. Celo svet (v eksistencialnem smislu) je »utemeljen« v dogajanju časovnosti. Tako je lažje razumeti nekoliko zagoneten sklep *Biti in časa*, da je časovnost obzorje smisla (tu)biti (1986, 436). Kaj to konkretno pomeni za razumevanje transcendence? Od Platona dalje je metafizična transcendenca prav sposobnost preseganja časa in s tem ujetosti v spreminjanje ter minevanje, pristno biti pa je tisto, kar je brezčasno in večno. Za Heideggerja je situacija ravno obratna: človek je sposoben transcendiranja, ker mu to omogoča njegova najgloblja struktura časa, ki je sama v sebi ekstatično preseganje. Transcendenca ni onkraj časa, temveč je čas sam. (Klun 2007, 591)

Fenomenološka redukcija pri Heideggerju pomeni, da je treba vsak fenomen (ali bivajoče) zvesti nazaj na njegovo časovno dogajajoče se razumevanje v tu-biti. Zato pride do podobnega sklepa kot Husserl, da ne obstaja nobena transcendenca, ki ne bi bila odvisna od razumevanja človeka. Ne obstaja ničesar nad- ali brez-časnega, kar ne bi bilo odvisno od tega, kar in kakor se dogaja v časovnosti človekovega razumevanja. (Heidegger 1986, 18) Tudi če Bogu pripisujemo absolutno transcendenco in brezčasnost, je ta Bog »odvisen« od tega, kako se vrši njegovo razumevanje v konkretni (časovni) eksistenci človeka. O Bogu lahko rečemo, da »je«, če se »dogaja« v življenju in razumevanju ljudi, če pa se ne dogaja več, potem je moč pritrditi Nietzscheju, da je Bog umrl, oziroma Hölderlinu, da so bogovi »pobegnili«. Toda to nima ničesar opraviti z »objektivnim« obstojem (ali »biti«) Boga tam zunaj, kakor ga je pojmovala tradicionalna metafizika. Govor o biti v fenomenološko reducirani perspektivi lahko pomeni samo govor o tem, kako nekaj nastopa (se dogaja, ima smisel itn.) v živitem razumevanju našega tu-biti. Če torej povzamemo stališče Heideggerja iz obdobja *Biti in časa*, ne obstaja nobena transcendenca razen človekove samo-transcendence. Človek je sebe-presegajoč na način ekstatičnega časa in to dogajajoče se transcendiranje je (transcendentalni) pogoj za razumevanje časa koli (bivajočega), vključno z Bogom, ki ga metafizika postavlja za vrhovno bivajoče.

Podobno kot pri Husserlu se tudi pri poznejšem Heideggerju vprašanje transcendence zaostri na drugačni ravni. Kakor je moral Husserl priznati globljo pogojenost subjekta, se tudi pri Heideggerju zgodi t. i. obrat, ki pomeni slovo od zgodnjega metodološkega nastavka, ki za izhodišče jemlje človeško tu-biti. Po obratu človek ni več utemeljitelj razumevanja in s tem gospodar biti, temveč mora priznati, da je njen prejemnik, kar ga postavlja v pasivnejšo vlogo. Toda od kod človek prejema razumevanje biti? Ne od kakšnega boga v vlogi vrhovnega bivajočega, temveč v nedoumljivem in nepredvidljivem »dogodju« (*Ereignis*), ki samo po sebi ni nič bivajočega. V tem dogodju »se daje« (*es gibt*) bit in »se daje« čas. (1988, 5) Čeprav je dogodje presežno, ker je onkraj moči in obvladovanja človeka, pa se dogaja znotraj njega in zato lahko še vedno govorimo o specifični zvrsti samo-transcendence. Prav tako transcendenca dogodja ne spremeni odnosa do časa, kajti dogodje je dogajanje časa in zgodovinskosti. Zato se Heideggerjev odnos do metafizike ne spremeni, temveč svojo kritiko do nje še zaostri. Po njegovem je tudi judovski-krščanski Bog mišljen na metafizični način in je v zgodovinskem zatonu. Pozni Heidegger v orakeljsko poetičnem jeziku odpira pot povsem novi religioz-

nosti, prihodu »poslednjega boga«, kar sicer lahko tolmačimo kot novo senzibilnost za transcendenco, obenem pa lahko pritrdimo večini interpretov, ki v tem poskusu vidijo svojevrstno vračanje v poganstvo.

3. Ambivalentnost samo-transcendence in radikalizacija drugosti

Pojem samo-transcendence (ang. *self-transcendence*, nem. *Selbsttranszendenz*), ki ga slovenimo kot samo-preseganje v smislu »preseganja sebe«, v sebi nosi dvoumnost dveh nasprotnih pomenov. Besedo »sebe« namreč lahko razumemo kot *genitivus subjectivus* ali kot *genitivus objectivus*.³ V prvem primeru bi bil jaz (nominativ od »sebe«) subjekt (nosilec) preseganja: samo-preseganje bi pomenilo, da je jaz sposoben presegati samega sebe. Takšno aktivno samo ali sebe-preseganje v različnih oblikah in stopnjah najdemo pri večini definicij človeka, ker se človek razlikuje od drugih bitij prav v tem, da presega naravne danosti. Navzoče je tako pri Husserlovem pojmu intencionalnosti (zavesti) kot tudi pri Heideggerjevem tu-bitu. Toda pri obeh samo-transcendence (vsaj metodološko) ukinja tisto transcendenco, ki bi se nahajala onkraj človeka in njegovega dometa. Temu nasprotno je drugo možno branje sebe-preseganja, pri katerem jaz ni nosilec, temveč naslovnik in gramatikalni objekt (*genitivus objectivus*) preseganja. Jaz utrpeva (zato ni *agens*, temveč *patiens*) delovanje preseganja in se nahaja v pasivu (trpniku): ni presegajoči temveč presegani. Takšna samo-transcendence (preseganje sebe) pomeni srečanje z drugostjo (transcendenco), ki je subjekt ne more reducirati na sfero lastne imanence in ki zato predstavlja mejno ter paradoksalno izkustvo. Ta drugi pomen sebe-preseganja pa spet dopušča dve možnosti. Pri prvi je subjekt presegan s strani transcendence, ki se nahaja v absolutni zunanosti (eksterioriteta), pri drugi možnosti pa je transcendence prebila samo jedro subjekta in prinaša presežnost v notranjost (interioriteta) subjektivitete (*interior intimo meo*). V tem primeru subjekt ni gospodar v lastni hiši in ima izvorno pasivni status. Takšna samo-transcendence kot »transcendence v meni samemu« prinaša izziv subjektovi avtonomiji in suverenosti.⁴

Z religioznega vidika je Bog (ali poslednja stvarnost) takšna transcendence, ki je neodvisna od subjekta ter mora imeti ontološko in časovno prioriteto pred subjektom. V judovsko-biblični perspektivi je to povezano z idejo stvarjenja. Ustvarjenost subjekta pomeni, da se mora za svoj začetek zahvaliti presežnosti, ki je pred in nad njim in katere si ne more nikoli podvreči, s čimer bi ukinil absolutno pasivnost svoje ustvarjenosti. Pojem samo-transcendence se na prvi pogled zdi naspro-

³ Kot primer takšne besedne konstrukcije nam lahko služi »striženje sosed«. Ob tem je dvoumno, ali sosed (v genitivu) nastopa kot subjekt striženja (tisti, ki striže), ali pa kot objekt striženja (tisti, ki ga strižejo).

⁴ Merold Westphal (2004) je v svoji knjigi z naslovom *Transcendence in samo-transcendence: o Bogu in duši* pojem samo-transcendence na splošen in poenostavljen način povezal s pojmom duše, medtem ko je pojem transcendence povezal s pojmom Boga. V tem prispevku se z razliko od Westphala omejujemo na fenomenološki pristop, ki zahteva bistveno bolj diferencirano rabo obeh pojmov.

ten takšni religiozni transcendenci: če subjekt v sebi nosi osnovo preseganja, potem je religiozna transcendenca (Bog) subjektova lastna stvaritev. Po tej imanentni razlagi si človek napravi (religiozno) idejo transcendence, ker je v njem »mehanizem« samo-preseganja. Zato z religioznega vidika ni problematičen zgolj pojem aktivne samo-transcendence – kakor v primeru Heideggerjevega tu-bitu, ki »omogoča« konstitucijo bogov in religioznosti –, temveč tudi takšna pasivna samo-transcendencia, ki bi se v subjektu dogajala brez njegovega eksplicitnega zavedanja in ki bi botrovala nastanku religioznih predstav kot golih utvar presežne stvarnosti. Pri Husserlovi časovni zavesti, ki v sebi odkrije začetek (pravtis), ki se ji nenehno odteguje, lahko ta paradoks vodi k sklepu, da je nesposobnost subjekta, da bi se v celoti spoznal in posedoval (ker je v svojem jedru sebi zakrit), osnova za njegovo nagnjenje do religiozne skrivnosti. Samo-transcendencia kot pasivno izkustvo presežnosti v sebi je pogost model za raznolike ateistične razlage religije od Feuerbachove projekcije človekovega bistva do psihoanalitičnih razlag pred- in podzavestnih mehanizmov, ki botrujejo človekovemu zatekanju v religioznost. Žižkova »ontološka necelovitost /... / stvarnosti same« (Žižek in Milbank 2009, 90), kjer praznina določa tudi najgloblje jedro človeka, lahko služi kot primer samo-transcendence, ki razloži vznik religioznega hrepenenja po »realnem« (presežnem) in ga nato skozi prepoznanje mehanizma želje razkrinka v njegovi iluzornosti.

Ali nas fenomenološka pot lahko pripelje do pojma samo-transcendence, ki je združljiv z religioznim odnosom do presežnosti? Primer takšnega poskusa predstavlja Levinas. Njegova filozofija se rodi kot odgovor na izziv fenomenološke redukcije v odnosu do transcendence. Ali fenomenologija sploh zmore dopustiti transcendenco, če vedno opisuje zgolj to, kar se daje za zavest? Kako preprečiti fenomenološki redukciji, da fenomenov ne bi oropala njihove presežne drugosti? Za Levinasa je vprašanje transcendence v temelju etično vprašanje – kakor je zanj tudi religija po svojem najglobljem značaju etična – in je povezano z izkustvom medosebnih odnosov. Po njegovem fenomenološka redukcija odpove pred obličjem sočloveka. Za razliko od drugih fenomenov, ki jih je mogoče reducirati na njihovo danost za zavest, je drugi človek tisti, čigar »bistvo« je prav v nezmožnosti, da ga intencionalno zapopademo (1968, 168) in ki zato ostaja večno drugi, nedosegljiv, tuj. Drugi se razodeva kot absolutna transcendenca. Toda to negativno izkustvo subjekta pred obličjem drugega spremlja tudi »pozitivna« plat: drugi je tisti, ki me kliče, ki me postavlja (*positum*) pred poziv, ki se mu ne morem izogniti. Levinas razkrije logiko pristne transcendence: pred njo subjekt doživi pretres in preobrat (*bouleversement*) svoje intencionalnosti. (1994, 196) Ta obrat pomeni, da ni transcendenca tista, ki bi jo subjekt lahko privedel v spoznanje in jo s tem nujno reduciral, temveč da se transcendenca razodeva kot začetek in pobudnik ter subjekt, cilj in naslovnik njene lastne »intencionalnosti« v smislu etičnega klica. Ko torej uporabljamo besedno zvezo »odnos do transcendence«, bi se morali zavedati, da ta odnos ne more temeljiti na aktivnem preseganju sebe v smeri presežnega (»jaz vzpostavljam odnos do presežnosti«), temveč da gre nujno za obrat v smeri absolutne pasivnosti odnosa (»jaz sem nagovorjen s strani presežnosti«).

Ta obrat intencionalnosti, ki na začetek in kot princip postavlja drugega (eksteriornost, transcendenco) ter subjektu (interiornosti, imanenciji) pripisuje sekundarno in pasivno vlogo, nujno vodi k splošnemu metodološkemu obratu. Ta je lepo razviden iz razvoja Levinasove misli od prvega do drugega glavnega dela. (Klun 2016) Če v prvem delu drugi (človek) nastopa kot presežna zunanost, pa je v drugem delu stopil v srčko subjektive notranjosti kot transcendenca v imanenci. Če namreč resno vzamemo absolutno prioriteto drugega, potem je drugi pred (*prior*) vzpostavitev mene kot subjekta in je globlji od moje subjektivnosti. Levinasov etični subjekt je globlji od konstitucije zavesti in je že vedno prežet (*pénétre*) z drugim. (1978, 64) Samo-transcendenca v tem primeru pomeni preseganje sebe s strani drugosti, ki ni neosebna (ontološka) danost, temveč osebni (etični) klic. Levinas ohranja biblično perspektivo osebnega Boga oziroma takšne transcendence, ki ima osebni in etični značaj. Za Levinasa religiozna transcendenca dobi smisel šele ob izkustvu etičnega dogajanja (odgovornosti) v medčloveškem odnosu in je povsem nedosegljiva golemu teoretskemu prizadevanju.

Samo-transcendenca kot pasivno izkustvo drugega-v-meni (*l'Autre-dans-le-Même*) zahteva nov pogled na čas in na časovnost subjekta. Levinas poudarja, da se subjekt ne časi na način Husserlove pro- in retencionalne zavesti, niti ne na način ekstatičnega tu-bitja, temveč se čas(enje) vzpostavi šele skozi odnos do drugega (1998, 91) oziroma natančneje skozi odnos drugega (transcendence) do mene. Če ne bi bilo drugega (transcendence), po Levinasu ne bi bilo pristnega časa, saj bi subjekt ostal zaprt v imanenco lastnega trajanja. Šele prihod drugega (kot novega, presežnega) zmora razbiti monotonijo in »dolgočasje« (kot nepristno časovnost) osamljenega subjekta. Zato pristni čas ni aktivno samo-preseganje, temveč pasivno utrpevanje (d drugega). Čas bo povezan s potrpežljivostjo subjekta, ki bo brez konca in kraja odgovarjal klicu drugega, kot časenje odgovornosti v srčki lastne subjektivnosti.

4. Transcendenca in obdarjeni subjekt pri Marionu

Fenomenološki paradoks transcendence je temeljni motiv tudi v misli Jeana-Luca Mariona, ki se strinja z Levinasom, da transcendence ni mogoče doseči, če izhajamo iz subjekta kot transcendentalnega temelja celotne stvarnosti. Husserlu in Heideggerju očita, da pri njiju subjekt oziroma tu-bitje že vnaprej postavlja pogoje (določa transcendentalno obzorje), kako se neki fenomen sploh lahko pojavi. Pri Husserlu se mora vse pojaviti znotraj obzorja predmetnosti (*objectité*), pri Heideggerju pa znotraj obzorja bivajočnosti (*étantité*). (1989) To pa ima neposredne posledice za odnos do Boga: Bog, ki je odvisen od našega intencionalnega pogleda in je »konstituiran« na način vnaprejšnjih pogojev obzorja razumevanja, v resnici ni Bog, temveč od nas postavljeni malik (2010, 15). Za Mariona (1991, 57–58) takšno malikovanje zaznamuje tudi tradicionalno metafiziko, ki je Boga določila za vrhovno bivajoče, ob tem pa spregledala, da je takšen pojem Boga odvisen od vnaprej postavljenega ontološkega obzorja, ki je še kako problematično (Petkovšek

2016, 15).⁵ Zato nima težav sprejeti Nietzschejeve kritike Boga in zahodne metafizike, kajti Nietzschejev govor o »smrti Boga« v resnici pomeni smrt določenega malika, ki ne zadeva pristnega Boga v njegovi presežnosti. Marion provokativno govori o »smrti smrti Boga« (Kearney in Zimmerman 2016, 176), kar pomeni, da se Bog vrača v življenje, ko odstranimo prepreke, ki smo jih sami izoblikovali v odnosu do njega.

Marion sprejema Levinasovo metodološko zahtevo, da srečanje s transcendentno zahteva obrat intencionalnosti: da subjekt ni več izhodišče, temveč naslovnik razodevanja transcendence. Toda če Levinas kot edino mesto njenega razodevanja priznava obličje drugega in odgovornost, ki jo njegov klic prebuja v meni, Marion verjame, da obstajajo tudi drugi načini srečevanja s transcendentno. Še več, po njegovem je temeljna izkušnja subjekta, da ni svoj lastni začetek in da ne more zagospodovati stvarnosti. Ali za filozofsko spoznanje ni ključno, da pričenja in se vrača k nečemu, kar je drugo in presežno? Za Mariona je temeljno gibalno fenomenologije, ki želi biti »prva filozofija«, v tem, da skozi očiščenje pred-sodb (in transcendentalnih predpogojev), s katerimi subjekt onemogoča pojavitev »stvari same«, pride do izvorne danosti. Zato razlaga bistvo fenomenološke redukcije drugače kot Husserl in Heidegger. Ne gre za redukcijo fenomena na intencionalne pogoje subjekta (pot v smeri imanence), temveč kot pot k od subjekta neodvisni in nepogojeni danosti fenomena (pot v smeri transcendence). Fenomenološka redukcija ne sme voditi k subjektu in njegovemu transcendentalnemu obzorju, temveč k fenomenu v njegovi prvotni danosti, še preden ga subjekt stlači v svoj način razumevanja oziroma v meje svoje intencionalnosti. Zato Marion postavi novo fenomenološko načelo: »Toliko redukcije, kolikor danosti.« (2001, 20) To zahteva revizijo ideje intencionalnosti, ki ne dopušča ničesar (transcendentnega) zunaj sebe. Po Marionu je intencionalnost le ena plat subjektive odprtosti v svet, druga pa je zrenje (zor, intuicija) v smislu Kantove *Anschaung*, ki na modificiran način nastopa tudi v Husserlovi fenomenologiji. Če za primer vzamemo Levinasovo izkustvo obličja, lahko vidimo, da obličja ne moremo intencionalno (razumsko, pojmovno) zaobjeti in dojeti. Ko subjekt zre vanj, doživi svojevrsten obrat svoje intencionalnosti: v resnici obličje zre kot prvo in sebe daje subjektu na način, da se ta doživlja kot preplavljen z njegovo danostjo. Če v običajnih primerih čutno zrenje napolni intencionalni pojem in pride do korelacije med obema,⁶ pa gre pri obličju za doživetje viška (ekscesa) intuicije nad intencionalnostjo. Toda obličje ni

⁵ Ob tem se odpira vprašanje, ali malikovanje ne pomeni svojevrstnega »nasilja« nad transcendentno, pri čemer je prav Levinas izpostavil povezavo med zahodno ontološko racionalnostjo in nasiljem. Toda po drugi strani se zdi, da izkustvo transcendence, ki presega racionalnost, s seboj prinaša tudi možnost nasilja, ki je prav tako onkraj racionalnosti. O odnosu med fenomenom religije in nasilja, ki se hoče »polastiti vir« (*seizing the source*) transcendence: Staudigl 2016.

⁶ Za ponazoritev lahko vzamemo primer, ko se mi od daleč zdi, da vidim drevo, nisem pa v to prepričan. Najprej imam zgolj (prazen) intencionalni pojem, ko pa pridem bližje, se mi v (konkretnem čutnem) zrenju ta pojem »izpolni« in doživim korelacijo med pojmom (intenco) ter danostjo drevesa v zrenju (intuiciji). Če se ob približevanju izkaže, da v resnici ne gre za drevo, moj pojem ostane prazen in ga zrenje ne napolni. Po Marionu (drugače kot pri Husserlu) pa obstajajo tudi fenomeni, ki se v zrenju dajejo na način, da povsem preplavijo vsak pojem o njih (kjer torej intuicija preseže intenco) – kakor v primeru obličja – in jih imenuje »nasičeni« fenomeni.

edini primer takšnega ekscesivnega ali »nasičenega« fenomena, prav nasprotno – takšni fenomeni tvorijo večino izkustva in Marion jih razvrsti v štiri skupine glede na Kantovo delitev kategorij. Obličje (ali ikona) prinaša presežek glede na kategorije modalnosti, dogodek presega kategorije kvantitete, umetniška slika presega kategorije kvalitete, telesnost pa razodeva višek glede na kategorijo relacije.

Če »revni« in »obči« fenomeni (kot nasprotje nasičenih), pri katerih je potreba po intuitivnem zrenju bodisi odsotna (npr. matematični predmeti) ali pa je korelacija med intuitivno danostjo in intencionalnim dojetjem vsaj v načelu možna (npr. tehnični proizvodi), predstavljajo zgolj manjšino, potem se spremeni celovit pogled na stvarnost. Nasičeni fenomeni pomenijo paradoksalno izkustvo transcendence in to izkustvo ni izjema, temveč stalnica (2005b, 143) v izkušanju stvarnosti. Običajno se imanenca razume kot izhodišče, transcendenca pa predstavlja prekinitev te običajnosti in je zato izreden dogodek. V Marionovi analizi pa je subjekt že vedno v odnosu do nasičenih fenomenov, kjer vsak izmed njih predstavlja svojevrstno transcendenco. Bistvo danosti se kaže prav v tem, da subjekt ni njen tvorec, temveč njen prejemnik – zato danost za subjekt pomeni srečanje z nečim, kar ga presega, s transcendenco. Če je že vsak od nasičenih fenomenov svojevrstno razodevanje transcendence, potem ni težko dopustiti tudi možnosti religioznega razodetja. Za Mariona predstavlja razodetje bibličnega Boga, ki doseže svojo dovršitev v Kristusu, nasičeni fenomen *par excellence* (2001, 190) in v sebi združuje vse štiri kategorialne zvrsti. Toda do religioznega razodetja ne pripelje filozofija oziroma fenomenologija – ta lahko v človeku pripravi samo odprtost za njegovo možnost. Če namreč že pri nasičenih fenomenih, ki so predmet filozofske analize, izkušamo »logiko« transcendence kot danosti onkraj vnaprejšnjih pojmovanj in meja, ki bi jih postavljali subjekt, potem ni nerazumno verjeti v možnost, da se nam transcendenca razodeva tudi na poseben način: kot sebe-dajanje (danost) najvišje presežnosti ali Boga v konkretnem dogajanju zgodovine in inkarnacije. Medtem ko filozofija prispe zgolj do možnosti, pa šele vera božje razodetje sprejme kot dejansko, s čimer se kaže tudi metodološka meja med filozofijo in teologijo.

Prioriteta transcendence vodi k novemu pojmovanju subjekta. Ne moremo mu več reči subjekt, ker ni »podlaga« (*subiectum*) in »nosilec« celote (spoznanja in stvarnosti), temveč je prejemnik tiste presežnosti, ki je pred (*prior*) njim in se mu daje. Toda kako zasnovati razumevanje tega, »kar pride po subjektu« (2005a, 344)? Ne moremo reči, da prejemnik najprej »je« in potem prejema, kajti prejemnik ni podstat (ali substanca v jeziku metafizike), temveč »sebe povsem prejema iz tega, kar prejema« (369). Marion zavrača vsak transcendentalen jaz in vztraja, da se prejemnik »rodi« v (s)prejemanju tega, kar se mu daje. Najprimernejše ime zanj je »tisti, ki mu je dano«, kar pomeni, da se prejemnik najprej nahaja v dajalniku (dativu). Imenovalnik (nominativ) »jaz« izhaja iz dajalnika (dativ) »meni«, iz meni-danosti. Zato je treba razumeti sebe kot popolno »sebi-danost« ali, v prostem prevodu, »sebi-podarjenost«. Marion uporablja skovanko *l'adonné* (343), ki nadomesti začetni pojem prejemnika in ki jo je težko ustrezno prevesti. *L'adonné* je tisti, ki si je dan v tem, kar mu je dano, obenem pa je tudi tisti, ki je predan (v smislu preda-

nosti nečemu). Sami predlagamo prevod »obdarjeni« (potem ko ne moremo reči »ob-dani«), saj je tudi Marionova *donation* (danost) blizu besedi *don* (dar). Obdarjeni razume sebe kot popolno sebi-danost, kar spominja na Pavlove besede: »Kaj imaš, česar nisi prejel?« (1 Kor 4, 7) Ne samo, da si vse prejel, tudi sebe si prejel. Tu ne gre za religiozno, marveč za filozofsko oziroma splošno človeško izkustvo. Ne obstaja najprej moja imanenca, ki bi bila svoj lastni temelj, temveč sem si dan – iz presežnosti onkraj mene samega. Sem prejemnik tako fenomenov, ki se dajejo v svoji presežnosti, kot tudi sebe in moje sposobnosti prejemanja.⁷ Obdarjenega lahko razumemo kot svojevrstno samo-transcendenco. Ne tako, da bi aktivno preseagal samega sebe, temveč da vznikaja iz presežnosti, ki se mu daje in ga v tem dajanju podarja njemu samemu. V srčiki sebe samega, *interior intimo meo*, je dogajanje (ali bolje »dajanje«) transcendence. Imanenca je glede na transcendenco naknadna – imanenca je podarjena s strani transcendence.

Podobno je podarjen tudi čas. Presežnost danosti je globlja od časa, je »pred« njim. Čas je dan. Obdarjenemu je čas podarjen kot obdarjenčevo (sebe)časenje v modalitetah preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Marion verjame v globljo vez, ki v francoski besedi *présent* združuje pomen časovne sedanjosti (prisotnosti) in daru. Prisostvovanje (sedanjosti) je dar. Je način, kako obdarjeni prejema sebe, ne da bi postal »subsistirajoči« jaz. (Alvis 2014, 34) V nasprotju s Heideggerjem čas ni transcendentalno obzorje, ki omogoča in določa vse bivajoče, temveč obratno: danost podarja čas. Obdarjenemu se čas podarja v treh modalitetah, v katerih se na različne načine zrcali transcendentni klic danosti: kot »preteklost onkraj spominjanja, a tudi kot prihodnost, proti kateri so usmerjeni moji odgovori, ter kot sedanjost, ki v vsakem trenutku poziva obdarjenega« (Marion 2005a, 408). Marionov odnos do časa razkriva tudi njegov odnos do metafizike. Čeprav v marsičem deli Heideggerjevo kritiko, da je tradicionalna metafizika razvila neustrezno ontologijo, ki je prispevala k »smrti« Boga, pa se od Heideggerja loči v ključni presoji: čas nima zadnje besede. Poslednji smisel pripada transcendenci (danosti) onkraj časa in zgodovine. Ta danost se v slogu Dionizija Areopagita, ki je Mariona navdihoval že na začetku njegove miselne poti, razodeva kot dobro onkraj biti. Pristna transcendenca je onkraj bitnosti (*ousia*) in temporalnosti, toda obenem je tista, ki daje biti in daje čas.

5. Zaključek

Fenomenološka misel s kritiko »naravne naravnosti«, kakor našo naivno držo do sveta imenuje Husserl, zahteva kritičen razmislek glede transcendence, katere razumevanje se običajno razvije znotraj naivnega ontološkega realizma in vpliva tudi na religiozni kontekst. »Fenomenološka naravnost« raziskuje vloga subjek-

⁷ Ob tem je potrebno novo razumevanje pasivnosti, v kateri se obdarjeni izvorno nahaja, in njegove aktivnosti (kot sposobnosti volje in odločanja). Jason Alvis (2016, 41) poudarja nujno, da pasivnost obdarjenega povežemo z njegovo strastjo (lat. *passio*) hrepenenja in ljubezni, ki je prav tako Marionova (2003) ključna tema.

ta pri odnosu do transcendence (danost transcendence za zavest), kar nujno vodi k vprašanju, kako je za subjekt sploh možno vzpostaviti ta odnos in kako je to povezano s subjektovo samo-transcendenco. V tem članku smo želeli pokazati, da fenomenologija v prvem koraku sicer ukinja transcendenco, ko vsako presežno stvarnost vključno z Bogom kot vrhovnim bivajočim podredi fenomenološki redukciji, a v drugem koraku prav fenomenološko raziskovanje prispeva k odkritju, da subjekt ni gospodar v svoji hiši, temveč je pogojen z danostmi, ki ga presegajo in v tem smislu transcendirajo. Ta transcendence v jedru subjektive imanence lahko doživi ateistično interpretacijo, ki služi kot kritika religije in kot sekularna razlaga za konstitucijo religioznih pomenov, lahko pa odpira pot k transcendenci, ki ni zgolj združljiva z religijo, temveč v slednji celo prepozna svojo dovršitev. Levinas in Marion sta predstavnika fenomenološkega obrata, ki transcendenci daje prvenstveno vlogo in ki zahteva korenito revizijo subjektivega odnosa do sebe, sočloveka in celotne stvarnosti.

Reference

- Alvis, Jason W.** 2016. *Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*. Cham: Springer Press.
- — —. 2014. Subject and Time: Jean-Luc Marion's Alteration of Kantian Subjectivity. *Journal for Cultural and Religious Theory* 14, št. 1:25–37.
- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart, Göttingen: Teubner, V & R.
- Gallagher, Shaun, in Dan Zahavi.** 2014. Primal Impression and Enactive Perception. V: *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, 83–99. Ur. Valteri Arstila in Dan Lloyd. Cambridge MA: MIT Press.
- Heidegger, Martin.** 1988. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- — —. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund.** 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- — —. 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Nijhoff.
- — —. 1973b. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Haag: Nijhoff.
- — —. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Haag: Nijhoff.
- Kearney, Richard, in Jens Zimmermann, ur.** 2016. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press.
- Kierkegaard, Sören.** 1983. *Bolezen za smrt*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2016. L'infini et la passivité: Le »tournant« de la pensée de Lévinas après Totalité et infini. V: *Emmanuel Lévinas et la pensée de l'infini*, 27–47. Ur. Marie-Thérèse Desouché in Monique-Lise Cohen. Toulouse: Domuni, Presses universitaires de l'ICT.
- — —. 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88, no. 3:587–603.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno, Čas in drugi*. Prev. Edvard Kovač in Gorazd Kocijančič. Družina: Ljubljana.
- — —. 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin.
- — —. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Nijhoff.
- — —. 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Haag: Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2010. *Malik in razdalja*. Prev. Barbara Pogačnik in Maja Novak. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- — —. 2005a. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: Quadrige, PUF.
- — —. 2005b. La banalité de la saturation. V: *Le visible et le révélé*, 143–182. Pariz: Cerf.
- — —. 2003. *Le phénomène érotique: Six méditations sur l'amour*. Pariz: Fayard.
- — —. 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- — —. 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.

- —. 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- —. 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Staudigl, Michael.** 2016. On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence. *International Journal of Philosophical Studies* 24, št. 5:744–782.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:527–538.
- Valčo, Michal, in Katarina Valčova.** 2014. The Epistemological Challenge of Kierkegaard's Truth is Subjectivity Principle. *Communications – Scientific Letters of the University of Žilina* 16, št. 3:25–28.
- Westphal, Merold.** 2004. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington: Indiana University Press.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- Žižek, Slavoj, in John Milbank.** 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ur. Creston Davis. Cambridge MA: MIT Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 517—531

UDK: 111.8:165.62

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Michael Staudigl

Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion

Abstract: Reflecting the contemporary context of the »return of religion« and the changing role of religion in our late modern social imaginaries, we argue that we need a revised phenomenological account to confront the »phenomenon of religion« today. By way of a charting middle course between, on the one hand, »radical phenomenology« and its focus on the invisible (Levinas, Marion, Henry), and the widely exported hermeneutics of religion (Ricoeur), on the other, the author of this article proposes a novel understanding of transcendence: this account emphasizes a constitutive correlation of experiences of transcendence with practices of self-transcendence and liturgies of making transcendence together. In the last analysis, the author sketches how this conception can help us to confront the ambiguous poetic potential of religious practice and thus shed some light on the difficult relationship between religion and violence.

Key words: phenomenology (of religion), transcendence, self-transcendence, return of the religious, religious violence, Paul Ricoeur

Povzetek: **Transcendenca, samo-transcendenca, skupaj ustvarjati transcendenco: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti**

Glede na sodobni kontekst »vračanja religije« in njeno spreminjajočo se vlogo v naših pozno modernih družbenih imaginarijih avtor članka zagovarja potrebo po novem fenomenološkem pristopu, ki se bo sposoben soočiti s »fenomenom religije« danes. Ta pristop, ki začrta srednjo pot med »radikalno fenomenologijo« z njeno osredotočenostjo na nevidno (Levinas, Marion, Henry) na eni strani in med razširjeno hermenevtiko religije (Ricoeur) na drugi, predlaga novo razumevanje transcendence. V tem razumevanju je poudarek na konstitutivni soodvisnosti med izkušnjami transcendence in med prakticiranjem samo-transcendence ter liturgij skupnega ustvarjanja transcendence. V zaključni analizi avtor pojasni, kako nam to pojmovanje lahko pomaga pri soočenju z dvoumnim poetično ustvarjalnim potencialom religijskih praks in na ta način osvetli težavno razmerje med religijo in nasiljem.

Ključne besede: fenomenologija (religije), transcendenca, samo-transcendenca, vračanje religioznega, religijsko nasilje, Paul Ricoeur

1. Introduction

This article¹ elaborates on the potentials of a revised phenomenological account to think through the »phenomenon of religion«. Given the lasting influence of reductionist theories of religion derived from Enlightenment rationalism, we are in deep need of such an account in order to gain a more sensitive outlook on the disconcerting realities that the »return of religion« confronts us with. But what does a distinctly phenomenological account of »religion today« look like? As Heidegger had shown early on, a key problem that a »phenomenology of religion« has to reflect upon is the fact that religion needs »to be explained from out of our own historical situation and facticity« (2004, 89). In other words, it is only against the backdrop of our lived pre-understanding of »religion« and the hermeneutic circles that it entails that a phenomenological analysis may proceed. This involves an insight that has far reaching implications for the eidetic status of our enterprise.

As for our context, this implies that we need to consider two novel qualities of our pre-understanding. The first concerns the vexed situation of globalization and its discontents. In this context we must not anymore pretend that we may approach religion in the singular or in terms of some »singular eidetic structure«. Today, this difficulty is further aggravated since with the »return of religion« it is, as Derrida has emphasized, not clear what it is that returns. Hence, we need not only take care to avoid any »hyper-imperialist appropriation« (2002, 66) of religion in the singular; we not only need to expose ourselves to the risky dialogue between the religions (Bernasconi 2009; Moyaert 2014).

As to the second quality, we need to reflect on the disconcerting fact that faith and reason today appear to be inextricably intertwined, a fact that is epitomized in the joint uses of globalized tele-technology by the practices of both reason and religion. Or as Derrida puts it: »No faith, therefore, nor future without everything technical, automatic, machine-like supposed by iterability. In this sense, the technical is the possibility of faith, indeed its very chance that entails the greatest risk, even the menace of *radical evil*.« (2002, 83) For Derrida, in a nutshell, religion figures the »ellipse« of »two distinct sources or foci«, i.e., »the experience of belief (trust, trustworthiness, confidence, faith, the credit accorded the good faith of the utterly other in the experience of witnessing)« and »the experience of sacredness, even of holiness, of the unscathed that is safe and sound (*heilig*, holy)« (82).

To confront this elliptical constitution of religion is a daring undertaking. It calls upon us to escape the undercurrents of our beloved modernist waters that have tacitly lured us to oppose reason and faith in terms of rationality and irrationality; and to bear witness to the very fact that reason obliquely constitutes religion as its other, thus at once camouflaging and disavowing it as its own »originary supplement«. If this is the case, however, we need not only take care to avoid any »hyper-imperialist appropriation« of religion but also any hyper-rationalist expul-

¹ This article was conceived and written in the frame of the research project The Return of Religion as a Challenge to Thought (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

sion of »religious truth«. This refers to a basic problem that is mirrored in the political solution substituted for the philosophical problem of religion: relegating religion to the private realm, thus substituting the categories of discursivized reason to the existential problem of the »truth of religion«, ² indeed is to misconstrue or rather »duck« the question of such truth:

»Religious truth is more a matter of doing than of knowing, as when Kierkegaard said that the name of God is the name of a deed. That means that religious truth flies beneath the radar of both the theism and the atheism of the Enlightenment. Its truth has to do with a more elemental experience that precedes this distinction.« (Caputo 2015, 33–34)

The wager is to confront this zone that opens up beyond our beloved modernist dichotomies of rationality and irrationality, of theism and atheism, of myth and Enlightenment – a zone that is mirrored quite explicitly in contemporary social imaginaries and how they propose to re-incorporate the »truth of religion« – what Habermas (2010, 18) calls its »unexhausted force« (*das Unabgegoltene*) – in the context of an all too soberly disenchanted world.

In what follows, we will first embark on a discussion of these novel social imaginaries and their ambivalent stance toward the question of religion. In a second part, we will argue for a revised phenomenological account of religion and will delineate its major contours; this will, finally, allow me to lay out the potential of this account for rethinking the vexed issue of »religious violence« beyond the extremes of blank irrationality and functional instrumentality. Whereas this problem cannot be treated here adequately, we will still attempt to sketch the general framework of such an undertaking.

2. Contemporary social imaginaries and their discontents

In contemporary continental philosophy of religion Heidegger's dictum that we »can neither pray nor sacrifice to this God [of philosophy]«, that »before the *causa sui*, man can neither fall on his knees in awe nor can he play music and dance before this god« (1969, 72), has received serious attention. Religion, in this perspective, is recovered as a matter of »being-in-the-world«. It is not anymore about doctrines, beliefs, or invisible ideas taken to be located in some »inner self«, but rather about practice or »deeds«.

It is in this post-metaphysical context that Levinas, Ricoeur and Derrida's (more or less explicit) reflections on religion reveal their full potential. Whether it is about Ricoeur's reflections on the possibility of a »post-religious faith« that succeeds the »hermeneutics of suspicion« (1974); about Levinas' »atheist« distancing from the lure of idolatrous fusion with totality that articulates an inherently religious relation

² As for this argument, we may not only refer to deconstruction but also to accounts that emphasize the anthropological-practical irreducibility of »religious truth claims«: Rentsch 2001; Höhn 2007.

with the »wholly other«; or Derrida's elliptical inquiry into the structure of a so-called »religion without religion« that imagines another »God to come«, a vulnerable, suffering and divisible »God« (2005, 157) – these positions embrace one joint insight: it is the idea that a »double and supplementary gesture of abandonment and retrieval of God« (Kearney 2009, 167; Kearney 2011) is necessary in order to finally leave the old God of metaphysical causality and theodicy behind.

This ideal, as we know since Nietzsche, Marx, and Freud, is but the conceptual idol of a God fixed onto our unavowed projections of omnipotence and omniscience. That, however, there exists a possibility to »return to God after God«, that is after the »death« of the metaphysical God, this »ana-theist wager«, as Kearney has felicitously termed it, calls upon us to reflect about the practical implications of this »return«. As to Kearney, it involves not so much a simple return to a yet unthought facet of some »ineffable other«. The »return« he has in mind rather signifies a truly liberating move exposing us to the idea of (an) »enabling God«, understood in the context of narrative and »creative imagination«.

In light of the vexed realities that the »return of the religious« affords us, this conception, however, remains ambivalent. On the one hand, it refers to a »God« that is taken to be truly dependent upon humankind and has to risk a possibilizing and, hence, liberating dance with it. This dependency is something we may realize clearly, e.g., in the Song of Songs and the exemplary way it depicts a theo-erotic dimension of openness and radical hospitality of (and also to) the wholly other. (Kearney 2001, 53–58)

On the other hand, this concept also needs to retain and mediate the violence that is a constitutive part of the experience of »transcendence«, the »sacred«, etc., and the ways it comes to the fore concretely. Isn't indeed »violence« haunting many contemporary attempts at »recovering the sacred« in a time that appears marked by a »pervasive sense that something has been lost« (Taylor 2011, 115)? Isn't the appeal to something »unconditional«, which is part and parcel of many religious semantics suffused with violence, or at least some »violent potential«? Isn't idle talk about religion being a vessel of peace hence a self-righteous disavowal of a much more disconcerting truth of religion(s) that is only insufficiently shrouded in a semantics of inherent ambiguity? (Appleby 1999)

It might be worthwhile to pause here for a moment. To talk about violence as being constitutive for religion is easily misleading. If we start from the widely shared premise that such a correlation exists, we need to be careful in order not to misunderstand it in essentialist, substantialist or functional terms. Violence in this case, like in fact in any other, is not one. It neither simply is »the heart and secret soul of the sacred«, as Girard (1979, 31) claimed in his functional account, nor does it necessarily revolve around some basic experience of the »numinous«, as Otto (1958) suggestively argued. The relationship between religion and violence rather is inherently contingent. It is articulated in a variety of different but inter-related experiential layers.

As Srubar (2018) demonstrates, »violence« firstly is – due to the inherently excessive experiential status of the sacred, transcendent, etc. – an inherent part

of religious experience (as concepts like hierophany or revelation clearly demonstrate) and, thus, also a structural part of our (due to its embodied nature basically a-semiotic) communication with the sacred.

Second, the socio-cultural grammar that is used to spell out this correlation on the level of our life-worlds, implies its practical translation into topologies of the sacred and the profane which entail an inherently violent logic of inclusion and exclusion.

Thirdly, violence is symbolically incorporated in the narrative semantics of religious systems of knowledge, i.e., in discourses which may consequently engender actual violence as a means to »define one's situation« in the light of pre-given religious scripts.³

Given this interrelated implication of various forms of violence and the religious, we need to accept that an intrinsic relationship exists between religion and violence. Yet, we also need to see that this relation finds its concrete actualization under inherently contingent conditions. We hypothesize that the novel and oftentimes indeed violent form that the »quest for transcendence« takes on today, is dependent upon a variety of such motivating conditions, including, first and foremost, the structural violences that the »maelstrom of globalization« (Appadurai 2006) entails.

Yet »religious violence« – or rather »religiously justified violence« – still is, as any violence in general, always only an option of action. It must not be reduced to a causal necessity mechanically driven by some assumedly unchangeable »human condition«. Given this, our argument is not about an arcane logics of violence shrouded in the mysteries of revelation, etc. It rather concerns the unprecedented constellation of human finitude, vulnerability and exposure today and the way it is related to the creative articulation of human capabilities in the light of empowering »tales of transcendence« (Giesen 2005). It is on these »tales« and their reactivation or rather performative re-creation in practices or »liturgies« (Riesebrodt 2010, 72; 84), as we prefer to call them, of self-transcendence that we need to focus in order to confront »religious violence« more adequately.

Thus viewed, the following questions remain to be answered: how is the relationship between violence and religion worked out in man's attempts to poetically re-configure everydayness in light of revitalized tales of transcendence, i.e., articulations that follow the so-called »death of God« in late modern life forms? How does the resurgent »quest for transcendence« enliven novel social imaginaries, especially those that entail violence as a viable medium of social action? How does this quest affect man's never ending »struggle for concordance in discordance«, a struggle that has until quite recently been conceived in plainly secular terms? And finally, but most importantly, does the creative potential of this quest remain within the limits of »a poetics of the human will« – that is, a poetical articulation – which, in confronting the abysmal character of his capabilities, sets out to explore and de-

³ This is also an argument propounded by Kippenberg (2011) and his attempt to decipher the logics of religious violence from the viewpoint of action theory and, most basically, the »Thomas-theorem«.

scribe the fact of its creation and investment with liberating, god-like powers? Or does it transform into »a poetics of the will« – i.e., a poetical transformation of the world – that seeks to overcome human finitude by becoming itself creator-like?⁴

These vexed questions, which put the »ana-theist wager« on existential trial, are by far not only of theoretical importance. Practically viewed, the ambiguity of this liberating potential becomes manifest in the ways the irreducibility of religious »truth claims« is dealt with today. As recent discussions have shown, procedural, functional and discursive accounts of religion remain inadequate to incorporate these liberating claims into the normative fabrics of late modern societies. Quite the contrary, the mere attempt to do so quickly results in sacrificing them on the cognitivist altar of one self-same brand of reason, be it fashioned in teleological, discursive or dialectical terms. This general criticism and related proposals to substitute for this deficiency by contemporary discourses of »inter-religious hospitality« or »cosmopolitan justice« do not, however, suffice either.

This becomes evident if one takes into account the larger picture. In the wake of contested sovereignties and with the (structural) violences of globalization, neoliberalism and neocolonialist geo-politics becoming endemic constituents of a »modernity threatening to spin out of control« (Habermas 2010, 18), it becomes more and more problematic to analyze the »return of religion« with a view to its potentially universalizing »cognitive potential«. Be such a potential ascribed to a principle of translation, a teleological principle of progress, or »procedural justice« that shall finally feed into the process of reason's self-explication or lead to dialectical reconciliation, religion thus viewed is all too quickly perceived in an integrationist way. Yet such an integrationist vision, endorsed in a tradition from Kant to Habermas and beyond, dangerously overshadows the motivating power of religion. It results in a self-righteousness of reason further acclaiming itself and its unity via its encounters with its assumed other – an other who either needs to incorporate reason's standards into his own (religious) business or will unmask itself as a corrupted form of social practice. While this criticism may be well accepted today, the question yet remains how to confront »religion« beyond this bad alternative of either integrating its assumedly infinite otherness into a unified vision of reason and its claim for autonomy, or projecting onto it the qualities of some ineffable irrationality, opaque alterity, or uncommunicable heterology.

3. Toward an integrative phenomenology of religion

An answer to this vexed problem can be provided only if we consider that the »return of religion« does not refer to some clear cut and self-same event. It is not something that interrupts our seemingly unified contemporary social imaginaries

⁴ The both basic and irreducible ambivalence that we are referring to here is stated most clearly in Wall's (2005, 53) succinct assessment of Ricoeur's understanding of religion which, in the last analysis, cannot avoid this »tantalizing religious possibility« concerning its reserves of violence, even if he hardly ever reflects on it.

out of nowhere. It rather takes place in a cultural constellation of shifting images of transcendence that attests to a variety of fault lines undermining traditional social imaginaries.

As Stoker (2012) demonstrated, the experience of transcendence today does more than resonate across a variety of fields beyond the narrow domain of religion, including culture, art and politics. It also has changed most basically since our contemporary articulations of transcendence are called upon to translate a variety of existential truth claims that lead us beyond the aforementioned traditional dichotomies of rationality/irrationality, theism/atheism, or myth and Enlightenment. These dichotomies have shaped the modern rationalist framework that in turn has helped Western societies keep separated our disenchanted life-worlds from some neatly demarcated spaces of the holy whereto »the varieties of religious experience« have been relegated.

Today, however, these demarcations become more and more porous. They give rise to what has frequently been termed »re-enchantment«, which is, according to Taylor, not simply the undoing of our secular »disenchantment« (2011, 117). In this situation, the semantics of »re-enchantment« breaches novel affective pathways for effectively legitimizing yet-to-be-fought struggles for recognition (Rogozinski 2017) – struggles that are taken to respond to a dangerous decreasing of »an awareness of the violation of solidarity throughout the world« (Habermas 2010, 19). This response, however, happens amidst a conception of the »public square« that due to its normative rationalism is notoriously overburdened at integrating the variety of such »demands« or truth claims. Especially when confronted with »unconditional claims« concerning, e.g., a »livable life« under conditions of scarcity, systemic vulnerability, or social suffering, i.e., claims that can indeed be formulated more properly with a little help from the narrative semantics of religious systems of knowledge, we begin to realize that our conceptions of discursive or »disengaged reason« lack the capacity to account for what is still able to absolutely affect us.

Thus, the symbolic relegation of religion to the confines of an assumed »other of reason«, is a nearby and probably systemic reaction to such an overburdening challenge, albeit one that easily disavows »pure reason's« own participation in the (not only symbolic) production of its very »other« – upon which it is structurally parasitic.⁵ Not only the unprecedented alliance of contemporary religious practices with hyper-rationalist technologies but also the tendency of »disengaged reason« to hypostatize itself in an auto-idolatrous fashion testifies to this yet largely unthought intertwining of religion and reason. This becomes most clear with regard to »our new wars of religion«, as Derrida points out:

»Wars or military ›interventions‹, led by the Judaeo-Christian West in the name of the best causes /... /, are they not also, from a certain side, wars

⁵ This insight that order is dependent upon the production of dis-order, has been outlined forcefully by Bauman (1989).

of religion? The hypothesis would not necessarily be defamatory, nor even very original, except in the eyes of those who hasten to believe that all these just causes are not only secular but pure of all religiosity.« (2002, 63)

But the point is not only that wars waged »in the name of reason« become religious since they render reason sacrosanct; the »reasonable transformation« of war in terms of enhanced technologies also creates an atmosphere of being exposed to »superhuman powers« on the part of the victimized, as Whitehead explains:

»The contemporary cannibal war-machine directly reflects the globalized, digitized and immaterial forms and relations of power /.../. War becomes an infinite possibility for the enactment of an *Infinite Justice*, in response to the infinite threats of terror and insurgency, criminality or civil disobedience. /.../ This ordering and disordering of social life through violence also invokes, and is a mimesis of, sorcery and witchcraft. The occult and hidden nature of high-tech military weapons /.../ create a magical military violence. Sacred empowerment comes not just through human sacrifice but through the sorcery of military killing /.../.« (2011, 11–15)

For Derrida, too, the ambiguous spectacle of »religious« violence, i.e., the fact that it appears to belong to »two ages« (2002, 88–89) at once, exemplifies the unavowed intertwining of reason and religion. Yet even if it is exemplary in this regard, »religious violence« is only a case in point. Recently, it has been observed in various contexts that traditional religious semantics and pragmatics have structurally dispersed into a variety of late modern social imaginaries (Höhn 2007). Not only religious fundamentalism in its subtle coalition with hyper-modern tele-technology, but also the return of religious communities (Kippenberg 2013), the emergence of popular spiritual imaginaries (Knoblauch 2009), or the resurgence of »political theologies« in the post-secular world (de Vries and Sullivan 2006) testify to this development. What is striking about this »post-secular« constellation, however, is not simply the (sociologically often contested) »return of the religious«. Truly striking is that novel articulations of religion seem to revolve around a largely unthought transformation of traditional understandings of transcendence. Recently, this transformation has been described in terms of »transcending transcendence« or under the header of »shifting images of transcendence« (Caputo and Scanlon 2007; Stoker 2012). At issue here is not only the scope of our experiences of transcendence which has shifted into other cultural realities (especially art and politics) and their capacities of articulating such experiences. The true shift rather concerns the fact that novel social figurations of transcendence are taking precedence.

Now »transcendence« neither refers any more to the classical onto-theological figure of the absolute, ultimately transcendent, »wholly other«, nor can it be recast as a »transcendence within the confines of immanence alone« (be it the immanence of the *logos*, history, or inter-textuality). This development calls upon

us to re-conceptualize transcendence in the context of our late modern individualist social ontologies and the social technologies they entail, in terms of self-transcendence. Self-transcendence here refers both to individual practices of self-transcendence and the poetics of making transcendence together that they entail.

Our overall hypothesis revolves around the old but hardly explored insight that self-transcendence may indeed be »more than casually linked to the transcendent« (Westphal 2007, 83). If the experience of transcendence by definition shakes our categories of understanding, we in fact need to transcend ourselves and our socially derived categories of understanding in order to be able to adequately respond to this disquieting call, e.g., by institutionalizing its transgressive potential in the framework of everyday existence. If, however, we »experience the transcendent as such, as truly other, only to the extent that we are able to transcend ourselves« (83), this at once raises the question how we may conceive of the relationship between transcendence and self-transcendence: is the experience of transcendence simply mediated (or otherwise occasioned) by practices of self-transcendence? Or could it perhaps be that »transcendence as such« is rather constituted by the experiential import of the practices of self-transcendence in which we partake?

Yet, such thinking in dichotomies does not help us at all to confront the phenomenon *per se*. We rather argue that we should rethink the relation between transcendence and self-transcendence in Merleau-Ponty's terms of an intertwining. In light of this paradigm, we contend that all here is about inherently affective experiences of transcendence and meaningful practices of self-transcendence co-constituting each other, finally to the effect that none of them may claim the precedence of being foundational. Self-transcendence, thus viewed, needs to be conceived as a practice that allows one to creatively confront experiences of transcendence without either sacrificing them to the totalizing effects of identification (e.g., the ontology of sameness) or relegating them to the unsayable realms of an ineffable alterity.

Given this, we can use the concept to describe the transformative »retrieval of selfhood through the odyssey of otherness« by exploring the fact that they do not stand unconnected. Or, as Kearney has formulated this methodological premise with utmost clarity: »Between the *logos* of the One and the anti-*logos* of the Other, falls the *dia-logos* of oneself-as-another.« (2004, 18)

The methodological precedence of an irreducible intertwining between self and other hosted at the very core of selfhood that can be deduced thereof, resonates in the ambiguous status of embodied selfhood and the »affective fragility« (Ricoeur 1968, 81) that it involves. It is exactly the articulation of this irreducible fragility in its basic ambiguity – that is, our openness to what affectively befalls us and shakes our categories of understanding and meaningful response – that we deem to be basic for coining the proposed account: being open or rather being exposed, to use Mensch's (2017) terms, to »impulses from below« (drives, affects) as well as »impulses from above« (reason), a philosophy of transcendence that

takes the abyssal problem of human freedom seriously, needs to start over »from the lower to the above«; its focus hence has to be on the »response of subjectivity to an appeal or a grasp which surpasses it« (Ricoeur 1966, 468–469).

As to our hypothesis, the phenomenon of religion unfolds in-between this ineffable call and the creative response given to it. Thus viewed, the intertwining of experiencing transcendence and responsive self-transcendence is of paramount importance here. The question remains how this intertwining may be explored more concretely.

To demonstrate what the »integrative account« is about, let us point out the deficits of the two leading paradigms in continental philosophy of religion, i.e., phenomenology and hermeneutics. In a nutshell, these accounts have focused either on the »counter-experience« of transcendence in terms of »otherness«, »saturated phenomena«, »excess«, or »absolute affection« etc. (Levinas, Marion, and Henry); or the emphasis has been cast on the hermeneutic potentials of historical responses to the »immemorial call« of such superabundant givens (Ricoeur). Whereas various radical phenomenological accounts have insistently attempted to carve out the specific phenomenality of »the transcendent«, an »unconditional givenness«, the »wholly other«, etc., hermeneutic positions revolve around the responsive dispositions, narrative articulations and generally speaking textual (and more recently pictorial) mediations of »the transcendent«, etc. The joint problem of both accounts is that phenomenology of religion thus conceived loses its genuine phenomenological status: in its focus on the superabundant qualities of transcendence it easily tends, on the one hand, to be turned into a religious phenomenology that can only assure adequate access to its key topics (this amounts to the well-known critique concerning a »theological turn« (Janicaud 2000)); with the hermeneutic focus on pre-given meaning-structures (especially texts), on the other hand, a reductive form of some merely descriptive phenomenology or »phenomenography« takes precedence, a kind of anthropological »thick description« that has been predominant in traditional accounts in religious studies.⁶ The restriction of focus hence concerns either a specific kind and quality of experience or a presupposed practice of endless interpretation; it is either narrowed down on »counter-experiences« of radical transcendence or restricted to the interpretive patterns, that is, the narrative semantics of religious systems of knowledge that are taken to symbolically represent an always already lost experiential origin.

While these accounts may offer valuable regional insights, the problem with them is not only that both revolve around a »framework of high culture«.⁷ Furthermore, both accounts promise concreteness but do indeed not deal with »lived religion«. This deficit is a pity all the more since it affirms a frequent critique con-

⁶ On this overall dilemma that seems to be constitutive for phenomenology of religion since its very inception Waldenfels 2012, 353.

⁷ This reproach finds evidence in the major proponents of both a radicalized as well as a hermeneutic phenomenology of religion, that is, Marion and Ricoeur, who both focus such phenomena at the expense of »lived religion«.

cerning phenomenology's assumed pseudo-concreteness, a critique that it seems to be able to exorcise only by way of taking recourse to »incantations to the absolute« or what others have termed the »myth of the given«. As for hermeneutics, this reproach finds evidence in the fact that the restricted focus on texts perpetuates a still widespread mentalistic bias »preoccupied with immaterial ideas« (Meyer 2015, 335), thus prioritizing belief and meaning as correlates of some »inner self«.

Furthermore, this criticism is backed by the fact that no coherent examination of religion in terms of a »total social phenomenon« can be found in contemporary phenomenology. Its focus rests on personal religious experience but structurally eclipses its larger social, cultural and political dimensions. The integrative account I envisage has to avoid both kinds of criticism in order to offer a consistent framework to explore these dimensions. Therefore, it may neither start from a »phenomenology of the invisible«; nor can it remain preoccupied with a hermeneutic analysis of »textual worlds« and the original message that they are taken to translate. The fact that Ricoeur's »hermeneutic phenomenology of religion« at some point demands that »the absolute« has to »declare itself« (1980, 144) in order to interrupt the chain of interpretations and provide evidence for the genuine phenomenality of religion; and that, respectively, Marion's »radical phenomenology« finally needs to resort to the hermeneutic element in order to re-integrate the excessive nature of »saturated phenomena« into the intelligibility of everyday life (2013) – both these »turnings« attest to the importance of an integrated account.

4. A concluding argument concerning the relationship of religion and violence

As we argue, an exploration of the intertwining between experience (affective call) and interpretation (meaningful response) in terms of self-transcendence will enable us to develop such an account. Our related hypothesis is twofold. Firstly, we argue that the phenomenality of religion unfolds in-between experiences of »transcendence« (»absolute affection«, »saturated phenomena«, etc.), and the autochthonous role of imaginative interpretation, which has always already helped to respond creatively to such limit-phenomena and to integrate their claims into everyday existence. Secondly, we hypothesize that our embodiment figures the medium for this interplay between call and response. Yet, the »lived body« figures not only as the affective medium for experiencing transcendence but also as the practical vehicle of self-transcendence that allows one to practically translate the affective intelligibility of faith into the pragmatics of everydayness.

The »poetic imperative« derived from the shaking encounter with the transcendent (the »original violence« of revelation, etc.), however, involves not only to »see through« (Schutz 1962, 257; Augustine 1991, 184) a world basically ruled by our »pragmatic motives« in a different light (salvation, unconditional love, grace, etc.). It also calls for, and this is important here, the translation and con-

crete institutionalization of the »transcendent call« in the fabrics of everydayness. Following Srubar (2018), we argue that we need to understand this translation as a kind of »a-semiotic communication with the sacred«, transcendent, etc., i.e., as something inherently embodied.⁸ Consequently, we contend that we need to look at the ambiguous status of the »lived body« – as both being »beyond sense« and as yet appresenting a socially meaningful »symbolic order«; as being both vulnerable and capable of transcending its vulnerability by its very mastery (Levinas 1991, 164) – in order to understand its foundational role in religious communication. It is this amphibolic nature of our embodiments and the »intertwining of incommensurables« it incorporates that assures its power to break with the given and unleash the truly poetic power of religious communication.

This »poetic license to start all over« (Kearney 2006, 13) and to refigure the ordinary, however, is not a monological act. As Riesebrodt (2010, 84) holds, it rather has to be understood as an »interventionist practice« that assures its referent, as Geertz (1973, 109) famously put it, a cultural »aura of factuality«. Conceived in terms of inter-corporal liturgies revolving around the inherently dialogical ambiguity of the body, it points at a true poetics – in the classical Greek sense – of making transcendence together.

Here we approach the critical point. The »poetic imperative« of making transcendence together in practices of self-transcendence not only assures the experience of transcendence its exceptional and potentially liberating character. It also creates its nimbus of being foundational. This becomes especially clear in regard to the poetics of religious violence and the way it exploits claims of transcendence for something originary, foundational, or absolute – claims that are birthed, as Ricoeur has demonstrated, in the »disproportion« of our affective condition, that is, in our »affective fragility« (1986):

»Dwelling in my finite capacity is something infinite, which I would call foundational. Schelling speaks of a *Grund*, a ground or foundation, which is at the same time an *Abgrund*, an abyss, therefore a groundless ground. Here the idea of a disproportion arises which is suffered and not simply acted upon, a disproportion between what I would call the excess of the foundation, the *Grund/Abgrund*, the groundless ground, and my finite capacity of reception, appropriation, and adaptation.« (1999, 3)

To see what is at stake in this situation of ambiguous fragility, frailty and poetic empowerment, we can turn to Derrida's claim that »religion is *the response*« (2002, 64). It is »the response« since it offers a general framework to respond to the »utterly other«, the irrespondable, the irresponsible, the loss of a common ground, the eclipse of community. It is »the response« since it affords us the possibilities to transform what shakes »us«, befalls or absolutely affects »us« into a self-transcending response to address whatever exceeds and shakes our capacities; and

⁸ In Bloch's terms, one could also describe this in terms of a »rebounding violence« that is part and parcel of the »conquering return« of the subject to this world from its »journey to the beyond« (1992, 5).

it is a transformation, consequently, of the longing for some unscathed (the whole, holy) belonging into the intersubjective performance of the credit (belief, faith, trust) that can only animate such a project. Religion, as Patočka (1989, 102) put it, is the taking of responsibility for that which escapes and overwhelms absolutely:

»Religion is not the sacred, nor does it arise directly from the experience of sacral orgies and rites; rather, it is where the sacred qua demonic is being explicitly overcome. Sacral experiences pass over to religious as soon as there is the attempt to introduce responsibility into the sacred or to regulate the sacred thereby. /... / Religion is responsibility or it is nothing at all. Its history derives its sense entirely from the idea of a *passage* to responsibility.«

Responsibility here signifies a responsibility for the other – not only, but, first and foremost, for the other in myself, and thus for »the menace of radical evil«, too. It concerns the irreducible »disproportion« that man's »affective fragility« – its dia-logically distorted being-oneself-only-as-another – necessarily entails. The »passage to responsibility« thus has to be understood, as Derrida (1995, 135) holds, as a project that always has to confront the risk of giving in to a »return of the orgiastic«. Put otherwise, the primordial »moral creativity« of human freedom to poetically refigure the ordinary, as Wall (2005, 52–53) remarks, is far from providing us with an unanimously good power that only needs to be set free. Rather, it is exactly in its radicality that nests, as Kant demonstrated in his reflection on »radical evil« (Ricoeur 2010, 28–29), the irreducible possibility of violence. As to Ricoeur's anthropological thesis, such »moral creativity« and its very other emanate both from our »affective fragility«. This insight, however, calls upon us to stop a manifold of useless discussions concerning whether or not violence is a structural attribute of religion or rather revolves around a temporarily misdirected implementation of the narrative semantics of religious systems of knowledge.

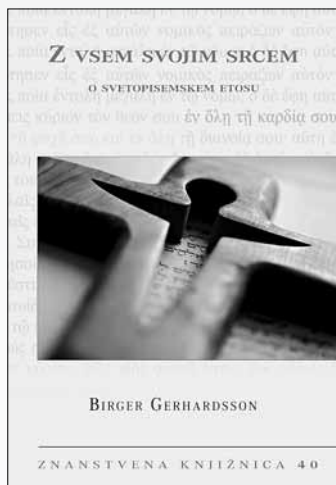
All we can do (but in fact this is a lot) is to describe the inherently contingent conditions under which the performative power of the »poetic imperative« appears as a viable way to transcend an ordinary world that appears replete with too many unavowed violences. The realization that »evil« is indeed »radical but not original« (35), may help us to suspend the deep rooted mental habit of violence and embark on imaging otherwise.

References

- Appleby, Scott R.** 1999. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. London: Rowman & Littlefield.
- Appadurai, Arjun.** 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay in the Geography of Anger*. Durham, London: Duke University Press.
- Augustine.** 1991. *Confessions*. Ed., trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, Robert.** 2009. Must We Avoid Speaking of Religion? The Truths of Religions. *Research in Phenomenology* 39, no. 2:204–223.
- Bloch, Maurice.** 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Caputo, John D., and Michael J. Scanlon, eds.** 2007. *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

- Caputo, John D.** 2015. Forget Rationality: Is There Religious Truth? In: *Madness, Religion, and the Limits of Reason*, 23–40. Eds. Jonna Bornemark and Sven O. Wallenstein. Stockholm: Elanders.
- Derrida, Jacques.** 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- — —. 2002. Faith and Knowledge: The Two Sources of »Religion« at the Limits of Reason Alone. In: *Acts of religion*, 42–101. Ed. Gil Anidjar. London: Routledge.
- — —. 1995. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- De Vries, Hent, and Lawrence Sullivan.** 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Geertz, Clifford.** 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giesen, Bernhard.** 2005. Tales of Transcendence: Imagining the Sacred in Politics. In: *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, 93–137. Eds. Bernhard Giesen and Daniel Šuber. Leiden: Brill.
- Girard, René.** 1979. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Habermas, Jürgen.** 2010. An Awareness of What is Missing. In: *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, 15–23. Ed. Jürgen Habermas. Cambridge: Polity.
- Heidegger, Martin.** 2004. *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.
- — —. 1969. The Onto-Theological Constitution of Metaphysics. In: *Identity and Difference*, 42–74. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Höhn, Hans-Joachim.** 2007. *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh.
- 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.
- Kearney, Richard.** 2011. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- — —. 2009. Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur. *Research in Phenomenology* 39, no 2:167–183.
- — —. 2006. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. In: *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, 3–20. Ed. John Panteleimon Manoussakis. New York: Fordham University Press.
- — —. 2001. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kippenberg, Hans.** 2013. »Phoenix from the Ashes«: Religious Communities Arising from Globalization. *Journal of Religion in Europe* 6, no 2:1–32.
- — —. 2011. *Violence as Worship: Religious Wars in the Age of Globalization*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lignis. Haag: Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2013. *Givenness and Hermeneutics*. Trans. Jean-Pierre Lafouge. Milwaukee WI: Marquette University Press.
- Mensch, James.** 2017. The Animal and the Divine: The Alterity that I am. *Studia phaenomenologica* 17 [forthcoming].
- Meyer, Birgit.** 2015. Picturing the Invisible: Visual Culture and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 27, no. 4–5:333–360.
- Moyaert, Marianne.** 2014. *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Otto, Rudolf.** 1958. *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.
- Patočka, Jan.** 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. La Salle: Open Court.
- Rentsch, Thomas.** 2001. Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche. In: *Religion - Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, 113–126. Eds. Markus Knapp and Theo Kobusch. Berlin, New York: De Gruyter.
- Ricoeur, Paul.** 2010. Religious Belief: The Difficult Path of the Religious. In: *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, 27–40. Eds. Brian Treanor and Henry Venema. New York: Fordham University Press.
- — —. 2000. Experience and Language in Religious Discourse. In: *Phenomenology and the »Theological Turn«*, 127–146. Ed. Dominique Janicaud. New York: Fordham University Press.
- — —. 1999. Religion and Symbolic Violence. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 6:1–11.
- — —. 1986. *Fallible Man*. Trans. Charles A. Kelbley. New York: Fordham University Press.

- — —. 1980. *Essays on Biblical Interpretation*. Ed., trans. Lewis S. Mudge. Philadelphia PA: Fortress Press.
- — —. 1974. Religion, Atheism, and Faith. In: *The Conflict of Interpretations*, 440–467. Ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.
- — —. 1966. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Ed., trans. Erazim W. Kohák. Evanston: Northwestern University Press.
- Riesebrodt, Martin**. 2010. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rogozinski, Jacob**. 2017. *Djihadisme: Le retour du sacrifice*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Schutz, Alfred**. 1962. On Multiple Realities. In: *Collected Papers*. Vol. 1, *The Problem of Social Reality*, 207–259. Ed. Maurice Natanson. Haag: Nijhoff.
- Srubar, Ilja**. 2018. Religion and Violence: Paradoxes of Religious Communication. *Human Studies* 40, no. 4. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-015-9375-z> (accessed 24. 10. 2017).
- Stoker, Wessel**. 2012. Culture and Transcendence: A Typology. In: *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, 5–28. Eds. Wessel Stoker and Willie van der Merwe. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Taylor, Charles**. 2011. Recovering the Sacred. *Inquiry* 54, no. 2:113–125.
- Waldenfels, Bernhard**. 2012. *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wall, John**. 2005. *Moral Creativity: Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Westphal, Merold**. 2007. A Phenomenological Account of Religious Experience. In: *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 79–87. Ed. Michael Peterson. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, Neil L**. 2011. Divine Hunger: The Cannibal War Machine. Academia Edu. https://www.academia.edu/701130/Divine_Hunger_-_The_Cannibal_War_Machine (accessed 22. 10. 2017).



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

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

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

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

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

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

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

*Rund Welten***Radical Transcendence: Lacan on the Sinai**

Abstract: Jacques Lacan recognizes in the Jewish tradition an early manifestation of a discourse that gives due of the alterity of language. The central thesis of Lacan's thought is that language itself is of the order of the Other. What does this imply for our thinking on God? God is not the One you think He is. This is not a very new, postmodern view on religion. It is the purpose of this contribution to make such a claim valuable and plausible by relying on the thought of Jacques Lacan alongside some Talmudic reflections of Emmanuel Levinas.

Key words: Lacan, Levinas, Sinaitic revelation, trauma, symbolic order

Povzetek: **Radikalna transcendenca: Lacan na Sinaju**

Jacques Lacan v judovski tradiciji prepozna zgodnjo obliko diskurza, ki priznava drugost jezika. Osrednja Lacanova teza je, da jezik pripada redu Drugega. Kaj to pomeni za naše razmišljanje o Bogu? Bog ni Tisti, za katerega mislimo, da je. To ni ravno nov, postmoderni pogled na religijo. Namen tega prispevka je pokazati upravičenost in sprejemljivost takšne zahteve, pri čemer se naslanjamo na misel Jacquesa Lacana in jo postavljamo skupaj s talmudskim razmišljanjem Emmanuela Levinasa.

Ključne besede: Lacan, Levinas, sinajsko razodetje, travma, simbolni red

1. Radical transcendence and language

Religion is not what you think it is. Notwithstanding all the declarations of the death of God since the nineteenth century, religion still persists in our world and it doesn't look like that it will make any motion of withdrawal. As long as we conceive of religion as »belief«, or more precisely, an intentional belief of a subject that knows what it does and think, in short, the modern, »disenchanted« subject, we are missing the point of what religion is. Religion does not find a firm basis in the Self, nor in its confident beliefs. But it doesn't find a firm basis in the existence of God either. God is not the One you think He is. This is not that much a new, postmodern view on religion. It is the purpose of this contribution to make this plausible, by relying on the thought of Jacques Lacan alongside some Talmudic thoughts of Emmanuel Levinas.

Lacan recognizes in the Jewish tradition an early manifestation of a discourse that gives due of the alterity of language. However, this does not imply that we at any rate can identify the Other with God. The central thesis of Lacan's thought is that language itself is of the order of the Other. The Other, written with a capital, is not a human being as such, but the symbolic order. The Other, then, is an echo of Freud's superego, that resonates in the ego. In spite of its alleged self-knowledge, the Self is already governed by alterity, a voice that sounds from elsewhere. The Other presents itself as the locus of this voice. But what this voice exactly says, is already beyond the symbolic order of language itself. The voice does not coincide with the A (*L'Autre*, The Other), the symbolic order, but it appears as an »object« of desire, which is marked by Lacan as *a*, or *l'objet petit a*. As Lacan states, the Freudian superego takes its authority only from its loudness, not from its content:

»It also makes us discover that the superego, in its intimate imperative, is indeed »the voice of conscience«, that is, a voice first and foremost, a vocal one at that, and without any authority other than that of being a loud voice: the voice that at least one text in the Bible tells us was heard by the people parked around Mount Sinai. This artifice even suggests that its enunciation echoed back to them their own murmur, the Tables of the Law being nonetheless necessary in order for them to know what it enunciated.« (1966, 684)

This quote does defend neither atheism nor belief. What it tells is the primacy of language as the Other. To Lacan, language does never start within the Self, but is always already heard from the other side. It does not start in the ego. Consequently, consciousness, to put it in terms of *Moby Dick*, is not the steersman of the ship, but rather the waves on which the ship is floating. Who or what speaks there? Language, that enables everything that might be said. Take a small child, who doesn't that much learn to master language, but rather listens to the words of his father, who, at his turn, cannot do otherwise than to speak out loud the law of the symbolic order. So, law is not first something in order to be molded in words; it is language. The father is not a biological entity in the world; it is the voice of the law. In French, the Name-of-the-father (*Nom-du-Père*) sounds like the No-of-the-father (*le Non-du-Père*). It is the father who commands. No need to argue that we are very close to mount Sinai here.

It is not surprising that Lacan on many occasions in his seminars speaks of the Sinai (2005, 78). Already in the seminar of 1954–1955 the Sinai stands for the resistance of idolatry. The Sinai is the metaphor for the resistance of idolatry because it is Moses who ascends the holy mountain, and not Aron, the brother that promises idols to the people. To Lacan, the Sinai implies foremost the resistance of idolatry understood as the ego that thinks of itself as its own autonomous master. The subject that sees itself as a unity disregards its primal fragmentation in order to replace it by an idol of the Self. Said in unmistakable psychoanalytic words, God the father is phallic, because as signifier, He takes the place of the highest signifier. Yet, this phallus is always already castrated. Hence the necessity of religion.

Religion does not refer to a so-called »religious experience«, but to the lack of it, to the loss of the highest signifier. As such, the death of God is not something outside of religion, but of religious nature *par excellence*.

We are constantly confronted with meaning, but the exact basis of meaning – the *arche* that will seal the meaning of meaning at last – is lacking. Still, as speaking beings we cannot do otherwise than to assume that language is referring to something at least. Religion, in a Lacanian outlook, is a discourse that speaks out, not that much the content of this »something«, but gives due to the lack of it. More than any other discourse, religion is well aware of this primordial castration. Yes: religion is about castration, about the original lack. Religion does not rest on God, but it gazes into the gap in language where God eventually takes shelter without ever seeing him. He is exactly the One, the only One, that becomes »visible« in a symbolic order.

Now, what is a symbolic order? A symbolic order makes the unbearable bearable. It is the scene, the stage so to say, of religion. Take Abraham in Genesis 22, ready to sacrifice Isaak. There is no need to argue that for Abraham, this command is traumatic. From a Lacanian view, the point of the passage is not that much Abraham's allegiance towards God, but the substitution of the sacrifice: at the end, not the beloved son, but a ram is sacrificed. This is the birth of the symbol and consequently of religion. The symbol substitutes the unbearable sacrifice. This is why it is right to say that the symbol refers to something which isn't there. Or let's take a look at Sinai. At least it is clear that on the Sinai, the Other speaks and commands. It is a saying that will be inscribed in the Law. What does this imply? Do we hear a God speaking? Or does the people of Israel hear an inner voice speaking? The meaning has to be taken psychoanalytically: the subject is nothing else than the bearer of all the phantasies it makes of the Other. Now, this Judaic Law has nothing in common with any kind of »spirituality« in an »inner« sense of the word. On the Sinai, there is no intimacy, but a radical extimacy. The Ego – read: Israel – hears something that is radically extraneous. The God that speaks to Moses is exactly not a God of intimacy.

No wonder that on the Sinai a voice is heard that the subject doesn't want to hear. It desires to listen to Aron, not to Moses. Aron is the bringer of rest, Moses of trauma.¹ The Hebrew Bible gives evidence to a total drama, a failure of being faithful to God. The people of Israel are disobedient, and God incessantly gives it a beating, a thunder so to say. »And all the people saw the thunder [*ha-qolot*] and the flames« (Exod. 20:18). Now notice that the Hebrew word for »thunder«, *qol* (plural *qulot*), can also mean »voice«. At the same time, it is written that the people »saw« the thunder (Zetterholm 2012, 19).² The symbolic order is the thundering beating, the wrath, the menace and the people of Israel is a subject that

¹ Exodus 32:1: »When the people saw that Moses delayed to come down from the mountain, the people assembled about Aaron and said to him, »Come, make us a god who will go before us; as for this Moses, the man who brought us up from the land of Egypt, we do not know what has become of him.«

² Compare with thunder and voice in Psalm 29.

doesn't want to obey. Abraham Heschel famously stated (2001) that the prophets are men able to identify themselves with fury of God. Truth is there to be denied, exactly in the manner Freud (1925) thought of it. Freudian psychoanalysis makes a voice heard that is originally repressed by the subject.

On its turn, the analyst is the one that learns to listen beyond the claims of his patient, beyond the censorship of his speaking. The subject is not what it thinks it is. A Lacanian psychoanalytical view of religion doesn't that much consist of a description of religion as a compulsive order, but gives due to the other voice that is speaking, in short, the Other. Religion does not start in a discourse about claims of an existing God, nor about a subject that claims to »believe« in God. God is unconscious, says Lacan famously, because He is nothing else than the speaking of unconsciousness. (1973, 58; 119) An unconsciousness of which we know that it is structured like a language.

Let us take a closer look at the speaking on the Sinai. In his 1968–1969 seminar, Lacan says: »Not ›I‹ is speaking the truth, but the truth speaks with ›I‹. /... / What interests me and what is scarcely touched elsewhere, only on the Sinai, is that there is a speaking of ›I‹.« (2005, 70)

This »I« Lacan is referring to, is nothing else than the »I« that governs the ego. In other words, my »I« is not fully intended and articulated by me, but by a truth of which I am alienated. Truth is not something that I discover and communicate, but »I« am an effect of the truth of the Other, of which we already know that it is nothing but language. This does imply that this »I« is personal, in other words, monotheistic. In the Torah, the people of Israel doesn't simply hear an abstract God, but a God that is addressing in language. Think of Emmanuel Levinas' famous appeal to the Hebrew *hineini* – »here I am« (*me voici*). The speaking of God is not a speaking in general, everybody who wants to hear, but it is a personal speaking. This is why the patriarchs in the Torah always answer with *hineini*. It is like a confirmation, »yes, I hear you«, »it is me who is listening to you«, »talk to me«. Language is personal. God appeals. God is there to be heard, not be seen. The passage of Lacan is of importance, because it learns that the Sinai reveals first and foremost a personal bond between God and man. Yet, this bond is nothing else than language itself. Like in Levinas' thought, in Lacan's thought the subject is not that much the speaker, but the receiver of the »I«. It is the effect of language.

Does this all mean that *there is a God*? Well, at least not ontologically. It means that there is speaking, that there is language and that language speaks »I«. The speaking on the Sinai is a personal speaking, not because there is a God that subsequently speaks, but that speaking speaks in a personal form. God talks, and to talk is to make use of the shifter »I«. The speaking on the Sinai says »I«. We are far off any anonymous nature religion or any *Deus sive natura*, which, consequently unavoidably would lead religion without language. Monotheism is religion as language.

The speaking on the Sinai is the speaking of an »I« that remains absent. God is a *Deus absconditus*. But not because He remains hidden behind language, as if

He remains hidden »behind« a burning bush. Take the Talmud, in which we will find the interpretation of the Tora as God. God is in language (to say it in Christian terms, in the beginning was the Word) and not outside language. God is not an actor first and a speaker secondly, so that we human beings can say something about this saying, as if it was an object of discourse. He is the text. Lacan is very close to the Talmudic interpretation: »La Bible, c'est tout de même la parole de Dieu« (»The Bible is the very same as the word of God«), states Lacan (2004, 95). This means nothing else than language is the Other. Again, in this respect Lacan is not that far from Levinas and reminds his readers of writer Zvi Kolitz in the heading of an article: Loving the Torah more than God (Levinas 1997, 142–145). Levinas interprets this as persistence against idolatry: not to create a God in order to let Him speak (and wanting Him to say what you desire). It is a command to avoid a direct contact with God, without language and reason. Monotheism conceives of truth as »I«, waiting to be answered. To do so, the subject cannot do otherwise than step into language, the Other.

But still, who is this »I«? And moreover, what does He want of me? (Lacan 2004, 97) Well, this is exactly the question of Moses. What does he have to tell his people?

»Suppose I go to the Israelites and say to them, ›The God of your fathers has sent me to you‹, and they ask me, ›What is his name?‹ Then what shall I tell them?« (Exod. 3:13)

Who spoke there high on the mountain? This answer to »who« or »what is said« on the Sinai is one and the same: »I am who I am« (אהיה אשר אהיה, *Ehyeh asher ehyeh*) (Exod. 3:13). But who speaks like that, rather seems to veil than to reveal his name. It is like saying: »et allez vous faire foutre«, freely translated as, »now fuck off«, and Lacan continues to say: »and this is exactly what the Jewish people did since then« (2005, 70). But what is heard here is nothing else than the name of the father, the highest signifier, whose name cannot be pronounced. It is the *Tetragrammaton*, the Greek word for the Hebrew name that counts four silent letters (יהוה).

Exactly at the moment we are expecting an answer to what or who, nothing is revealed that can be said, and it is this that is said. The »fuck off« means something like: »Go off, there is nothing that I can tell you that you ever will understand.« What is revealed? Not an image or visual countenance, but a voice. The voice commands to be integrated into the symbolic order:

God said to Moses,

»I am who I am. This is what you are to say to the Israelites: ›I am has sent me to you.‹« God also said to Moses: »Say to the Israelites, ›The Lord, the God of your fathers – the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob – has sent me to you.‹ /... / This is my name forever, the name you shall call me from generation to generation.« (Exod. 3:14-15)

The »I« orders that we will speak about Him.³

Yet, this does not imply that there is a hidden theology behind Lacan's thought. A »theology« would imply that there is a God of whom we speak. God, so to say, is the object of knowledge. This is not the thrust of Lacan's argument, but not for plane atheistic reasons. The fact that there is speaking about God, doesn't mean that there is a God first, in order to be an object of speaking, nor that there is a God that speaks. There is speaking. That's all. Lacan is interested in this speaking because it reveals the alterity of language. God is the ultimate absence. He reveals himself by his desire, which means: desire is the desire of the Other. (2004, 32)

2. A touch of the real

How to understand this Lacanian phrase? Who speaks on the Sinai and what is said is the speaking of the Other. Yet, this speaking is not simply a speaking of an anonymous Other. Not because it bears a Name, but because it speaks »I«. It is not language as an *automaton*, a speaking that is lost in the anonymity of the Other as language.

To understand this, we have to focus on the separation that Lacan makes between *automaton* and *tuché*, words borrowed from Aristotle. To Aristotle, both the words stand for »chance«. The first pertaining to physical events, whereas the second pertains to human actions. Lacan lays stress on *tuché* as interruption, in French, like in English, it sounds not only like a sneeze, but also like the word »touch«. *Tuché* is not understood like a signifier, but in the loss of it, a wound in the chain of signifiers. In short, *tuché* is trauma. (1973, 53–62) *Automaton* means pretty well what you think it is: a machine, an automatic chain of words. The result of it is a desire that doesn't originate in a feeling or experience, nor a need. It is like the wish of the toddler that every evening, before sleep, wants to hear the same story. The bed time story offers an illusionary grasp on the flew of time, full of uncertainties. But at the end of the day, there is something that didn't change. That's the truth about telling stories: to foster the illusion of stability. The disturbance of such an automatic flew of signifiers would be a trauma. To Freud, religion is of the kind of the automaton. It is nothing but an obsessive neurosis, an illusionary grip. Still, it remains highly questionable whether Lacan shares this view.

To Freud, religion is of an infantile order, it is immature. Now let us for a moment rely on a more Talmudic point a view. Remember Levinas' description of Judaism as a religion for adults (1997, 11–23). Or, with the example of the bed time story in mind that is read by the mother, a phrase from the Talmud, commented upon by the French rabbi and philosopher Marc-Alain Ouaknin (influenced by both Lacan and Levinas): »What does ›They departed from the mount of the Lord, three days' journey‹ (Num. 10:33) mean? That means that the children of

³ Compare with Psalm 33:9: »For He spoke, and it was; He commanded, and it endured.«

Israel fled from Mount Sinai like a child who flees school after having learned too much.« (Ouaknin 1998, 182) »To run from«, isn't this, in a more psychoanalytic jargon, exactly what the subject is doing with a trauma? In other words, what he has heard on the Sinai is of the order of the trauma, not of the *automaton*. Revelation is not the presentation of meaning, but the traumatization of the order on which meaning is build. Here, again, Lacan and Levinas meet. Isn't this exactly the way Levinas is using the word trauma, speaking of the subject? (1974)

For Levinas, trauma is the vulnerability of the subject, which means: the ability to be wounded, to be touched by otherness. This is why Levinas speaks of the trauma in terms of passivity. To Lacan, *tuché* is what resists integration into the automaton. »Le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* – sous la forme du trauma.« (1973, 55) It eludes every kind of representation whatsoever. It can't be imagined nor symbolized. As a result of that (not as a cause) it is real. The order of the real appears only as an effect of the lack of imagination or representation. It's a remainder. »Le réel est au-delà de l'*automaton*.« (53) As such, there is a touch by the real, a being »touched« by something which resists to be assimilated by the subject, something that appears only as a wound, a gap, a lack. This has nothing in common with so called »negative theology«. The point is not that it can't be said, but that it touches. It leaves us upset. The speaking of the Sinai is, still before it becomes clear as the Law, is a disturbance, accompanied by fear and thunder.

This is a compromise an all too naive image of a God who communicates the Law, in order to be followed by His pious believers. This is exactly not what happens on the Sinai. Let us not forget that the people of Israel prefer the golden calf instead of a vague murmur. A murmur by a God who doesn't show himself. The speaking on the Sinai is not the Word of a God that is already a God with believers, speaking the words that the believers want to hear. The symbolic order: that is Aron's contribution to the story, not Moses's. The speaking on the Sinai is a traumatic speaking.

»The blare of the horn grew louder and louder. As Moses spoke, God answered him in thunder.« (Exod. 21:19).

God's Law is not communicated by transference of knowledge. Rather, it wounds knowledge. It traumatizes. »Knowledge« would suppose that a subject – the people of Israel – learns something of the will of God. The science of this knowledge would be »theology«. Following this route, the subject could vote before or against the Law of God. Yet, religion is not democratic, because in religion, the ground of the subject is not to be found within the self, rather as said before, in radical alterity. If we want to face religion, without immediately reducing it to sociology, democracy or economy, we have to face the trauma. This is the religious demand. The desire is the desire of the Other.

3. The blare of the horn: Lacan on Anxiety

Let us listen closer to this blare of the horn that accompanies the voice on the Sinai, without entering the symbolic order. On the one hand, we have heard the voice thundering, on the other, we have seen that this voice, just like Freud's superego, is a voice that is heard in silence. »It's only in your head«, so to say. Yet, it has nothing in common with »interiority«. Why not? Because, if Freud is right, what is heard, is exterior, not interior. It is a voice coming from elsewhere. For Freud it consists of education, norms and values, society, etc. It is a voice that is heard, even if one covers the ears with one's hands. In short, it is an inaudible voice. A voice that is omnipresent in silence. To Lacan, the voice is an object, but it is a non-material object, denoted as (*L'objet petit a*).

L'objet petit a is an object that eludes the grip by the subject, but that it nevertheless considers as the cause of its desire (rather than being an object of desire). It is the other as imagined by the ego, of which we have already said that it is constituted by the Other. This does not mean that the ego knows what it exactly hears of who is speaking. But what it knows, is that an unsolicited desire is poured out to it. The ego is located between the A (the signifiers of what the other is demanding) and a (the question of the subject: »what do you want from me?«). The a is not an existing, knowable object, but a leftover, marked by an irreducible lack. The voice is exactly the thing that can't be said.

The first quote we used, about »the voice of conscience«, suggests already a voice as a phantasma. But nonetheless, it »sounds« inaudible but obsessive. It won't let you go. From a clinical point of view this sounds familiar. Now, the atheist declares delighted: »See, religion is nothing but »hearing voices«!« In a way, yes, but the point is that this doesn't refute religion. Against the illusion of religion, another illusion is posed: that of a Self that perfectly knows itself. To Lacan, the voice is never heard as the voice of the Self, be it religious or our fiercely atheistic.

Lacan discusses – again by way of the Jewish tradition – the voice that presents itself as the blow on the ram's horn, the shofar, in his seminar on anxiety (2004, 281–296). He comments with reference to a study on the rite of the shofar, written by the Jewish psychoanalyst Theodor Reik, who was a direct associate to Freud. This voice sounds indeed. It is the horn that sounds to celebrate Rosh Hashanah, the new year, and Yom Kippur, the day of atonement. Now Reik understands in the blow of the shofar the origin of music, but Lacan doesn't follow Reik in this interpretation. After all, it is not the sonorous flourishing of trumpets that is at stake, but the non-sonorous voice of Freud's super-ego.

To situate Lacan's interpretation, it is important to know that he is commenting upon Reik in his seminar that deals with the psychoanalytical problem of anxiety. The reader of this seminar is struck by the many references to the Hebrew Bible. In a short seminar that follows directly after the tenth seminar on anxiety, The Names-of-the-Father, Lacan says:

»God of Abraham, Isaac, and Jacob, not of the philosophers and the scientists, writes Pascal at the head of the manuscript of his *Pensées*. Con-

cerning which may be said what I have gradually accustomed you to understand: that a God is some-thing one encounters in the real, inaccessible. It is indicated by what doesn't deceive-anxiety». (1987, 90)

What is anxiety to Lacan? At least, Lacan is clear about what anxiety is not: it is not an »emotion«. It is nothing that bubbles up from the depths of the soul. Nor is anxiety, as it is to Freud, a strategy of the ego to fly from danger. Moreover – this is the central thought of the seminar – it is »not without object«. (2004, 187)

This sounds somewhat strange, because it suggests that there is reason to believe that it has an object. This indeed is how existentialist philosophy from Kierkegaard to Sartre understand anxiety. Fear, then, has an object whereas anxiety remains without an object. Well, if this is right, what then is the problem with anxiety, if there's no object at all? We have to understand Lacan here literally: saying that anxiety is not without an object is not the same with saying that it has an object; at least, an object that we know. Lacan's formula has the structure of a Freudian negation. The negation as such tells something beyond the speaking of the ego, but what? It takes the place of the lack of the object *a*. It is there. It »does not deceive« says Lacan in a Cartesian language, but now, it is not the ego, but anxiety that does not deceive. It cannot be eluded by phantasy. In anxiety, the subject is touched by the desire of the Other, of which we already know that it's meaning is kept away from the subject.⁴ Lacan:

»In anxiety, the subject is affected by the desire of the Other. He is affected by it in a non-dialectizable manner, and it is for that reason that anxiety, within the affectivity of the subject, is what does not deceive.« (1987, 82)

Anxiety happens, when the strategies of the symbolic or imaginary order fail. Something remains. Not nothing. Anxiety is an experience that introduces me in the world of the Other. But note: it is not a Husserlian »experience«, constituted by intentionality, nor is it a relation to the Other as intended by the subject. It is the other that disintegrates the subject. It is an encounter of the order of the *tuché*. Lacan (2005, 92) describes it as an encounter with God – *El shaddai* (אֱלֹהִים). It is a personal encounter for reasons discussed above. Hence the foundation of monotheism. But it is, unlike Martin Buber's famous presentation, an encounter without face, which means, without image:

»You cannot see my face, for man may not see Me and live.« (Exod. 33:20)

This God is associated primary with fear. It is a God that presents Himself but remains invisible. This is exactly the Lacanian sketch of the God of the Hebrew Bible. »Who's speaking?« »What do you want of me?« »Who is it that trembles me and terrifies me in anxiety?« Salvation comes after anxiety. He is a traumatic appeal of the order of the *tuché*.

⁴ In the Lacanian grammar noted as *d(A)* (2004, 34).

From this viewpoint, there is something in religion that is beyond the symbolic order. The symbolic order pacifies the unbearable fear, but in order to do so, a voice is heard, one is touched by an appeal. Language as symbolic order says: »do not fear«, but as we know, these words in the Bible follow on revelation. This revelation is not already part of the symbolic order. It is trauma. Religion as revelation doesn't start in the symbolic order, but as the place where we are being touched by the real. And of course, the real doesn't precede revelation, nor is the cement of any proof of God's existence. It is without any language. We do not have words for it, even not a theology. The symbolic order is a language that gives due to the lack of the real, not the description of it. The Law takes the place of the lack: here, language begins. The Law is the codification of what the Other wants of me. I do not »know«, but I have to follow the Law. This Law is not the result of any human deliberation of the outcome of a democratic process. As mentioned before, Aron's golden calf is directly opposed to Moses' stone tablets.

Anxiety occurs in the confrontation with the real. Lacan associates anxiety with the first, toneless letter of the Hebrew alphabet, the de Aleph (א), the letter that in the Talmud stands for God. It is the toneless letter for an unspeakable name, which is in the Jewish tradition represented as the blew of the shofar. Together with the smoking Sinai, it breaths awe and respect. It touches (*toucher – touché*) and disturbs. It »is« God as the emptiness and radical absence that nevertheless is being heard, but without transferring any fixed meaning.⁵ In the Hebrew Bible, the shofar sounds at any moment where a covenant is made between God and the people of Israel (2004, 286).⁶ Besides, in Jewish tradition the shofar sounds when somebody gets excommunicated due to treason of the tradition, as was the case with Spinoza.

Without doubt, Lacan must have thought of his own excommunication (*L'excommunication*) as described in the first pages of seminar XI (1973, 9). The sound of the shofar is not reserved to feast-days, but it is heard on events that strike terror into the people. The shofar, so to say, is the thundering voice that isn't »understood«, but that precedes every understanding. Arnold Schoenberg famously made it sound at the moment that Moses receives the Ten Commandments in his masterpiece *Moses und Aron*.

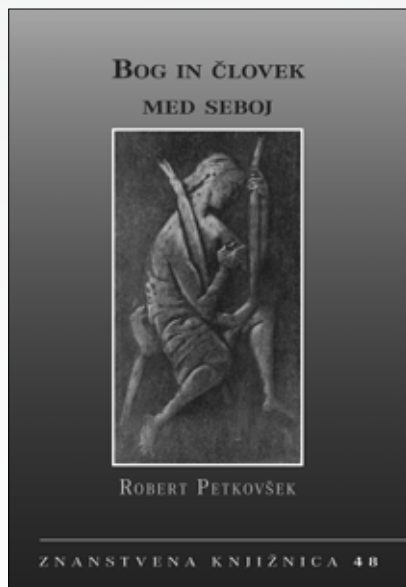
The shofar is the fullness of the object a – or should we write the object א' – of which we have seen that the meaning remains absent. It is the lack of meaning that obsesses, that push itself forward. It is like a foghorn that is heard in the endless emptiness of the ocean. Not because it represents the lack, for that is exactly what remains impossible. Religion is not what you think it is.

⁵ For Lacan »meaning« is only a phantasmatic result of signifiers.

⁶ Compare with 2 Sam 6:15 and Exod 19:16.

References

- Freud, Sigmund.** 1925. Die Verneinung. *Imago* 11, no. 3:217–221.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2001. *The Prophets*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Lacan, Jacques.** 2005. *Le Séminaire*. Vol. 16, *D'un autre à l'autre*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- . 2004. *Le Séminaire*. Vol 10, *L'angoisse (1962–1963)*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- . 1987. Introduction to the Names-of-the-Father Seminar. *Television* 40:81–95.
- . 1973. *Le Séminaire*. Vol. 1, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Jacques Lacan. Paris: Seuil.
- . 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- Levinas, Emmanuel.** 1997. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Seán Hand. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Nijhoff.
- Ouaknin, Marc-Alain.** 1998. *The Burnt Book: Reading the Talmud*. Trans. Llewellyn Brown. Princeton: Princeton University Press.
- Zetterholm, Karin Hedner.** 2012. *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Minneapolis MN: Augsburg Fortress.



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvirni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 545—554
 UDK: 111.8:165.62
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Jason W. Alvis

Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming

Abstract: With its root of ascendance (*crescendo*, or ascension) and prefix trans (going beyond, crossing over or outside) transcendence generally gets taken for granted to serve a good purpose and entail a positive development of he/she who transcends. Yet from Levinas' evil transcendence to Hegel's bad infinity, this is no longer something that should easily be presumed. This paper investigates the work of three early, existentialist-oriented phenomenologists (Günther Anders, Jean Wahl, and Karl Jaspers) in order to add further specificity to what a »bad transcendence« could look like. Wahl's notion of »transdescendence« takes up an aspect of Hegel's bad infinity in pointing to the necessity of immanent relation. Anders' »transcendence of the negative« draws attention to the necessity of transcendence's role in countering totality. And Jaspers critiques any transcendence that is telic, purposive, and unhinged from unconditional action and *Existenz*.

Key words: Wahl, Anders, Jaspers, phenomenology, transcendence, evil, negative

Povzetek: **Slaba transcendenca: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja**

Transcendenca je s svojim korenem v ascencenci (*crescendo* ali vzpon) in s predpono trans (prečkati, iti onkraj ali ven) navadno razumljena kot nekaj, kar služi dobremu namenu in pozitivnemu razvoju tistega, ki ga zadeva. Toda vse od Heglove slabe neskončnosti in Levinasove zle transcendence to ni več nekaj, kar bi bilo samoumevno. Ta članek raziskuje delo treh zgodnjih eksistencialistično usmerjenih fenomenologov (Günther Anders, Jean Wahl in Karl Jaspers), da bi podrobneje razdelal, kako bi lahko izgledala »slaba transcendenca«. Wahlov koncept »transdescendence« razvija Heglovo slabo neskončnost ter s tem opozarja na nujnost imanentnega odnosa. Andersova »transcendenca negativnega« opozarja na pomembno vlogo transcendence pri zoperstavitvi totaliteti. Jaspers pa kritizira vsakršno transcendenco, ki je smotrna, ciljna in nameravana ter ni vpeta v brezpogojnost delovanja in v *Existenz*.

Ključne besede: Wahl, Anders, Jaspers, fenomenologija, transcendenca, zlo, negativno

1. Introduction

It generally gets taken for granted that transcendence is always positive; that it inherently fulfills a good and moral purpose.¹ After all, the very etymology and history of the concept seems to attest to this: With its root of ascendance (*cre-scendo*, or ascension) and prefix *trans* (going beyond, crossing over or outside) it appears to entail a positive development of he/she who transcends. Although often attributed to originating with Parmenides, it was Plato's phenomena/ideas distinction that originally cast transcendence as something as always worthy of being sought and attained, with the very ideas of »the good« and »the beautiful« as the radical heights of such a movement.²

Yet we are not too naive today to believe that this does not already presume far too much. As Philippe Nemo (Levinas and Nemo 1998) once described, even the appearance of evil also is marked by a beyond-the-world with a productive and counter-natural excess or transcendence. Levinas once referred to an evil transcendence that ruptures immanence, when the »wholly other« retreats into utter exteriority (174). A claimed experience of the Devil, for example, fulfills all of the requirements of the theological descriptions of an experience of transcendence, as extra-natural, furnishing special revelation, and entailing activities that by and large are not of the known cosmos. Further, there are bad transcendences whereby the attempt is made to overcome or go beyond humanity and its very conditions (embodiment, material aspects, or the world of experience). In such cases, one seeks to transcend even the parameters of time itself and in so doing, to become like God – infinite.

It was of course Hegel who initiated the notion of a »bad infinity« that amounts to the endless series of one damn thing after another – an infinite straight line that has removed itself of all finite relation and possibility (this would be »true infinity«). Bad infinity short-circuits the flow of the finite-infinite relation and thereby ends the possibility of change itself. As described in his *Logic*, this spurious, bad infinity is »only a negation of an infinite; but the finite rises again the same as ever, and is never dispensed with and absorbed« (1975 137). Or as he put it elsewhere: »Only the bad infinite is the *beyond*, since it is *only* the negation of the finite posited as *real*.« (1986, 164)

A similar tendency can be observed in Rosenzweig, for whom our not-yet-redeemed world is in need of something unimpaired and all-prevailing »beyond all sorrow and joy« (2014, 406). Rosenzweig often bemoaned the confusion or even melding between essence and reality, which is closely related to »the misapplication of meaningless words ›immanent‹ and ›transcendent‹« (Glatzer 1976, 192–193). As he depicts it in the *Star of Redemption*, there is a necessary contrast between immanence and transcendence, yet it can be equalized only temporally

¹ This article was conceived and written in the frame of the research project The Return of Religion as a Challenge to Thought (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

² See here *Great Dialogues of Plato* (Warmington and Rouse 1956).

by special revelation, for in order for the process of redemption to occur, the tension must return, and like God, man must return and become immanent. This climaxes in God's very own redemption.

This paper investigates further into some instances in which we might add further specificity to what a »bad transcendence« could look like, via vignettes of thought from three early, existentialist-oriented phenomenologists – Günther Anders, Jean Wahl, and Karl Jaspers. Wahl's notion of »transdescendance« takes up an aspect of Hegel's bad infinity in pointing to the necessity of immanent relation. Anders' »transcendence of the negative« draws attention to the necessity of transcendence's role in countering totality. And Jaspers critiques any transcendence that is telic, purposive, and unhinged from unconditional action and *Existenz*. The paper interweaves the work of these thinkers into the development of a notion of bad transcendence.

2. Jean Wahl and »transdescendance«

Jean Wahl explains that the meaning of the term transcendence has gone through radical shifts throughout the history of philosophy with its vague *terminus ad quem* of »movement towards«. In his *Traité de Métaphysique*, Wahl traces this evolution by distinguishing three main positions towards transcendence: (1) transcendence as corresponding equivocally to the Absolute, (2) transcendence as a condition of possibility of experience (i.e. transcendence as the transcendental), and (3) transcendence as a movement, as lines of exteriority, alterity, or beyondness. »Nous transcendons vers le monde, vers les être autres que nous, vers les choses«, asserted Wahl (1968, 644). When we seek to transcend from nothingness toward Being, we are left unfulfilled, as the experience of transcendence does not teach us any substantive content (think here Kant's hope for a synthetic a priori) about the world. All transcendence can do, within our necessarily immanent frame, is »allow us to glimpse something which shines at the limit of our intelligence« (644). There is, by merit of its retaining a kind of metaphysical taboo, a certain »charm and the attraction of these ideas of the transcendent and the absolute derives, in part, from their ambiguity and the sparkling of their meanings« (505).

On the one hand, a bad transcendence for Wahl would, not unlike that of Nietzsche, amount to a crushing pietism that holds over one's head the moral imperative to overcome oneself in more immanent terms; a pietism that, in the end, cannot balm or sooth the most crushing of these imperatives to live affectively and with pathos beyond its anxieties. Yet on the other hand, overemphasis upon the ecstasy of absolute otherness that disregards an immanently oriented moral imperative is equally divisive, as the embodied individual can never live up to the standard of the idea of God. (1944b)

Both overemphases, as Wahl teaches, foster the same results: a lack of authentic life, and an imbalanced relation between the three sorts of time-consciousness; past,

present, and future. Wahl makes it quite clear, that to go too far in the direction of an »immanentization of transcendence« would be to lose sight of its significance and the powerful aporia that fuels its secret power. Necessary then, »is a tension and intensity by which existence is defined, a tension that endures between the transcendent immanence of perception and the immanent transcendence of ecstasy« (498). This tension could also be expressed (as Plato's Parmenides already had initiated) as such: »the absolute is the separate and that which unites« (1968, 505).

Is it possible to have a transcendence that is »irreducible« for us, and independent from us (*est indépendant de notre esprit*)? Or is it our greatest possibility, at our limits, projecting our »highest point«? Can transcendence itself be transcended, and is this even possible without a return to immanence? These questions all »run the risk of losing the value of transcendence« (*la valeur de la transcendance*), ultimately resulting in what we might conclude to be bad transcendence. (646) Such bad transcendence, or as Wahl once refers to it elsewhere »transdescendance«, appears when we project essences anterior to phenomenality, and in so doing, step away from the things themselves; things that in fact make us human (1944a, 37). Coincidentally, in another context and another language, similar concerns get posed by Günther Anders.

3. Günther Anders and the transcendence of the Negative

Günther Anders is known for his penetrating insights into modern, industrial life, from television/media, to the atomic bomb and the realities it creates. For Anders, a post-Hiroshima society operates in a rather industrial way, with a speed like never before, initiating a new kind of »apocalyptic« temporality.³ Our *Apokalypse-Blindheit* has left us to struggle without the means of understanding the speed and quantity of our very own activities that are changing our world.

There is a certain disproportion between our activities and our understanding of them, and this could reach two possible outcomes: a new kind of totality, or the end of time itself (via the bomb erasing humankind). Our bourgeois optimism, which fuels this apocalyptic blindness, once very briefly gets described, in his *Theses for an Atomic Age*, as a »transcendence of the Negative«. One might find correlations to this notion already present in his masterwork, *Die Antiquiertheit des Menschen 1* especially in point 3, *Über die Bombe und die Wurzeln Unserer Apokalypse-Blindheit*.⁴ Overall, this work addresses select themes that demonstrate how humankind is bringing about its own outdatedness via technological »advances.« All means contains ends in themselves, and everything is subject

³ Anders cast this problem in technological terms: »The moment devices were replaced by machines signaled the beginning of the obsolescence of human beings.« See also Anders 1987, 55.

⁴ See also, *Burning Conscience* (1962), in which Anders initiates letter exchanges with Claude Eatherly, the pilot responsible for dropping the bomb on Hiroshima – the pressing of one button to set off a series of effects reflective of the burnt-up conscience of man himself.

to action. In fact, the least meaningful something may seem, the more dangerous potential it retains for moving on without us, pushing us further and further away from our realizable cosmos of activity and into abstraction and artificial commodification.

Technology is the-without-us, and the enlightenment ideal of progress has been outsourced to technological developments, thus making humankind only »co-historical«. Our technologies operate without consent in the »technification of our being«.⁵ This makes us annihilists (1980, 293). We threaten our own non-existence as »Lords of the Apocalypse«, making us simultaneously »the first titans« and »the first dwarfs« (235). Our power has become transcendent and infinite, but it necessarily ends in our self-destruction on the existential level.⁶ We therefore end up carrying around a »Promethean shame«, embarrassed that our created technologies and machines are now developing in a far more advanced way than we are. This is the prosthesis of human development, with a *Fortschrittsglaube* or »belief-in-progress« that is a form of transcendence. (268) This is one kind of bad transcendence.

Another kind of bad transcendence, not unlike that of Hegel, Rosenzweig, or Wahl, would be a theological abstraction and reference to the »inaccessible« as exemplified by mystics who on the one hand »seek to open a metaphysical region« yet on the other give up on this seeking by merit of their self-referred »metaphysically-inferior position«.⁷ Such a suppression of the will leaves one vulnerable to any number of totalities. It also produces, often inadvertently, an optimistic nihilism that drives a fatalism as »incurably optimistic ideologists« (Palaver 2014). If there is an inferior position to which one might refer that Anders would support, it would be one that embraces humanity's *das Gefälle* or fallenness (Anders 1980, 267).

This sets the stage for the very subtle reference to a »transcendence of the Negative«, which in being consistent with Anders work, maintains a few layers of meaning. In his words:

⁵ For Anders »the chain of events leading up to the explosion is composed of so many links, the process has involved so many different agencies, so many intermediate steps and partial actions, none of which is the crucial one, that in the end no one can be regarded as the agent. Everyone has a good conscience, because no conscience was required at any point.« (1956)

⁶ Anders continues, »Wenn es im Bewußtsein des heutigen Menschen etwas gibt, was als absolut oder als unendlich gilt, so nicht mehr Gottes Macht, auch nicht die macht der Natur, von den angeblichen Mächten der Moral oder der Kultur ganz zu schweigen. Sondern *unsere* Macht. An die Stelle der, omnipotenz-bezeugenden, creatio ex nihilo ist deren Gegenmacht getreten: die potestas annihilationis, die reductio ad nihil – und zwar eben als Macht, die in unserer eigenen Hand liegt. Die proetheisch seit langem ersehnte Omnipotenz ist, wenn auch anders also erhofft, wirklich unsere geworden. Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten, sind wir die *Herren der Apokalypse*. *Das Unendliche sind wir*.« (1980, 233) Liessmann (2014, 74) refers to this interestingly as »omnipresence in space and time«.

⁷ For Anders: »Aber das bedeutet natürlich nicht, daß es sich in unserem Falle um eine echte mystische Aktion handelt. Der Unterschied bleibt trotz der Typus-Ähnlichkeit fundamental: Denn während sich der Mystiker metaphysische Regionen zu erschließen sucht und in der Tatsache, daß diese ihm gewöhnlich unerreichbar bleiben, selbst etwas Metaphysisches sieht (nämlich die Folge seiner eigenen metaphysisch-inferioren Position); gelten unsere Versuche der Erfassung von Gegenständen, über die wir verfügen; ja von solchen, die wir, wie die Bombe, selbst hergestellt haben; von Gegenständen also, die keineswegs uns unerreichbar sind, sondern allein uns als Vorstellenden und uns also Fühlenden.« (1980, 267)

»Such ›total abstraction‹ (which, as a mental performance, would correspond to our performance of total destruction) surpasses the capacity of our natural power of imagination: ›Transcendence of the Negative‹. But since, as *homines fabri*, we are capable of actually producing nothingness, we cannot surrender to the fact of our limited capacity of imagination: the attempt, at least, must be made to visualize this nothingness.« (2014, thesis 8)

First, it is a reference to a kind of bad transcendence that overlooks the conscience and moral relation one holds, replacing »conscience« with »conscientiousness« to the point that bad and good no longer have any meaning in terms of transcendence. Transcending or overlooking the negative in this case amounts to a kind of willful ignorance, of how »this framework itself, of the world as a whole«, of non-abstracted reality points to a total destruction. It is necessary to broaden our sense of time, and in so doing, imagine »nothingness« itself. Especially since the first industrial age, humankind has developed the trenchant ability to abstract from reality, and to live in an »ivory tower of perception« (thesis 12). This bad transcendence is the means by which we distance ourselves from the realities of our actions as »inverted Utopians« who »are unable to visualize what we are actually producing« (thesis 9). Our only hope in not transcending the negative is to learn how to fear through imagination of the negative and of nothingness itself (thesis 13). In an age of optimism that cloaks itself in hope and necessitates one to at least smile during the process, this amounts to a kind of seemingly involuntary transcendence, even to the point that we have endowed our technologies with the optimism of this transcendental function of »going beyond« on our behalf, yet without us.

A final interpretation of what bad transcendence could look like for Anders concerns political totality, as expressed in a thought experiment conducted in *Das verspielte Außerhalb* (*The Forfeited Beyond*). There, Anders imagines a student in the year 2058 who in reading 20th century history books cannot comprehend the idea of its references to »when here and there the pressure of dictatorships became unbearable, masses of refugees were generated«. The student was born into a »World State« void of all political exteriority, and therefore no possibility of political transcendence – »›Masses of refugees? What does that mean? Where could one escape to? Was there something outside?‹« The dark, eventual consequence of a transcendence of the negative is the removal of possibility, for »Where there is only *one*, there can be no remains. Thus, also no remaining site of refuge.« (1984, 53) The »negative« itself is a means of overcoming the principalities of darkness in order to arrive at »the what is«.

4. Karl Jaspers and a secular transcendence

A third and final figure worthy of consideration in this context is Karl Jaspers, who was quite consistent on his view of transcendence. Although he accepts the unconditional obligation of a Kantian categorical imperative, he rejects the transcen-

dence/transcendental distinction made by Kant, and points to how transcendence (its more-than-human overcoming of itself) is a basic human trait. And although he defends critiques that Spinoza was merely an immanent pantheist, he nevertheless claims that »Spinoza's transcendence does not take the form of an irruption into the world from elsewhere or of a revelation to man; it is not present as a divine commandment or mission. Further, there is in Spinoza no absolute ethical injunction to act in the world against the world.« (1966, 365) Thus, Jaspers' transcendence takes the form of immanence, but through a kind that retains unconditional action as its ally in making eternal decisions in order to have an existential historicity.

Yet immanence should not be confused with purpose, demonstrability, or knowledge, as all three mark a kind of bad transcendence. First, transcendence (following Spinoza's description) retains in one of its attributes the transcending of all purpose, for telic ends are always sutured to the conditions of a desired outcome or effect, placing the hoped-for result at the center of a finite wish-fulfillment.⁸ Any relation with the unconditional, following an unconditional imperative that extends beyond purpose, »demands an existential decision that has passed through reflection« (2003, 57). There is a true and pure freedom that does not arise from any natural state as one locates »its foundation in transcendence« (57).

In Volume 2 of his 1931 *Philosophie*, he refers to »Unconditional Transcendent Action«, which seems irrelevant to the world and its purposes via an insecure faith. There indeed are religious acts that are not unconditional transcendent ones, such as those that seek to create a social order or ethic that »claims to an exclusive determination of the world« (1970, 274). These acts hope to fashion a »force of habit« and regulation of purpose, and therefore amount to a bad transcendence.

Second, a demonstrable transcendence is no transcendence at all. This is because it reduces the transcendence to a series of predicates that remain putatively of this world. There is an important distinction here for Jaspers – while transcendence occurs in this world, its demonstrability is not reduced to it. As he puts it in rather clear terms: »A demonstrated unconditional is merely a powerful force, a fanaticism, a frenzy or a madness.« (2003, 57) In this movement, the transcendent experience becomes precisely non-transcendence, or as we might here call it, bad transcendence. One comes to operate with a confidence and fanaticism that cloisters the act in temporal conditions, and severs it from its source – transcendent life.

And this leads to a third kind, a knowable transcendence with which one relates dogmatically by abandoning existential decision. Dogmatism always is reducible to a surrendering of oneself to an authority, and therefore releasing indivi-

⁸ As Jaspers interprets, »God's transcendence is attested in Spinoza by His infinitely many attributes; by the transcending of all purposes in a more powerful principle which is necessary and free from purposes; by the infinity of the never known totality of natural laws; by the fact that man is not the center, but only a mode in the world« (1966, 365).

dual decision. It is fundamental for Jaspers' existentialism that »we must all continuously recapture ourselves from indecisions« (61). In conceiving this question of authority in the context of Christianity's history, what once began as trust ended in surrender and pacification:

»Originally such communities were built upon trust but later they came to be based on the inspiring command of an authority in which men believe, so that faith in this authority became a source of the absolute. This faith freed men from uncertainty, spared them the need to inquire for themselves. However, the unconditional in this form was subject to a tacit condition, namely the success of the authority. The believer desired to live through his obedience.« (52)

Although religion furnishes a special vocabulary for Jaspers to point to how humanity is more than the sum of its forms in a materialist anthropology, he over and again insists on the necessity of the breaking of natural laws and being disobedient to its orders, which are also how transcendence operates. Humans lose their humanity when they become content with the objective world in which they find themselves, and the Christian tradition, although it has had this tendency to whip its members into obedience, is believed by Jaspers to harbor a truth of releasing possibilities that are not concretely given with an infinite order. Obedience to authorities feed a dogmatic knowledge that amounts to a pacification of possibility, reducing us to a bad transcendence. Instead, we are beings that must retain relation with possibilities in order to overcome the law. Only then, »as we grasp the sense of possible existence the circle of all the modes of objective and subjective being is ruptured«. ⁹ Religion therefore inherently is called to undermine itself, for with its insistence upon faith it is non-dogmatic, yet must be practiced in a community of ordinance and tradition. It is from this element of religion and its faith that secularity can gain insight, and it is precisely a kind of secularity, informed by such a reflection that might be, as Thornhill puts it, »the precondition of human transcendence, not its antithesis« (2002, 16).

In the final analysis, Jaspers seems to reserve his harshest criticism for any actions that seek to arrive at fully understandable purposes. There are moments at which »submission« to an authority can be transcendent because it counters purposiveness, as »prayer in a posture of submission to a personal God is purposeless« and precluding justification (1970, 275). Yet in a bad transcendence, the negative resolution of the total incomprehensibility of transcendence is sought to be counteracted, and a divine purpose assigned. A better understanding of transcendence, with its negative, exceptional, and ambiguous nature, leaves it in constant suspension with the positive/expectancy of the everyday that immanence provides.

⁹ As Thornhill puts it quite well: »Jaspers /... / demand for the reorganization of the Christian tradition, which argues, on one hand, that the truth of Christianity resists in its disclosure of human possibilities, but which also insists, on the other hand, that these possibilities are only *possible*: they are not given, revealed or realized.« (2002, 13)

5. Conclusion – bad transcendence

Jaspers held to transcendence as an ineradicable human activity that can be directed in various ways through a radical decision through *Existenz*. Transcendence is acted upon, and qualifies a type of unconditional action that, to the surprise of many, is in fact counter-fanatical yet in a way that the action springs from conviction. This, however, bars any bad transcendence that would be reducible to submission and authority, subjected to purpose, and demonstrable in its activity.

As Wahl would have it, transcendence must correspond to the Absolute but in a way that makes it a possibility of/for experience, otherwise we are left with nothing to even discuss or act in relation with, despite the charm according to which some contentless ideas may present themselves. Otherwise we fall into a »transdescendence« that is totally abstracted from phenomenal life and the very things that make us human. Anders sought to make everyday life perhaps even more relevant by pointing to how there are bad transcendences upon which we easily rely as we abstract ourselves from our very own activities. Bad transcendence for Anders would be an inverted, utopian, and blind optimism fueled by: an open-ended »progress« narrative; a metaphysical regioning of the inaccessible; and a total eradication of all exteriority by removing the world of its potential otherness and outside.

In the end, it seems that all three thinkers are not so naive as to think that transcendence is the mere ecstasy of consciousness, which often fuels our idea that it presents an inherently good imperative. Transcendence cannot be a purely open self-projection, otherwise it is under threat of paradoxically reinforcing all the greater the banal immanence of its activities with a convictionlessness and contentlessness. This would be a false transcendence, an *immanence manquée* as Levinas once called it. The Dasein of Heidegger's *Sein und Zeit*, the being-free-for, the always out-there *Res transcendens*, may have, in the final analysis, abstracted itself to the point of total dissolution, justifying the suicide of its own conscience.

References

- Anders, Günther. 2014. Theses for an Atomic Age. In: *The Life and Work of Günther Anders: Émigré, Iconoclast, Philosopher, Man of Letters*, 187–194. Eds. Günther Bischof, Jason Dawsey and Bernhard Fetz. Innsbruck: Studienverlag.
- . 1987. *Günther Anders antwortet: Interviews und Erklärung*. Ed. Elke Schubert. Berlin: Tiamat.
- . 1984. *Günther Anders: Der Blick vom Turm; Fabeln von Günther Anders*. Leipzig, Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag.
- . 1980. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Munich: Beck Verlag.
- . 1962. *Burning Conscience*. New York: Monthly Review Press.
- . 1956. Reflections on the H Bomb. Trans. Norbert Guterman. *Dissent* 3, no. 2:146–155.
- Hegel, Wilhelm F. 1975. *Logic*. Trans. William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- . 1986. *Jenaer Schriften 1801–1807*. Ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michels. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jaspers, Karl. 2003. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- . 1970. *Philosophy*. Vol. 2. Trans. E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1966. *Great Philosophers*. Vol. 2. Trans. Ralph Manheim. Ed. Hannah Arendt. New York:

Harcourt, Brace & World.

Levinas, Emmanuel, and Philippe Nemo. 1998. *Job and the Excess of Evil*. Ed., trans. Michael Kigel. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Liessmann, Konrad Paul. 2014. Between the Chairs: Günther Anders – Philosophy's Outsider. In: Anders 2014, 73–82.

Palaver, Wolfgang. 2014. The Respite: Günther Anders' Apocalyptic Vision in Light of the Christian Virtue of Hope. In: Anders 2014, 83–92.

Rosenzweig, Franz. 2014. *The Star of Redemption*. Trans. William W. Hallo. Notre Dame: Notre Dame Press.

Glatzer, Nahum N., ed. 1976. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books.

Thornhill, Chris. 2002. *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*. London: Routledge.

Wahl, Jean. 1968. *Traité de métaphysique*. Paris: Payot.

———. 1944a. *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.

———. 1944b. Realism, Dialectic, and the Transcendent. *Philosophy and Phenomenological Research* 4, no. 4:496–506.

Warmington, Eric, and Philip Rouse, eds. 1956. *Great Dialogues of Plato*. Trans. William Rouse. New York: New American Library of World Literature.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 555–563

UDK: 111.8:165.75

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Luka Trebežnik

Derridajevska misel med zunaj in znotraj

Povzetek: Pričujoči članek predlaga pristopanje h kompleksnemu pojavu povratka religijskega v filozofiji s pomočjo misli Jacquesa Derridaja, še zlasti njegovega izvirnega tolmačenja binarne opozicije zunaj/znotraj. V prvem delu je ovrednotenih nekaj primerov iz Derridajeve prakse, ki kažejo na raznolikost pristopanja k tej opoziciji. Iz sklepov tega dela članka se zdi, da je Derridajeva dekonstrukcija metafizičnih izročil nezdružljiva z religijami, ki so strukturirane kot pripovedi z avtoriteto, izhajajočo iz tradicije, avtor pa v sklepnem delu pokaže tudi na možnost preseganja hromeče aporetične situacije in s tem nakaže v prihodnost usmerjeno afirmativno smer postmoderne filozofije religije.

Ključne besede: Jacques Derrida, dekonstrukcija, transcendenca, aporija, zunaj/znotraj

Abstract: A Derridean Thought Between Outside and Inside

This article argues for an approach to the complex phenomenon of the return of the religious through the philosophy of Jacques Derrida, especially through his original interpretation of the binary opposition outside/inside. In the first part, several examples from Derrida's practice are evaluated, demonstrating various approaches to this opposition. From this, we could easily conclude that Derrida's deconstruction of metaphysical traditions is not compatible with religions that are structured as narratives with authority deriving from tradition. But the author points out the possibilities of overcoming the difficult aporetic situation and thus presents the affirmatively futural direction for the postmodern philosophy of religion.

Key words: Jacques Derrida, deconstruction, transcendence, aporia, outside/inside

1. Uvod

V ospredju našega razmišljanja je aktualno vprašanje povratka zanimanja za religijsko v filozofiji. Sprememba odnosa med filozofijo in religijo oziroma, bolje rečeno, sprememba odnosa filozofije do religije v veliki meri sovпада z novo filozofsko rahločutnostjo za razliko in drugost. Ta drža pa spremeni tudi odnos do navidezno neproblematične distinkcije – razmejitev med zunaj in znotraj služi kot Arhimedova točka vseh diskurzov, ki temeljijo na izključevanju in vključevanju.

Najočitneje zadeva pravo in politiko, a prav tako pomembno je, da je tudi religija pravzaprav v bistvenem vprašanje meja, vprašanje brezmejnega, odnosa med zunaj in znotraj.

Jacques Derrida, ena najsijajnejših figur tega povratka, je v prvi vrsti mislec razlike v istosti in nemogočega v drugosti. Vedno več sodobnih interpretov njegovega dela¹ se strinja, da obstaja globoka sorodnost med dekonstrukcijo in religijo. Še več, dekonstrukcija naj bi bila že od samega začetka² misel, ki je vzporedna religijskim hrepenenjem in občutjem. Ta teza je vsaj deloma provokativna, saj se je Derridaja že zelo zgodaj prijel ugled, da je nasproten starim sklopom verovanj ter da celo predstavlja grobarja zahodnih metafizičnih izročil (najočitneje religij).

Splošno je razumljeno, da transcendenca za Derridaja ne nastopa kot nekaj želenega oziroma željivega. To je najočitneje vidno v njegovih zgodnjih tekstih, v katerih razmišlja v okvirih lingvistične problematike. Transcendenca v tej luči pomeni nekaj, kar je onkraj verige označevalcev in zaustavi igro sledi, kot taka pa za Derridaja sovпада s koncem igre, z metafizičnim zaprtjem (fr. *clôture*) in celo s smrtjo. V skladu s transcendo (kot resnico, logosom, večnostjo), ki predstavlja zanikanje svobodne igre, se ne zgodi nič. Transcendentalni označenec zato v Derridajevi shemi nikoli ni dosežen, igra označevalcev se nikoli ne ustavi, potreba po interpretaciji pa se nikoli ne konča. Za Derridaja pisava ni le eden izmed primerov tega – nenavaden odnos med pisavo in govorom je razodetveni simptom, ki kaže, kako predsodki o biti kot prisotnosti vladajo celotni zgodovini zahodne misli, ontoteologiji, metafiziki.

V skladu s tem predlagamo, da k vprašanju t. i. povratka religioznega v postmoderni misli in transcendence kot nemogoče znotraj domene imanence pristopamo preko opozicije med znotraj in zunaj. To pomeni derridajevski slog razmišljanja, ki temelji na premeščanju binarnih opozicij, ki vladajo celotni metafizični tradiciji. Gre za sistem, ki se je uveljavil s platonizmom in učinkuje tako, da po pravilu zatira en pol ter povzdiguje drugega.

Najprej bomo na kratko orisali nekaj odmevnih Derridajevih variacij na izpostavljeno vprašanje, nato pa izmed vseh njegovih tem podrobneje osvetlili primer gostoljubja kot možnosti v prihodnost usmerjenega mišljenja in primer dekonstrukcijske odprtosti k drugosti prihodnosti kot možnosti dogodka, ki nam ubeži, če ostajamo v ustaljenih (negostoljubnih) okvirih mišljenja. To bo pokazalo, da Derrida na svojski način dopušča mišljenje transcendence kot odprtja in nadaljevanja igre. Transcendenca znotraj imanence v dekonstrukciji nastopa kot prihajajoča figura povsem drugega (fr. *tout autre*). Derridajeva misel ponazarja, da je odnos z drugim nemogoč in da razodetje ni realna možnost. Toda s to neprehodnostjo (gr. *aporia*) se zanj pot nikakor ne konča, temveč obratno. Nemogoče ali aporija

¹ Najeminentnejši je zagotovo John D. Caputo, omenimo lahko le njegovo pionirsko delo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion* (1997), ki je na široko odprlo prostor za teološke recepcije Derridajevih spisov.

² To je obratno od splošneje sprejetega stališča, ki pravi, da se je v Derridajevi misli konec osemdesetih let prejšnjega stoletja zgodil etično-politični preobrat. Pozni Derrida naj bi bil potemtakem blizu religijskemu, kar za zgodnjega ne drži.

je nekaj, kar budi strast in željo, edina želja je želja po nemogočem. Nemogoče je torej začetek, ali kakor na uvodnih straneh svoje knjige *Donner le temps* zapiše Derrida: »Pričnimo z nemogočim.« (1991, 6)

2. Ne obstaja vase zaprta notranjost, le neskončna tekstualnost

Naslov enega izmed podpoglavij Derridajeve slavnje knjige *O gramatologiji* – Zunaj je znotraj – dobro poudari interakcijo med poloma naše opozicije. V tem naslovu sta združena oba koraka filozofske strategije branja in interveniranja, ki jo Derrida poimenuje dekonstrukcija. Prvi korak predstavlja strateško preobrnitev ustaljene razmerja, drugi pa to razmerje premesti. Intervencija v obliki prečrtanja kopule v naslovu izraža nestabilnost identitete in relacij. Osrednje zanimanje zgodnjega Derridaja, vprašanje prvenstva govora pred pisavo, je povsem prežeto z dihotomijo med znotraj in zunaj. Derrida v svojih zgodnjih delih razkriva predsodke logocentrizma, ki so značilni za filozofijo kot metafiziko prisotnosti. To najnazornejše stori v predstavitvi zgodovinske enotnosti glede degradacije pisave. Poudarja, da se ji očita, da predstavlja zgolj slab posnetek, derivat v odnosu do govora ter celo nevarnost, če nastopa, kakor da služi reprezentaciji resnice.

Gramatologija kot znanost o pisavi odpira vprašanje, kako to, da je bilo »za izključitev pisave kot »zunanjega sistema« nepogrešljivo, da ta teza zadane »podobo«, »reprezentacijo« ali »upodobitev«, zunanji odsev realnosti jezika« (1998, 60). Skratka, zakaj je zunanost nenehno degradirana, a hkrati nepogrešljiva. Govor nastopa kot pomembnejši, saj naj bi izviral iz notranjosti, medtem ko pisava ostaja dojeta kot povsem zunanja. Posledično je odnos med zunaj in znotraj ključna opozicija, zaradi katere je na kocki vse, vsa izključevanja in vse zahteve po čistosti. Dekonstrukcija je torej najprej dekonstrukcija te opozicije in kot taka ostaja na obrobju, ne zunaj in ne znotraj. Njeno stališče je nazorno označeno z naslovom zbirke Derridajevih esejev *Marges de la philosophie (Robovi filozofije)* (1972b).

Dejstvo, da je »je« prečrtan (fr. *sous rature*),³ pa nikakor ne pomeni, da lahko izraza zunaj in znotraj enakovredno ali poljubno medsebojno zamenjujemo, pač pa označuje povsem drugačen modus soobstajanja, hkratnosti. V Platonovem dialogu Fajdros in drugje so očitki pisavi v celoti povezani s tem, da je zunanja – to je konstanten razlog za njeno zavračanje. Tudi kasnejši kritiki pisave, navedimo le Rousseauja in de Saussurja (oba sta namreč podrobno obravnavana v *O gramatologiji*), so si enotni, da mora pisava ostati zunanja, hkrati pa je povsem zmožna kvariti notranjost. Notranjost je vzpostavljena na račun zunanosti, škodljivega dodatka, nepomembnosti.

Derridajeva shema rigoroznosti razmejitve zunaj/znotraj zoperstavlja neskonč-

³ To je pogosta Derridajeva gesta, ki izvira iz Heideggerjevega križnega prečrtanja (nem. *kreuzweise Durchscheidung*) besede »bit«. Z njo je ohranjena berljivost, prečrtani besedi pa je hkrati odvzeta suverenost, neproblematičnost. Pisec se s takšno gesto umakne in bralcu sporoča: »Branje na lastno odgovornost.«

no drsenje pomena. To je precej drugače od jezikoslovne tradicije, ki sledi de Saussuru, za katerega se veriga nanašanja vedno konča s transcendentnim označenjem. Jasno je, da to Derridajevo stališče resnično predstavlja tudi korenito kritiko religije, še zlasti t. i. religij knjige, katerih sveti spisi nastopajo kot sklenjen sistem razlik. Zdi se, da je totaliteta logosa vanje vključena absolutno. V tem kontekstu je Derrida pogosto moral pojasnjevati, da eden izmed njegovih osrednjih konceptov – razlika (fr. *différance*) – ne more biti ujet v sistem ter da je še manj skrivno ime za transcendenco ali kakšno božanstvo. V tem smislu zapiše sledeče:

»Ne samo, da je razlika ireduktibilna na sleherno ontološko ali teološko – onto-teološko – ponovno prilastitev, temveč s tem, ko odpira tudi prostor, v katerem onto-teologija – filozofija – proizvaja svoj sistem in svojo zgodovino, le-to zajema, se vanjo vpisuje in jo nepovratno presega.« (1994a, 6)

Derridaju je treba pritrditi: transcendenca je nedosegljiva in kot taka mora vedno ostati presežna. Prav to je morda ena boljših interpretacij slavnega stavka »Ne obstaja zunaj-teksta« (fr. *Il n'y a pas de hors-texte*), ki govori o zunanosti. V tem konkretnem primeru pa bi zunanost zlahka nadomestila notranjost – prav tako »ne obstaja znotraj-teksta«. Derridajevo nenehno preigravanje dileme zunaj/znotraj je posledica zavesti o nenehnem premeščanju in razmejevanju, ki označujeta naš jezik in z njim našo realnost. To je zavest, da ni nikakršnih samozadostnih enot pomena, ki bi bile izvzete iz neskončne igre sledi.

Poudarimo še enkrat: v Derridajevi shemi zunanost kot absolutna ločenost od notranjosti ne obstaja.

»Če ni nič izven teksta, to, prek transformacije koncepta teksta na splošno, implicira, da tekst ni več zatesnjena notranjost ali identiteta na sebi /... /, pač pa drugačna postavitev učinkov odpiranja in zapiranja.« (1972a, 42)

Tako ne obstaja notranjost teksta, ki ne bi vedno že bila zunanja. To Derridajevo stališče je precej drugačno od strukturalistične binarne metode – pomislimo zgolj na Levi-Straussove postopke, pri katerih odsotnost enega izmed polov po pravilu pomeni prisotnost drugega. Nasledek strukturalizma na mesto strukture postavi dogodek in svoj proces prične s poudarjanjem jalovosti (a hkrati nenadomestljivosti) tradicionalnih opozicij.

Na kratko še o drugem velikem konceptu našega srečanja: samo-transcendenci (ang. *self-transcendence*). Prav verjetno je, da bi Derrida tudi glede nje izrazil zadržanost. Dekonstrukcija je namreč sumničavost do vsakega *autos*a (gr. αὐτός). Je celo nasprotna vsakemu predstavljenemu *autosu*, rečemo lahko, da je v prvi vrsti ravno dekonstrukcija *autos*a, to pomeni neprodušne notranjosti, popolnoma zaprte pred zunanostjo. Geoffrey Bennington piše ravno o tem in pravi, da »sled pokaže, da *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni notranjosti brez odnosa z zunanostjo, ki ne more biti preprosta zunanost, pač pa je vpisana znotraj« (1999, 254). To seveda drži tudi za avtotranscendenco.

3. Dekonstrukcija opozicije

Vse Derridajevo pisanje bi pravzaprav lahko označili za množico različic študije o učinkovanju opozicije med znotraj in zunaj. V nadaljevanju bomo navedli nekatere izmed njih. Zelo pomembna je *chóra* (χώρα), ki jo Derrida povzame po Platonovi pripovedi o stvarjenju svetnih objektov, podani v Timaju. To je paradoksalni neprostor. *Chóra* je tridimenzionalno polje, v katerem ustvarjeno veselje lahko obstaja v času. To polje Timaj poimenuje »sprejemališče vsega postajanja« (2009, 1279), saj gre za površino, na katero Demiurg vtiskuje (pra)podobe (*typos*), modele idej. Ta izraz je že v stari grščini označeval tudi konkretni politično-pravni lokus, pomenil je ambivalentni kraj znotraj polisa, a izven mesta. V sodobni grščini ima še precej širši pomen in pomeni prostor, deželo ali regijo. Derridaju pa koncept, s svojo nedoločljivostjo in izmuzljivostjo ter prostorsko ambivalentnostjo, v raznolikih kontekstih služi kot orodje za spodbijanje poenostavljenega dojetja razmerja med znotraj in zunaj.

Naslednji izmed omembe vrednih primerov Derridajevega nenehnega osredotočanja na robove in meje je njegov traktat o slikarstvu (*La Vérité en peinture*), objavljen leta 1978. V njem govori o robovih, mejah, okvirih pri umetniških delih. Nenaklonjenost filozofije do zunanosti je še posebej dobro izražena pri njenem odnosu do nedoločenega značaja *parergona* (iz gr. *para* + *ergon*, dobesedno »zraven dela«). *Parergon* v Kantovi teoriji lepega služi kot nekaj zunanjega (npr. obleka na kipu, okvir slike ali steber zgradbe), deluje kot dopolnilo, nekaj, kar ni integralni del umetnine. Ni del umetniškega dela (gr. *ergon*, έργον), nahaja se na robu, kot takšen pa *parergon* ni preprosto zunaj ali znotraj. To situacijo lahko v Derridajevem žargonu označimo za neodločljivo, ne preprosto zunaj, nikakor pa ne znotraj – s tem *parergon* nastopa kot nekaj, kar resnično moti filozofijo. Filozofski diskurz se pravzaprav konstituira ravno kot zanikanje *parergona*. Ta namreč učinkuje kot nekaj, kar prekriva manko v *ergonu* samem. Zato je nedobrodošel, saj oznanja neprijetno resnico o manku v identiteti sami, kaže, da znotraj ne zmore učinkovati brez zunaj, ki se vedno že vpisuje v notranjost. *Parergon* ni nenevaren, lahko uniči *ergon*, ta pa brez njega vseeno ne more funkcionirati.

Prav tako zanimiv primer soočanja s problemom zunanosti in notranosti Derrida obravnava v Platonovi farmaciji.⁴ Kakor rečeno, ta opozicija vlada zahodni metafiziki že od njenih platonskih začetkov. Platonov pogled na medicino in svet je na splošno – tu seveda ni izvzeto razmerje med govorom in pisavo, saj binarni koncepti v metafizičnih sistemih učinkujejo kot veriga – apriorno izključujoč do vsega zunanjega.⁵ Kar pride od zunaj, je moralno (in drugače) slabše od tistega, kar se nahaja znotraj. Telo je tako povsem zmožno samozdravljenja, zdravila pa

⁴ To besedilo je bilo prvič objavljeno v reviji *Tel Quel* leta 1968, kasneje pa ponatisnjeno v sloviti knjigi *La Dissémination* leta 1972. Celoten koncept knjige *La Dissémination* (*Razpršitev*), kakor tudi mnogih drugih Derridajevih del, je v prevpraševanju razmejitve med zunaj in znotraj. Njegova knjižna dela, paradokсно, zelo pogosto izpodbijajo idejo celovitosti in enotnosti knjige kot take.

⁵ To seveda vključuje vsa zdravila, saj se jih vnaša v telo (in ne prihajajo iz telesa samega). Zato je jasno in razumljivo, da medicinska šola z otoka Kos (na čelu s Hipokratom), ki skoraj povsem zavrača takšno favoriziranje notranjega, v zgodovini stroke predstavlja znatno večjo avtoriteto.

ne zmorejo povzročiti resničnega izboljšanja zdravja. Osrednjo vlogo v Derridaje-
vi dekonstrukciji platonističnih konceptov ima »substancia«, ki je po grško imeno-
vana *phármakon* (φάρμακον).

Ta substancia

»se predstavlja kot strup, a se prav lahko izkaže za zdravilo in retrospektivno
razkrije resnico svojih zdravilnih moči. »Bistvo« *phármakona* je v tem, da
nima trdnega bistva, nima »lastnega« značaja, v nobenem smislu (metafi-
zičnem, fizičnem, kemičnem, alkimičnem) besede ni substancia. *Phármakon*
nima nikakršne idealne identitete.« (1972a, 144)

Od tod nas ne more preveč presenetiti, da Platon o pisavi – ki je seveda zunan-
ja govoru in celo nevarna, a hkrati v zvezi s to notranjostjo nepogrešljiva – govori
kot o *phármakonu*, lažnem zdravilu.⁶

Platon torej v Fajdru, dialogu, ki pogubi pisavo na osnovi njene eksteriornosti,
uporablja verigo konceptov z istim besednim korenem: skozi celotno besedilo so
posejani *pharmakeia*, *phármakon* in *pharmakeús*, ki spadajo v isto semantično
verigo. Vse tri besede se pojavljajo večkrat, Derrida pa opozori na odsotnost četr-
tega člena verige, besede, ki je bila v tedanji grški kulturi še kako navzoča – *phar-
makós* (φαρμακός). Toda ali gre za dejansko odsotnost? Beseda, ki ni eksplicitno
uporabljena, ohranja svojo komunikacijo z verigo ter tako ostaja znotraj teksta
(kakor ga razume Derrida). *Pharmakós* je sinonim za besedo *pharmakeús* – osebo,
ki meša strupe in magične zvarke, pripravlja uroke –, nosi pa še dodaten pomen,
ki je povezan z zlom in smrtjo. Grki so ta izraz uporabljali za obredno figuro, ki je
služila žrtvenemu kultu. Vse kaže na to, da se prav tu nahaja razlog za Platonovo
nerabo besede.

Derrida o tem zapiše: »Na kratko, ne verjamemo, da v vsej strogosti obstaja
platonski tekst, zaprt vase, zapolnjen s svojim zunaj in znotraj.« (149) Odsotnost
besede se skozi njegovo mikroskopsko branje pokaže kot znanilo njene prisotnos-
ti. V tem smislu nas Derrida obvesti, da je Sokrat dejansko umrl kot *pharmakós*,
dokaz za to pa je ravno ta glasna (povedna) odsotnost. Očitno je bila beseda za
Platona še preveč boleča, da bi jo uporabil. Njena pojavitev »znotraj« teksta pa ni
bila potrebna, da bi bila vpisana ter da bi učinkovala na notranjost. Derridajeva
poanta je torej, da s tem, ko Platon ne uporabi besede *pharmakós*, ki je vseprisot-
na, v tekstu nastanejo jasne nekonsistentnosti. *Pharmakós*, ki je zunaj teksta, go-
vori glasneje in z več prisotnosti kakor mnoge od besed, ki so znotraj teksta. Ta
izmuzljiva prisotnost, kompleksna pojavitev, ki je nedobrodošla v tradicionalnih
filozofskih sistemih, leži v osrčju tega, kar zanima dekonstrukcijo. Želja metafizike
prisotnosti, da bi zadušila ambivalentnosti *phármakona* in pisave, neizogibno spod-
leti. Svet je urejen kot tekst, kjer ni jasnih meja med zunaj in znotraj.

⁶ »Ni dovolj, da rečemo, da je pisava zasnovana na tej ali oni seriji opozicij. Platon razmišlja o pisavi, jo
poskuša doumeti ter jo obvladati na osnovi *opozicije* kot takšne. Da bi te kontrarne vrednosti (dobro/
zlo, resnica/laž, bistvo/videz, znotraj/zunaj itd.) lahko bile v opoziciji, mora vsak od teh terminov biti
preprosto *zunanji* drugemu, kar pomeni, da je ena od teh opozicij (znotraj/zunaj) vnaprej določena kot
matrica vseh možnih opozicij.« (1972a, 117)

Tu pravzaprav lahko prenehamo z nizanjem Derridajevih variacij na temo zunaj/znotraj. Tvegamo namreč, da se preveč oddaljimo od začrtanega fokusa naše konference, ki kot primarno tematiko obravnava vprašanja transcendence in samo-transcendence. Derrida je pogosto za vsakršno »ustaljeno« transcendenco – denimo razodeto boštvo, ki ga izpričuje katera izmed tradicij – dejal, da pravzaprav ni dovolj transcendentna, da nikakor ne sme biti enačena z »njegovo« *chóro* ali razliko, saj za razliko od teh dveh vselej nastopa preveč določeno oziroma določno (poznano in obvladano) ter s tem premalo presežno. V tem, da je sveto postavljaj onkraj vsake možnosti posredovanja, je marsikdo prepoznal vplive njegovega judovskega porekla. Točno to je tudi Vattimov očitek t. i. povratku religijskega v filozofiji. Dejaj je, da je ta povratek popolnoma osiromašen krščanskih konceptov osebnega Boga in utelešenja ter s tem brez vsakršnih možnosti prečkanja prepada med zunaj in znotraj, med transcendenco in imanenco, ki v judovstvu ostaja neprehoden. (2004, 94–95) Po eni strani vse to drži, Derrida nas navaja na misel, da transcendenca (transcendentni označenec) vselej ostaja in mora ostati nedostopna ter nedosegljiva itd., po drugi strani pa se tu zgodba ne konča, prav nasprotno, Derrida nas vedno znova poziva k izkazovanju gostoljubja točno temu, kar ne more biti gostljivo – nemogočemu.

4. Gostoljubje do zunanjega je pogoj za življenje samo

Orisana oscilacija med znotraj in zunaj lahko nastopa kot strogo teoretska dilema, a Derrida sam tem vprašanjem daje povsem eksistencialno razsežnost. Vprašanje v zvezi s transcendenco mora namreč vsebovati vprašanje, kako živeti, odgovor nanj pa mora biti strasten angažma. S tem v mislih lahko morda bolje razumemo premnoge figure nemogočega v Derridajevem korpusu. Tu bomo izpostavili gostoljubje, ki ni zgolj primer, temveč je mnogo več. Derrida je pogosto dejaj, da dekonstrukcija je gostoljubnost, saj je v prvi vrsti »odprtost do drugega« (Kearney 1984, 124).

Gostoljubje je seveda eminentno vprašanje zunanosti in notranosti, je vprašanje dopuščanja vstopa zunanjemu, ki izvorno ne »spada« v notranjost. Gre za vprašanje meja in odprtosti k drugosti. Po dekonstrukcijskem nazoru pa ta odprtost pravzaprav predstavlja pogoj, da se karkoli pripeti, najsi bo to nevarni Mesija, čigar prihod je neskončno odlagan,⁷ ali pa nova misel, ki popolnoma predružači ustaljene percepcije sveta.

Bistveno vprašanje glede gostoljubja se vrti okoli tega, kar Francozi imenujejo *propriété*, to je vprašanje o *propres* (lastnem/ustreznem). Vprašanje, kaj si subjekt lasti in kaj prilašča, implicira dilemo, kdo lahko gosti in kje (v čigavi lastnini). To je paradoks gostoljubja: nujno je biti suveren, imeti lastno lastnino, jo nadzorovati,

⁷ V mislih imamo lik, ki ga s staro judovsko zgodbo v *L'Écriture du désastre* oriše Maurice Blanchot. Predstavljen je zanimiv vidik mesijanizma, ki na paradoksn način združuje »dogodek in njegovo nedogoditev«. Tudi potem ko Mesija že prispe pred vrata Rima, ga zbrani še naprej sprašujejo, kdaj bo prišel. Njegov prihod namreč v ničemer ne zadosti želji po prisotnosti. (1980, 214–215)

biti gospodar lastne hiše, kakor rečemo, hkrati pa se mora gostitelj razlastniniti in obnašati, kakor da ta lastnina zanj kot last ne obstaja. Če je ta lastnina dana ali zaupana kot nekaj, kar povzroča dolg ali zavest hvaležnosti, potem gre zgolj za dar, ki s seboj prinaša protidar (to pa ni nič novega).

Iz tega izvira vprašanje, kako sprejeti prihajajoče, a jih ne ponižati na raven subjektov ekonomije, kako ponuditi gostoljubje, a ga ne sprevreči v hotelirski posel. Treba je ponuditi roko kot gesto dobrodošlice, ki je brez razloga in brez namena, brez zahtev in brez povabila. Derrida večkrat poudarja, da je pravo gostoljubje (*visitation sans invitation*) brezpogojno. Gre za nepričakovano in nepričakljivo pojavitev, ki je brez vabila, saj to definira pogojnost gostoljubja. Obiskovalec ni nujno povabljenec, pride lahko v vsakem trenutku. O njem ne vemo nič, lahko pride mesijanski lik dobrote ali pa najslabše (Derrida uporablja izraz *le pire*). Če je povabljenec nekdo, ki je podvržen pogojem vabitelja in torej nadzorovan, pa je nepovabljen in nepričakovan prišlek (pristni prihod dogodka) nekaj, kar presega vsa pričakovanja in anticipacijo. Tak prihod ne more biti nadzorovan ali polastninjen.

To težavno Derridajevo stališče, polno rigoroznih zahtev, nas vodi do ugotovitve, da je gostoljubje – in z njim dogodek – nekaj, kar je nemogoče. Tako filozofija kot tudi teologija s tem ostajata pred nalogo misliti drugost in transcendenco. Današnji čas, kakor seveda tudi vsak drugi, kliče po afirmaciji gostoljubja kot pogoju za drugost prihodnosti (*l'avenir*).⁸ Gostoljubje, ki ima priti (*l'hospitalité à venir*), mora najprej postati učinkujoče na ravni misli. Misel gostoljubja je gostoljubna misel, odprtost k drugemu, četudi to morda predstavlja negacijo tega, kar se zdi lastno. Da bi se kakršenkoli pristen dogodek lahko zgodil, da bi prihod bil mogoč in bi s tem odprl prostor onkraj delitve na zunanje in notranje, bi »morali pokazati gostoljubje samemu nemogočemu – temu, kar *zdrava pamet celotne filozofije* lahko zgolj izključi kot noro ali nesmiselno« (Derrida 1994b, 87).

Dodajmo še, da Derridajevo enačenje dekonstrukcije z gostoljubjem ne pomeni, da je obratna negostoljubnosti, kar bi bila preprosta negacija. Dekonstrukcija je gostoljubje, če je to nemogoče. To pa ne pomeni, da ne obstaja ali da ni možno. Dekonstrukcija kaže, kako pogoji omogočanja in onemogočenja sovpadajo, isti pogoji, ki nekaj omogočajo, to hkrati onemogočajo. To je ključna točka dekonstrukcije, po kateri se vse prične z nemogočim. Tako se po Derridaju tudi gostoljubje, podobno kakor odpuščanje (Trebežnik 2013), »prične tam, kjer se zdi, da se konča, kjer se zdi nemogoče« (Derrida 2001, 30), zaradi česar nastopa kot iracionalnost, norost. Dekonstrukcija se prične z nemogočim, z aporijo, z mejo, ki ni prehodna in označuje, da zunaj še zdaleč ni znotraj. Še več, vse, kar se zgodi, se zgodi kot nemogoče. Derrida zato v *Psyché* (1987) o dekonstrukciji pravi, da je »invencija nemogočega«.

Gostiti drugega oziroma drugost kot tujo idejo se zdi nesprejemljivo; biti odprt k metanoji (spreobrnjenju) je nekaj, kar upravičeno imenujemo nemogoče. Toda

⁸ Derrida torej razlikuje med dvema modusoma prihodnosti, prvi, *futur*, je prihodnost urnikov in drugih prognoz, torej napovedljiva, »neprava« prihodnost, ki je pravzaprav navzoča že v sedanosti, tu pa govorimo o *avenir*, ki je čista nenapovedljivost, nepričakovanost, prihodnost, ki je neznana.

kot smo večkrat slišali reči Derridaja samega, nemogoče ni konec, temveč pričetek. Brezpogojno gostoljubje je seveda nemogoče, saj je zanj potrebna izguba omejitve z zunaj in znotraj. Toda »trenutek odločitve je norost« (to so Kierkegaardove besede, ki jih pogosto navaja Derrida), v njem opozicije izgubijo svojo ost in deloma sovpadajo. Prav zato, ker je odločitev »norost nemogočega«, brezpogojno gostoljubje ustvarja nerazmejeno polje, kjer transcendenca sreča imanenco in zunaj postane znotraj. To je religiozni moment sodobne filozofije, ki v Derridajevem primeru zelo pogosto privzame kierkegaardovski besednjak. Gostoljubje se vrši kot *Augenblick*, tren očesa, nova kategorija časa, ki se odpre v odnosu do brezmejne večnosti.

Reference

- Bennington, Geoffrey.** 1999. Derridabase. V: Geoffrey Bennington in Jacques Derrida. *Jacques Derrida*, 3–316. Chicago: University of Chicago Press.
- Blanchot, Maurice.** 1980. *L'Écriture du désastre*. Pariz: Gallimard.
- Caputo, John D.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2001. On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. V: *Questioning God*, 52–72. Ur. John D. Caputo, Mark Dooley in Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998. *O gramatologiji*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 1994a. *Izbrani spisi*. Ur. Mladen Dolar, Uroš Grilc in Zdravko Kobe. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- . 1994b. *Politiques de l'amitié: Suivi de L'oreille de Heidegger*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1991. *Donner le temps: La fausse monnaie*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1987. *Psyché: Inventions de l'autre*. Pariz: Éditions Galilée.
- . 1978. *La Vérité en peinture*. Pariz: Édition Flammarion.
- . 1972a. *La Dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.
- . 1972b. *Marges – de la philosophie*. Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Kearney, Richard.** 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. Zv. 4. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4: 527–538.
- Vattimo, Gianni.** 2004. *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Prev. Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 565—576
 UDK: 111.8: 81'38
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Janež Vodičar

Živa metafora kot možna pot do transcendence

Povzetek: Postmoderna misel ruši velike pripovedi in razgrajuje velike rešitve, ki so se ponujale v zgodovini. Dejstvo, da ni mogoče postaviti nič trdnega in izvirnega, postavlja pod vprašanje samo iskanje resnice. Paul Ricoeur s svojo hermenevtiko daje novo možnost iskanja resnice. Preko metaforične govorice, kakor jo predstavi v delu Živa metafora, odpira možnost za spoznanje, ki bi presegalo ujetost v stalno posnemanje in nezmožnost vrednotenja resnice, ob tem pa ohranilo vso ustvarjalnost. Preko t. i. ontološke vehemence postavljamo temelje za novo metafizično pojmovanje človeka, kjer bo prav napetost, ki izhaja iz analize jezika in dekonstrukcije, vir ustvarjalnosti in odprtosti za »biti-kot«. Drugost, ki ga »razbiti *cogito*« odpira v procesu tvorjenja in razumevanja metafore, vodi do molka, iz katerega lahko na novo spregovorimo. Kljub molku, v katerega nas postavlja metaforična pot, smo zmožni slišati in odgovoriti na poziv pričevanja in pričevalca.

Ključne besede: metafora, resnica, drugost, postmoderna, Ricoeur, ontološka vehemenca, poetičnost

Abstract: A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence

Postmodern thought destroys big narratives and breaks down grand historical solutions. The impossibility of any stable and original thesis leads to the questioning of the search for truth itself. Paul Ricoeur's hermeneutics offers a new opportunity for approaching the truth. The metaphorical language, as presented in his work *Living Metaphor*, appears as the possibility of a cognition that would exceed the reign of constant imitation and the inability to evaluate the truth, while retaining all creativity. Through the so-called ontological vehemence we lay the foundations for a new metaphysical conception of man, where the tension arising from language analysis and deconstruction will be the source of creativity and openness for »being-like«. The otherness that the »broken *cogito*« opens in the process of creating and understanding metaphors leads to a silence out of which we can speak anew. Despite the silence, in which we are led by the metaphorical path, we are still able to hear and respond to the call of witnessing and the witness.

Key words: metaphor, truth, otherness, postmodernity, Paul Ricoeur, ontological vehemence, poeticity

1. Uvod

V postmodernem filozofskem spraševanju je težko priti do jasnega odgovora na kakršnokoli vprašanje. Vsak odgovor je le nova pot k spraševanju in to kroži kakor izgubljena dopisnica, ki nima ne naslovnika ne pošiljatelja, a je bila vržena v komunikacijski sistem brez prepoznanega avtorja, kakor je o tem že razglabljal J. Derrida (1987, 5). V sistemu tako zamišljene komunikacije lahko vse podobe, naj bodo vsakdanje (npr. stvaritve Andyja Warhola) ali visoko metafizične, reproduciramo v neskončnost. Postmoderna iz te možnosti neskončne reprodukcije, ki ga omogoča mehanizem družbenega simulakra, sklepa, da je izginila vsaka možnost za koncept izvornosti. (Kearney 1991, 359) Če kljub težavnosti kakršne koli jasne opredelitve povzamemo skupaj s Kearneyem, lahko trdimo, da postmoderna zavrača subjekt kot središče in izvor pomena; zgodovino kot nekakšno napredovanje proti določenemu koncu; velike univerzalne pripovedi, ki bi imele pretenzijo pomenotiti raznolikost z določenim vseobsegajočim pomenom; prav tako zavrača ločitev med t. i. visoko kulturo in ljudsko kulturo (357). Pri tem je naš prvi problem naslednji: brez izvirnega avtorja, zgodbe, zgodovinskega ozadja in kvalitetne lestvice bo težko ocenjevati in izbirati boljše ali slabše odgovore na kakršno koli že vprašanje.

Če si že pustimo, da nas vprašanje zmoti, da kaj prodre v neskončno enakost vsakdana, je to le nova skrivnost, ki ji ne pridemo do dna. Že pojem skrivnosti je vprašljiv, saj bi razrešitev te skrivnostnosti skrivnosti sami pokazala, da ne gre za pravo skrivnost, ampak le za navidezno, namišljeno. Ujeli bi se v lastno zanko in z vsakršnim prizadevanjem vedno bolj potrjevali paradoks našega mišljenja. »Paradoks, škandal in aporija pa niso nič drugega kot žrtvovanje: izpostavitve pojmovnega mišljenja njegovi omejenosti, smrti in končnosti.« (Derrida 2004, 88–89) Nikoli ne moremo priti do konca pomena, izvora in jasnosti, ki bi nam dala zagotovilo, da smo našli pravi odgovor, saj ni niti jasno, kdo je avtor vprašanja. Filozofija, ki naj bi s svojim logosom iskala odgovore na temeljna človekova vprašanja, je obsojena na »belo mitologijo«, ki nosi v sebi tudi smrt filozofije, saj se vedno bolj kaže kot izrabljena metafora. (2011, 160) »Postmoderna mimesis se norčuje iz ideje, da sploh obstaja izvornost, svet, ki je pred vsako mimetičnostjo.« (Kearney 1991, 360) S tem se znajdemo v igri, kjer se niti ne zavedamo, da igramo in ne vemo, kdo postavlja pravila. Vprašanje o pravilni, boljši ali primernejši imaginaciji je neumestno; tako ali tako je vse imaginacija. V tako razumljeni človeški zmožnosti imaginacije je nemogoče govoriti o kakršni koli presežnosti, drugosti, saj že sam pojem vključuje nezmožnost razložitve s strani subjekta, ki bi ga z razumevanjem razveljavil. Kljub potrebi, ki jo čuti vsakdo izmed nas, da bi s svojo mislijo segel ven iz sebe, se presegel, tega nismo zmožni narediti. Z besedami Derridaja nam ostane le, da se s tem sprijaznimo. V postmodernem manifestu je jasno povedano: »Smo paralizirani s performativnostjo in ne moremo zapustiti gledališča. Vsi izhodi so blokirani.« (361)

Na tej podlagi tudi nima smisla govoriti o metafori, saj je vse metaforično. Prav tako ni subjekta, ki bi ustvarjal in presegal sebe z razumevanjem ustvarjalnosti

drugega, ko je vendar vse skupaj ujeto v zrcalno igro večno istega. A tak nihilizem, tak dvom v ustvarjalnost in odprtost subjekta drugemu, presežnemu ima svoje meje.¹ Po besedah Kearneya so te postavljene z etiko, poetiko in hermenevtiko (1991, 362). Prej ali slej v tej igri posnemanja začutimo, da moramo reči: »Tu sem, lahko računaš name!« Prav ta etična zavezanost kliče po ustvarjalnosti, poetiki, »kar pomeni, da smo etični na osvobajajoč način, ki osvobaja naše vizije in vseskozi ostaja budna za druge« (366).

Poskušali bomo pokazati, da odgovorna uporaba domišljajske zmožnosti vodi k subjektu, ki je zmožen spraševanja o tem, kar presega naše izrekanje, ki vodi k drugemu kot resnično Drugemu in (kljub vsej kritičnosti) k sprejetju pričevanja tega drugega (Ricoeur 2009b, 230). Cilj je najti sposoben subjekt, ki bo v postmoderni igri posnemanja zmožel slišati ta glas Drugega (Stiver 2012, 112). Pot bomo iskali preko zmožnosti za ustvarjanje in razumevanje metaforične govorice.

2. Ricoeurjeva hermenevtična pot do metafore

Ricoeurjeva prva filozofska razmišljanja so zaznamovana z raziskovanjem subjekta, ki v luči mladostnega spraševanja ostaja nekakšen idealističen ego (Van Den Hengel 1982, 5). Vendar ga je poglobljeno srečevanje z G. Marcelom (Ricoeur in Marcel 1968, 38), vedno bolj vodilo v dvom o absolutnem subjektu. Z dekonstrukcijo subjekta, ki ga opravi s t. i. filozofi dvoma (Marx, Nietzsche in Freud), vedno bolj ruši Descartesov *cogito* in pojem čiste zavesti ter njene zmožnosti absolutnega spoznanja. Ta zavest, ki naj bi prišla do gotovosti sama v sebi, je vedno že pogojena, naj bo to z družbo, nezavednim ali voljo po moči. Subjekt je vedno omejen in se mora vedno spraševati, kdo sploh je (Van Den Hengel 1982, 7).

Ricoeur priznanja meja lastnega razumevanja in soočanja z njimi ne vzame kot oviro, ampak izziv za umestitev ustvarjalne imaginacije v filozofsko raziskovanje. Ricoeur bi s Kantom rekel, da vse to spraševanje in negotovost da misliti. Ni neposrednega dostopa do zavesti o sebi, sebe razumemo in postavljamo preko že danih pomenov, ki jih moramo interpretirati. Zavest se zaveda in oblikuje preko govorenja. Jezik je za Ricoeurja pot, po kateri stopamo iz denimo nezavednega pomena, ki ga razumemo in ga lahko uporabljamo za gradnjo zavesti, saj ne razlagamo sanj, ampak pripovedovanje o sanjanem. (1965, 15) Čeprav je jezik najprej sistem znakov, se ne ustavi pri semiotični in strukturalistični analizi tega sistema, ampak išče razumevanje načina uporabe orodij jezikovnega sistema. Diskurz, kakor ga Ricoeur prevzame po Benvenistu, vnese v semiotično funkcijo jezika, ki je utemeljena na znaku, semantično funkcijo, ki temelji na stavku. Prispevek teorije diskurza je moment dogodka v funkciji govorenja, sporočanja, ki ga strukturna analiza prezre. (Van Den Hengel 1982, 25) Znak, ki je vključen v sistem jezika, je v semiotiki omejen z zakonitostmi strukture, v katere je vpjet. V širšem kon-

¹ Podobno nihilistično zasnovano hermenevtiko, ki kar naravnost zahteva slovo od pojma resnice, lahko zasledimo tudi pri Gianniju Vattimu, na katerega meje opozarja Klun (2017, 413).

tekstu govornice – za Ricoeurja je to v prvi vrsti tekst, saj omogoča določeno objektivizacijo – je znak le sredstvo in še zdaleč ne vrh sporočanja. Sporočanje je vedno dogodek prenosa pomena, ki se iz brezčasnosti trenutka umesti v časovno razsežnost pripovedi.

Dogodek, ki s koncem pogovora izgine, se v tekstu oddalji od izvirnega dogodka, a ga prav s tem ohrani za bralca, ki ga spet lahko oživi. Tekst omogoči trojno avtonomijo, najprej v odnosu do avtorjeve namere, nato glede kulturnega oziroma socialnega okolja, v katerem je tekst nastal, in končno glede publike, ki ji je bil tekst namenjen. (Ricoeur 1986, 124–125) Ta trojna avtonomija teksta ne pomeni izgube avtorja. Kar mi sedaj tekst lahko pove, je več, kakor je hotel reči avtor, saj je potreben proces eksegeze, kjer bralec vnaša lastne poglede. Ob branju navadno ne iščemo zgolj pomena, ki ga je hotel sporočiti avtor, ampak predvsem to, o čem govori tekst. (128) Pri tem ne gre za nekakšen relativizem interpretacij, čeprav je vedno možnih več različnih razumevanj teksta. Vedno je možno utemeljevati bolj pravilno ali manj pravilno interpretacijo, kar je spet mogoče preverjati, saj imamo sedaj pred seboj objektivno področje raziskovanja, fikcijo diskurza v tekst. Vsak tekst ima omejitve pri interpretaciji. Tri strukturne poteze, ki jih ima vsak tekst, nam omogočajo objektivno argumentacijo pri iskanju bolj ustrezne argumentacije: kompozicijo, literarno zvrst in stil. (Van Den Hengel 1982, 42–44)

Ricoeurjeva zavezanost hermenevtiki se poleg iskanja ustrezne interpretacije kaže tudi v iskanju širšega polja, kjer posameznik sploh lahko ustvarja nove pomenne. Človek se vedno rodi v nekem določenem okolju, ki ga razume šele z naučenim, podarjenim jezikom. Zato tudi filozofija ni brez virov in predpostavk, ki jih mora upoštevati in se jih v vsakem trenutku tudi zavedati. Pri tem ni zaprta v neko totaliteto samo na sebi.

»Če uporabimo tekst zgolj kot objekt, ki ga lahko razložimo s pomočjo določene metode, samo zato, da bi bili pri interpretaciji objektivni, in bi na tak način določili smisel celotne hermenevtike, je to, kakor da bi tekst obravnavali kot »kadaver dan na avtopsijo« ali pa ravnali, »kakor da bi kdo izrekal pogrebni govor komu, ki je še živ.« (Westphal 2009, 68)

Z odprtostjo novim pomenom presegamo delitev med razlaganjem in razumevanjem, ki jo je uvedel Dilthey (Ricoeur 1986, 185). S paradigmo, da potrebujemo boljšo razlago za boljše razumevanje, hermenevtika preseže ujetost v zgolj subjektivno razumevanje. Čeprav z branjem začnemo pri nekakšnem ugibanju, kaj naj bi nekaj pomenilo, svojega razumevanja na tej točki ne končamo. Za svoje ugibanje preko interpretacije in razlage določenega teksta iščemo veljavnost naše razlage. To poteka denimo preko analize lingvistične strukture, stila, avtorjeve zgodovine in podobno.

»Veljavnost, ki jo Ricoeur skrbno ločuje od verifikacije v duhu pozitivizma, vključuje tehtanje začetnega ugibanja glede na druge možnosti in izbiranje najprimernejše rešitve kot najboljše interpretacije.« (Reynhout 2013, 73)

Šele z dobro razlago lahko bolje razumemo. S tem smo se izognili romantičnemu razumevanju hermenevtike, kjer naj bi se bil bralec sposoben potopiti v zavest pisca.

Prav tako Ricoeur s tem preseže zgolj pozitivistični pristop k tekstu, kjer naj bi bil ta kot nekaj popolnoma objektivnega rešen vsake subjektivnosti tako avtorja kot tudi bralca. Pri razlagi gre za proces izbiranja modela razlage. Tudi pri tej izbiri gre za dialektični proces med razlaganjem in razumevanjem, saj je to odvisno od same znanstvene discipline, problema, ki ga raziskujemo in pristopa, ki ga uporabimo. Hermenevtični krog se tudi tukaj odvija med celoto in njenimi deli ter celoto njihovega raziskovanja, kjer vedno iščemo nov pomen. Celoten proces, ki poteka preko metodološko zaznamovanega razlaganja do nemetodičnega momenta razumevanja, zaznamuje Ricoeurjevo hermenevtiko. V tem kontekstu Ricoeur poudarja, da je končno razumevanje več kakor le seštevek posameznih pomenov. To razumevanje pa mora voditi k prisvojitvi (*appropriation*), saj je šele tako diskurz spet prešel v dogodek in se osvobodil izvirne ujetosti v avtorja ter dosegel spremembo pri bralcu, ki mora biti sposoben, zmožen. V duhu postmodernega pojmovanja interpretacije kot nekakšne igre brez pravil, ostaja vedenje brez prisvojitve, ki ga kdo odkrije, ujeta v ozek svet ega. (Van Den Hengel 1982, 201–202)

3. Delovanje metafore

Kako sposoben subjekt v procesu interpretacije zmore ne le spoznati, ampak si tudi prisvojiti resnico, je mogoče ponazoriti s funkcijo metafore. Medtem ko je tekst nekaj obsežnega, metaforo navadno razumemo z najmanjšim obsegom, z besedo. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena. Če je klasična teorija razumela metaforo zgolj kot besedo, jo mnogi teoretiki danes umeščajo v polje diskurza, ki je nosilec tako dogodka kot tudi pomena določene-ga sporočila. Lahko bi na hitro sklepali, da gre za mešanje pripovedi in metafore, vendar gre za semantičen pristop k razumevanju metaforičnosti. Beseda, ki je v prenesenem pomenu besede uporabljena, prinaša novo možnost razumevanja sveta. Gre za dogodek razumevanja, kar je proces pri vsakem tvorjenju metafore, če ji smemo reči živa metafora.

Ricoeur na začetku razpravljanja uporabi Aristotelovo definicijo iz *Poetike*. »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.« (1982, tč. 1457b). Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da gre zgolj za olepševanje določenega teksta, še bolj govora, saj se je »prispodoba« (tu bolj ustrezen izraz kakor metafora) veliko bolj povezovala z retoriko kakor na umetnost ali filozofijo. Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene omejitve zgolj na besedo.²

V razvoju filozofije je prevladala težnja po jasnosti, gotovosti, medtem ko je v retoriki obveljala potreba po olepševanju in prepričljivosti. Ker je Ricoeur prepričan, da je

² »Trditvi, da metafora ničesar ne uči in da služi le okraševanju diskurza, sta se postopoma razvili iz prvotne odločitve, da metaforo obravnavamo kot nenavaden način poimenovanja stvari.« (Ricoeur 2009a, 77).

za osiromašeno vlogo metafore krivo platonsko razumevanje posnemanja, najprej prizvame poetično pojmovanje mimesisa pri Aristotelu. (2009a, 66–71) Beseda kot nosilec metafore je tista, ki jo z njeno zlorabo pripelje do »roba«. Na tem »robu« gre res lahko za okrasek, ki pa kljub temu prinaša določen nov pomen. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov pomen. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena besede, s tem pa nov smisel, ki ga dobi z metaforo izražena trditev. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko »aporij«, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okraskom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi za vse imeli natančno določeno besedo in bi jo vsi enako razumeli. Ravno tako v slovarju ne bi mogli opisno razložiti določene besede, saj bi načelo, da za vsako stvar ustreza zgolj ena sama beseda, to preprečevalo. S tem bi bil slovarski nabor besed neobvladljiv in nerazložljiv. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobesečnostjo, kjer slutimo, da gre za nedobesečno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrežno besedo, ki bi bila zgolj bolj »vulgarna«, če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava določeni povedi ne bi prinesla nobenega novega smisla.

Ko Ricoeur hoče nadaljevati pot k ustvarjalni moči metafore, se mora vprašati:

»Ali to pomeni, da je definicija metafore kot prenosa imena napačna? Prej bi rekel, da je samo nominalna, ni pa realna, v smislu, ki jih izrazoma daje Leibniz. S pomočjo nominalne definicije določeno stvar lahko prepoznamo; realna pa kaže, kako se proizvaja.« (103–104)

S tem vztraja, da je nosilec smisla res beseda, vendar s tem še ni razložena njena metaforična vloga. To lahko razložimo le z navezavo na širše okolje, kjer se beseda prepozna kot metafora. Tako lahko o mestu metafore rečemo, da se »njeno mesto v jeziku nahaja med besedami in povedmi« (205).

Kako Ricoeur pride do utemeljitve položaja metafore, ki se navezuje na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?³ Razvije nov pristop s pomočjo obdelave večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Ob tem polisemije ne smemo preprosto enačiti z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki ji lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. Lahko ga razberemo samo v kontekstu, kjer se določena metafora pojavi.⁴

³ V zborniku o metafori *Kaj je metafora* (1998) je nekaj temeljnih razprav, ki so služile tudi Ricoeurju. Ravno zgoraj omenjena avtorja postavljata izhodišče za sodobno razpravljanje o metafori v literarnih teorijah. Še posebej je na Ricoeurja vplivala trditev, ki jo postavi Black v prispevku z naslovom Metafora: »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formulira neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Še zanimivejša trditev je ugotovitev o neprevedljivosti metafore: »Ustrezna slabost dobesečne parafraze ni v tem, da je lahko mučno obsežna ali dolgočasno eksplicitna (ali da ji manjkajo slogovne odlike); prevod se ji ne posreči biti zato, ker se ji ne posreči dati vpogleda, ki ga daje metafora.« (108)

⁴ »Metaforično izrekanje moramo dejansko obravnavati kot sintagmo, če drži, da je učinek smisla posledica določenega medsebojnega delovanja besed v povedi.« (Ricoeur 2009a, 119)

Tako lahko zaključimo, da metafora poleg mesta, ki ga ima med besedo in stavkom, predvsem prinaša nov pomen, ki ga ni mogoče najti v slovarju, ki pa se navezuje na osnovni pomen besede, ki je uporabljena v metaforični govorici. Čeprav je pomen res navezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, deluje ta preneseni pomen na osnovi povedi, ki končno določi tudi njeno vrednost dobre ali slabe metafore.

4. Pot do možne transcendence v sistemu metaforičnosti

V živem jeziku⁵ vedno nastajajo potrebe po znakih, ki bi izražali nove pomene. Že sam pojav polisemije rešuje težavo za številne pomene, ki jih človek želi izraziti, z uporabo istega koda, če uporabimo Saussurjev termin. Razmerje med jezikom, naborom znakov in živo govorico, ki jemlje iz pomenov in uporablja kodni sistem, ki ga določen jezik daje s svojim znakovnim naborom, je živo. Vsaka uporaba utečenega znaka, besede, besedne zveze, da izrazimo nekaj pomensko novega, že v sebi nakazuje težnjo po udomačitvi, pojasnitvi te nove povedi, kakor je razvidno v primeru polisemije. (188) Prav metafora, ki uporabi utečen znak in ustaljenemu pomenu doda nov pomen, najbolj izrazito kaže na ta proces jezika. Ta proces se ne dogaja v slovarju, ampak v kontekstu sporočanja. »Odvisnost pomena besede od pomena povedi postane še očitnejša, ko prenehamo obravnavati izolirano besedo in se lotimo njenega dejanskega, aktualnega delovanja v diskurzu.« (199) Delovanje živega jezika je tako določeno z besedo, ki prinaša slovarsko določenemu pomenu sprevrtnjen pomen in s tem sproži nov dogodek pripisovanja pomena, zahtevo po novem razumevanju. Vendar ta dogodek ne bi zaživel, če ne bi kot celota, tu je mišljena fraza, gradil na smislu polaritete metaforično in nemetaforično uporabljene besede. Če ta napetost zbledi, če se metafora zapiše v slovar in jo je mogoče definirati, je ustvarjalna napetost ukinjena. Dogodka, ki izvira iz te napetosti, ni več, smisel je jasen, zato je tudi pomen ujet v strogo definicijo. Mrtva metafora ni več metafora, ampak zgolj beseda ali kod določenega sistema govorice.⁶

Metaforičnost tako ni nekaj, kar bi lahko prepoznali zgolj po jezikovni zgradbi, kjer bi imeli točno določene pomene besed in bi jih »napačno« uporabili, kar smo prej opredelili kot retoričen pristop. Drugo pojmovanje, ki je prvemu nasprotno, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razliko.

Prednost prve teorije je v tem, da vemo, kaj metafora je in jo tako z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govorice. Druga ima to prednost, da

⁵ Ricoeur je prepričan, da je jezik v službi govorice: »Obstaja določena prevlada govora nad jezikom, saj se je slednji pripravljen preoblikovati zato, da bi osmisllil prvega.« (234)

⁶ Gre za odgovor Derridaju, ko ta kaže na nemoč filozofskega jezika. Ricoeur mu očita, da je v svoji *Beli mitologiji* ostal le pri metaforični uporabi besede in ne metaforiki povedi ter ne vključuje aristotelovskega pojmovanja mehanizma metafore. (452)

upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena. Ricoeur išče smiselno rešitev med obema skrajnostma, saj lahko le tako resno jemljemo vsa dognanja lingvistike in analitične filozofije, predvsem pa odpiramo vrata vlogi razumevanja mehanizma jezika pri človekovi ustvarjalnosti. Beseda ima že v izhodišču samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka, v procesu razumevanja določene trditve. Tako lahko govorimo o možnih pomenih in dejanskem pomenu. Vsak jezik v svoji osnovi teži k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izrazja. Tako lahko polisemijo sprejememo kot zdravilo govorice in ne kot njeno bolezen, kar se metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primer-na beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljiv pomen.

V vsaki jezikovni skupnosti obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ko se izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka. Na tak način oblikovano semantično polje omogoča, da ta okvir zapišemo v slovar, leksikon, kjer so našteje bolj ali manj možne uporabe v sistemu polisemije. Tako določanje pomena, ki omogoča komunikacijo, je značilno za večpomenske izraze, a bi rezultate tega procesa lahko prišteli edino v svet mrtvih metafor. Za prave, žive metafore je značilno, da to večpomenskost ohranjajo. Zato vidimo, da teza, ki sloni na semantičnem potencialu zgolj iz konteksta izvzetih določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Težnja vsake govorice je namreč usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v kontekstu določene trditve izjasniti.⁷ V pravi metafori pa se dogaja ravno obratno – bolj ko se ukvarjamo s samo metaforično besedo, manj nam je jasno. Kar pa po drugi strani omogoča, da vrzel – ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali – lahko zapolnimo ravno z metaforičnim izrazom. Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da to pomensko vrzel zapolnimo, uporabimo t. i. semantično predrznost.

Kako razumeti to metaforično spremembo uporabe določene besede, ko nam hoče kdo kaj povedati? To lahko razumemo samo na tak način, da predvidevamo željo po smislu, ki bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki na nivoju prvega, neuspešnega dobrednega razumevanja poskuša najti neki novi smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša prvo nerazumljeno uporabo določene besede, ki uničuje samo sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Da lahko rešimo smisel celotne povedi, mora biti besedi dan nov pomen. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke, kjer pa metafora ni uganke, ampak njena rešitev, saj je pred tem potreba avtorja po novem pomenu in zmožnost »videti kot« tega, ki sliši ali bere metaforično uporabljeno kodo. (324)

Do metaforične zmožnosti presejanja vsakdanje govorice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, vodijo po Ricoeurju dve poti. Najprej je to podobnost,

⁷ »Odperta struktura je le pogoj metafore in ne še razlog za njeno nastajanje; nastopiti mora diskurz, da bi se z impertinentnim predikatom pojavile vrednosti zunaj kode, ki jih predhodna polisemija sama po sebi ne bi mogla vsebovati« (260).

ki se pojavi med, poprej morda različnima dejstvoma, kar omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije. Temelj te zmožnosti je »videti kot«.

»Videti kot« je obenem izkustvo in dejanje; kajti po eni strani se val podob izmika vsakršnemu hotenemu nadzoru: podoba se pojavi, se zgodi, in nobeno pravilo nas ne uči »imeti podobe«; ali vidimo ali pa ne vidimo; intuitivnega daru »videti kot« se ni moč priučiti; kvečjemu mu lahko pomagamo, kot tedaj, ko nekomu pomagamo, da v dvoumni figuri uzre oko zajca. Po drugi strani »videti kot« predstavlja dejanje: razumeti pomeni nekaj storiti; zgoraj smo rekli, da podoba ni svobodna, temveč je vezana; in »videti kot« dejansko upravlja ta tok, ureja ikonično razvitje.« (323)

Tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrijemo v stvarnosti, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Samo »utečeno« semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesednega, je namreč nastalo z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, videne na nov način. Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti »videti-kot«, ki je osnovna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak se navezuje na sam dej razumevanja. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo ta »videti kot« prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja; stalno se nahajamo med »najti« in »iznajti«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu »videti-kot«, mora obstajati tudi neki »biti-kot«, ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka, ki ima vedno tudi funkcijo reference. (Vanhoozer 1990, 70) Mehanizem metaforičnosti se sproži na osnovi teorije trojne napetosti: »napetosti med členi izjave, napetosti med dobesedno in metaforično interpretacijo ter napetosti v referenci med »je« in »ni« (Ricoeur 2009a, 458). Prav referenčna napetost, ko se metaforična trditev lahko naša na to, kar je med »je« in »ni«, odpira metafizično polje za drugo kot drugo.

5. Ontološka vehemenca

Da ima vsaka izjava določen pomen, na katerega se nanaša, referenco, ni omejeno zgolj na t. i. znanstveno govorico, ampak je konstitutivni del metaforične izjave (Vanhoozer 1990, 67–69). V kontekstualnem razumevanju metafore je očitno, da se iz enega referenčnega polja premaknemo v drugega. »Toda prehod z enega referenčnega polja na drugega predpostavlja, da je to polje nekako že prisotno, četudi na neartikuliran način, in da obstoječi smisel vabi z neko privlačnostjo, da bi ga odtrgal od njegovega prvotnega sidrišča.« (Ricoeur 2009a, 458) Potreba človeka po tem, da pove kaj novega, naš ustvarjalni nagon je tista energija, ki poganja semantično vrenje. S tem stopamo v svet slutenega, a še ne odkritega, ki ga noben koncept ne more zaobjeti. »Na izvoru procesa je torej nekaj, kar bom sam imeno-

val ontološka vehemenca semantične namere, ki jo spodbuja neznano polje, katerega slutnjo prinaša sama vehemenca.« (459) S tem smo se oddaljili od jezika, ki služi zgolj kot opisovanje in je temeljni moment same oddaljitve, in omogočili predikativno funkcijo izrekavanja, ki edina zmora smiselno vključiti ustvarjalno imaginacijo (Blundell 2010, 83). Naslonitev na subjekt, ki zmora videti več (Klun 2016, 29), njegovo ustvarjalno imaginacijo terja novo pojmovanje biti. Nič več kot zgolj ontološko »je«, ampak v procesu mogočega. »Biti-kot pomeni biti in ne biti.« (Ricoeur 2009a, 469) Prav tu nastopa možnost, da se govoreči subjekt vedno bolj zaveda lastne biti. Saj »usmerjenost jezika na samega sebe, ki tako ve, da obstaja v biti« (2000, 151), terja eksistencialno verifikacijo resnice, ki ne more biti zgolj konstatacija, ampak proces prisvojitve. Človeško prizadevanje po umestitvi sebe v resničnost ni mogoče doseči z dodelano metodologijo, »temveč mora biti potrjena z upanjem in zaupanjem, ki umesti ontološko epistemologijo veliko bolj v eshatološki okvir refleksije kakor v ozki empirični okvir« (Lakshmanan 2016, 97). Pri tem se Ricoeur (2011, 412–424) nasloni na Aristotelovo trditev, da se bivažoje izreka na mnogo načinov (1999, tč. 1026a), in to tudi v možnosti, čemur daje večji poudarek, saj močnejše vključuje dogajanje in časovno razsežnost našega izkustva, ki je značilna tako za pripoved kot tudi razumevanje sebe. Kljub temu da izkustvo izhaja iz delovanja pripovedi,⁸ velja za vsako spoznavanje, ki presega zgolj konstatacijo dejstev. Metaforična, poetična govorica nas vodi k temu, da smo pristali na potrditev resnice, ki temelji na verovanju in zaupanju (Ricoeur 2011, 413). Ne gre več le za resnico in laž, vpletel se je sum. »Sum je tudi pot k potrditvi in prečenje znotraj potrditve. Pregarja in straši potrditev, tako kot lažno pričanjeregarja in straši resnično pričanje.« (416)

V tem procesu prisvojitve določene resnice in njene pritrditve, ki temelji na metaforični uporabi govorice in eksistencialni izkušnji, se vedno bolj približujemo začetni predstavitvi postmoderne. Neskončno zrcaljenje, ki odkriva neštete možnosti, kjer ni nič gotovega, je lahko zelo blizu temu izpostavljenemu subjektu, kakor ga predvideva eksistencialna potrditev, izhajajoča iz procesa metaforične zmožnosti. Sum temu občutku doda le to, da se nikoli ne moremo dokopati do izvora, izvira resnice. V ustvarjalni zmožnosti, ontološki vehemenci poetičnosti res odpiramo prostor drugemu, drugačnemu, celo Drugemu. Vendar kaj to je, kdo to je lahko v duhu suma ostaja daleč od preseganja postmoderne sprijaznjenosti z nikoli doseženim temeljem resnice. Prav ta prizadetost ranjenega *cogita* spodbuja k bojevitemu mišljenju (430), ki ne more mimo »dobrega življenja«; ne more mimo upanja, ki kliče po pričevalcih in nikoli ne prekine procesa iz potrjevanja resnice do prisvojitve ne le resnice, ampak tudi sveta kot možnega za bivanje. Vseskozi gre za »zdrobljen *cogito*«, ki preko zdrobljene potrditve in razpršenih izkušenj ustvarja svet z drugimi (436). Te razpršene izkušnje, kjer drugega prepoznavamo v trpnosti tako v odnosu do lastnega telesa kot tudi tujega človeka in lastne vesti, mora in zmora zmožen *cogito* povezovati v sprejemljivo celoto življenja (437).

⁸ »Trčenje možnega, ki ni nič manjše od trčenja realnosti, ojača notranja igra v samih delih med tradicionalnimi paradigmi in ustvarjanjem odklona od deviantnosti posameznih del.« (Ricoeur 2000, 153)

V trpni prepuščenosti ostaja edini, ki lahko loči učitelja in rablja (463). Samo kot tak lahko odgovori drugemu: »Tukaj sem, lahko računaš name!« Ricoeur zaključí:

»Nemara mora filozof kot filozof priznati, da ne ve in ne more povedati, ali je ta Drugi, ki je vir zapovedi, nekdo drug, ki ga lahko ugledam ali ki lahko ugleda mene, ali so ti Drugi moji predniki, o katerih nimam nobene predstave, saj me v tolikšni meri moj dolg do njih konstituira, ali je Bog – živi Bog – živi Bog, mrtvi Bog – ali je prazno mesto. Filozofski govor ob tej aporiji Drugega obmolkne.« (484)

6. Zaključek

Ali ni ravno zgoraj zahtevan molk zaključek procesa metaforičnega razmišljanja, kjer v duhu predloga R. Kearneya vadimo poetično imaginacijo kot možno alternativo postmoderni zbežanosti (1991, 366)? Če živa metafora ne le prenaša pomen, ampak jih tudi odpira, se zdi, da je treba Ricoeurjev zaključek brati v smislu možnosti in klica po biti-kot. Čeprav je *cogito* zdrobljen, je vendarle sposoben tvorjenja novih pomenov in zmožen slišati glas drugega. Ali *cogito*, hkrati razpet med verjeti in v sumu dvomiti v pričevanje, ne bi bil zmožen prisvojiti ta molk, ki mu ne da miru? Metaforična resnica je razumljena le v luči dobesedne. Metodološko urejena verifikacija je gonilo naše poti do resnice, ki pa se stalno prepleta z verifikacijo poetične potrditve. Slednja vodi do »temeljne potrditve, da sem jaz lahko jaz sam«, čeprav tudi te resnice ne obvladam in si je nikoli dokončno ne prisvojim. (Ricoeur 1991, 403) V izkušnji vsakega izmed nas je najbolj nemiren in nemogoč drugi prav ta, ki biva sredi našega iskanja gotovosti vase. To večno potrjevanje sebe, prisvajanje lastne podobe, je najbolj odprto za pričevanje drugega. Ob izkušnji žive metafore, ko nas denimo nagovori in preseneti verz, je naš prvi odziv molk. Preneseni pomen utečenega nas vrže iz tira, ne le pomen tistega pred mano, ampak pomen, ki ga ima zame. Ne ujema se s tem, kar si mislim, predstavljam, s tem, kar sem v tistem trenutku. Priča me ne prevzame, ker kaže na poznano, ampak ker me preseneča in hkrati vodi v najbolj »nemogoče« pričakovano.⁹ Zato je nujen molk, nujna je tišina, ki pa nikakor ni tiha in mirna. V tem nemiru tišine ustvarjam, kar še nisem, a je moja možnost. Ali tišina ob oznanilu, še posebej pričevanju, ki me kliče, da preobrnem svoje življenje, ni nujna in plodovita? Lahko se zatečem v postmoderno poigravanje, neskončno dekonstrukcijo, a ob živem pričevalcu, ki mi kaže odrešujočo možnost mojega življenja, bom težko blebetal. Razodetje kakor beseda, izrečena v najrazličnejših oblikah in podobah, terja molk, da lahko spoznamo drugačno Drugega, ki odgovarja na istost tega, kar upamo.

⁹ »Lahko bi rekli, da je ta prednost pričevanja pred refleksijo darilo religioznega filozofskemu, nekakšno brezobrestno posojilo. Moč je govoriti tudi o dolgu, ki ga ima filozofsko do religioznega, saj mu v razumno uporabo izroča kategorijo pričevanja.« (Ricoeur 2009b, 231)

Reference

- Aristoteles.** 1999. *Metafizika*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1982. *Poetika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Black, Max.** 1998. Metafora. V: *Kaj je metafora*, 91–108. Ur. Božidar Kante. Ljubljana: Krtina.
- Blundell, Boyd.** 2010. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2011. *Bela mitologija: metafora v filozofskem besedilu*. Prev. Suzana Koncut. Koper: Hyperion.
- . 2004. *Dar smrti*. Prev. Saša Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 1987. *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*. Prev. Alan Bass. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kearney, Richard.** 1991. L'imagination herméneutique et le postmoderne. V: *Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, 357–371. Ur. Jean Greisch in Richard Kearney. Pariz: Les éditions du Cerf.
- Klun, Branko.** 2017. Vattimo's Kenotic Interpretation of Christianity and its Relevance for a Postmodern Democracy. *Annales: Series historia et sociologia* 27, št. 2:407–416.
- . 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, 1:25–35.
- Lakshmanan, Xavier.** 2016. *Textual Linguistic Theology in Paul Ricoeur*. New York: Peter Lang Publishing.
- Reynhout, Kenneth A.** 2013. *Interdisciplinary Interpretation of Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Theology and Science*. Lanham, Boulder, New York: Lexington Books.
- Ricoeur, Paul.** 2011. *Sebe kot drugega*. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009a. Živa metafora. Prev. Nastja Skrušny Babin. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009b. *Kritika in prepričanje*. Prev. Gregor Perko. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2000. *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Prev. Saša Jerele. KUD Apokalipsa.
- . 1991. L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. V: Kearney 1991, 381–403.
- . 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1965. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Pariz: Editions du Seuil.
- Ricoeur, Paul, in Gabriel Marcel.** 1968. *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- Stiver, Dan R.** 2012. *Ricoeur and Theology*. London, New Delhi: Bloomsbury.
- Van Den Hengel, John W.** 1982. *The Home of Meaning: The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*. Washington: University of America Press.
- Vanhoozer, Kevin J.** 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westphal, Merold.** 2009. *Whose Community? Whose Interpretation?* Grand Rapids: Baker Academic.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 577–587
 UDK: 111.8
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Lenart Škof

Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence

Abstract: The aim of this paper is to address the question of transcendence and self-transcendence from the point of view of a new epistemology of breath and breathing. The question how to relate our self-transcendence to the irreducible otherness of the other is one of the key topics in a more recent thought of Luce Irigaray. In this paper, we first present Feuerbach's philosophy of sensibility and continue with some of the major concepts in Luce Irigaray's thought: auto-affection, self-affection, and attentiveness. They then enable us to open an intersubjective space, needed for a new inauguration of ethical gestures, based on our renewed awareness of breath. Breath is presented in the context of Schelling's and Irigaray's thought and linked to a deeper level of ontology. We wind up this paper with an elaboration on Irigaray's and Caputo's teaching on Jesus and Mary.

Key words: spiritual breath, self-affection, transcendence, self-transcendence, L. Feuerbach, L. Irigaray, J. D. Caputo, F. W. J. Schelling

Povzetek: **Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence**

Namen članka je premisliti vprašanje transcendence in samo-transcendence z vidika nove epistemologije diha in dihanja. Vprašanje, kako povezati našo samo-transcendenco z ireduktibilno drugostjo drugega je eno najpomembnejših vprašanj v filozofski misli Luce Irigaray. V tem članku najprej prikažemo Feuerbachovo filozofijo senzibilnosti in nadaljujemo z nekaterimi temeljnimi pojmi iz Irigarayjine filozofije: avtoafektivnost, samoafektivnost ter pozornost. Ti pojmi nam omogočijo, da si razpremo intersubjektivni prostor, ki ga potrebujemo za novo inauguracijo etičnih gest, temelječih na prenovljenem zavedanju diha. Dih je tu analiziran skozi Schellingovo in Irigarayjino filozofijo ter navezan na njegovo globljo ontološko raven. V sklepu članka sta na kratko predstavljeni in analizirani učenji Irigarayjeve ter Caputa o Jezusu in Mariji.

Ključne besede: spiritualni dih, samoafektivnost, transcendenca, samo-transcendence, L. Feuerbach, L. Irigaray, J. D. Caputo, F. W. J. Schelling

1. Before breath is born: in search for a new self-affection

»For not even spirit itself is supreme; it is but spirit, or the breath of love.« (Schelling 1989, 86)

»Language is nothing but the realization of the species, the mediation of the I and Thou. /... / The word's element is air, the most spiritual and universal medium of life.« (Wartofsky 1977, 182)

»Anyone who knows how to breathe the air of my writings knows that it is an air of the heights, a bracing air. You must be made for it, or else you are in no little danger of catching cold in it. The ice is near, the solitude is immense – but how peacefully everything lies in the light! how freely you breathe! how much you feel to be beneath you!« (Nietzsche 2007, 4)

»Something has happened – an event, or an advent – an encounter between humans. A breath or soul has been born, brought forth by two others. There are now living beings for whom we lack the ways of approaching, the gestures and words for drawing nearer to one another, for exchanging.« (Irigaray 2008, 31)

The question of epistemological foundations of our religious and theological thinking is perhaps one of the most difficult questions in philosophy: it deals with both theoretical as well as practical layers of our being-in-the-world; moreover, it is also related to the most intimate layers of our personal and social life (questions of life and death, family and kin, our values in social and political environments, our ethical attitudes) that we possess and inhabit.

Moreover, for philosophy of religion, today the question would be how to relate our self-transcendence to the transcendence of the irreducible otherness of the other, in other words, how to relate in a new way our most intimate (also sexed) ontological layers with the other, and ultimately God/dess still to come. But it seems that we do not yet have the dialectics to enable this encounter. We pray for this event (Caputo 2013), which resides in a yet unknown place and time, as our longing, but also as our forgetting.

Traditionally, Western metaphysics has armed man (and, mostly, not a woman) philosopher with the knowledge he needed for this encounter with the unknown or dangerous, and at the same moment gave him permission to safeguard the place, he occupied only for himself and which he firmly held only for sustaining and perpetuating this powerful self-affection. With Feuerbach's philosophy of sensibility¹ and with Nietzsche's revaluation of all values (2007, 88) for the first time in the history of Western thought the existing topologies of this kind of selfhood (soul, spirit, subjectivity) have been radically undermined – both from the

¹ On Feuerbach see my *Breath of Proximity* (2015), chapter 5.

theoretical as well from the practical sense (self-affection as both natural affection in Feuerbach as well as an artistic practice in Nietzsche). With Feuerbach and Nietzsche the philosopher, and a man, is now put into an entirely new relational space that he never before occupied: he is now close to the primordial (macrocosmic) constellation of the elements of nature (water, air, earth and fire), and to the pulsation of his body (the microcosm) – as radically exposed by Nietzsche; he is also reminded of his sex (Feuerbach being first philosopher to address this new dialectics of intersubjectivity)² and thus exposed in an entirely new way to sexual difference; finally, with both Feuerbach and Nietzsche for the first time the philosopher was faced with the death of God that he knew and worshipped for centuries.

In this both thinkers (and, as we will see, also Irigaray) are close to the Pre-Socratic thought. Additionally, Nietzsche reminds us in his *Antichrist*³ that we need to search for truth also in the traditions of the East (i.e. within ancient Indo-Iranian civilizational circle) – such as in his invocation of the Zarathustra, and his high praise of Buddha (in this Nietzsche remained Schopenhauer's best successor; we may also add the Upanishadic thought).⁴ Sadly, Feuerbach's philosophy soon went into oblivion, being allegedly superseded by Marxist thought and only resuscitated after more than a century with Irigaray's philosophical project.

Maybe phenomenology was first to learn this lesson in its entirety: Husserl and Heidegger have each in his own way decided to brush away all of the old philosophical sediments from our spiritual legacies.⁵ Husserl's phenomenological reduction in his *Ideen* and Heidegger's *Being and Time* are without doubt two of the key events in the history of Western thinking. Since then phenomenology has enabled philosophers to dwell closer to the body, closer to our senses (of ethical/bodily proximity, hearing, caress and touch – as in Merleau-Ponty and Levinas, but also in Nancy, Henry, Marion, and especially Chrétien; but, with one exception⁶ – not yet breath – as our »ontological« sense), and, later also in an intercultural sense, to interpret our various life-worlds only as parts of a pluriform world culture, which is hermeneutically open, eventual, and never enclosed into the one interpretative framework, or one Truth. But according to Irigaray, cultivating one-

² Feuerbach (1989, 91–92): »Flesh and blood is life, and life alone is corporeal reality. But flesh and blood is nothing without the oxygen of sexual distinction.«

³ Nietzsche (2006) and also his praise of Islamic Spain in chapter 60 of the same book.

⁴ Schopenhauer was without doubt the first Western philosopher to deconstruct Hegelian Eurocentric thought on the progression of world cultures on a vertical East-West civilizational axis. But Schopenhauer's methodological problem lies in his inability to escape his metaphysical claims that fully captured his otherwise beautiful and informed knowledge (and respect) of Hinduism, Buddhism and other Eastern- and South-Eastern Asian religious traditions. See on this my paper on Schopenhauer and world religions (2006). On Upanishads see chapter 2 of *Breath of Proximity*.

⁵ In this chapter I will not discuss analogous developments in classical American pragmatism (Peirce, James, Dewey, Mead). More on this in my book *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life* (2012).

⁶ I think of breath in Merleau-Ponty's philosophy. See on this important relation Petri Berndtson's essay (2010) on Merleau-Ponty.

self requires a different kind of self-affection which still »seems to be lacking for us Westerners« (2013a, 159).

The self-affection, which already was a part of classical philosophical training from Parmenides to Hegel, but which also extended to Husserl and Heidegger, did not cultivate the relationality as a way of our individual becoming, i.e., self-affection towards the other was not defined in a proper dialectical way – in a way which would safeguard both my subjectivity and the other's transcendence in his/her difference and full autonomy. Of course, philosophy always was relational in a sense of some temporality of me and the other, the Real, or, ultimately, a God, but not in a sense of an »ecstasy of an encounter« (Irigaray 2008, 78) – in an ethically radicalized mode of between-two, based on the ontology of self-affection, sexual difference and our mutual mesocosmic breathing.⁷ In a way of an interaction, this very encounter inaugurates and at the same moment safeguards the new radicalized ontology (at first as atheology) of the two, which in its essence is both religious (compare with Irigaray's sensible transcendental) and ethical. What is the ontology of self-affection, then?

In her more recent works Luce Irigaray works on what I would call the sexuate ontology of radical subjectivity.⁸ This thinking of her is based on the notion of auto- or self-affection. In order to be able to get to the ontological layer of her teachings on sensible transcendental and breath, it is first necessary to understand this notion of her as proposed in some of her later writings. We find it for the first time in *The Way of Love* from 2002, in the *Introduction*:

»An encounter between two different subjects implies that each one attends to remaining itself. And that cannot amount to a simple voluntarist gesture but depends on our ability for ›auto-affection‹ – another word that I did not find in the dictionary. Without this, we cannot respect the other as other, and he, or she, cannot respect us. It is not a question, to be sure, of extrapolating into some essence – mine or that of the other – but of a critical gesture for a return to oneself which does not stay in suspension in immutable truths or essences but which provides a faithfulness to oneself in becoming.« (xiv)

Later known as self-affection, this is in my opinion a key to understanding of her philosophical teaching on sexual difference and our ethical becoming. Irigaray's greatest invention in philosophy is without doubt the introduction of an idio-

⁷ In this chapter, the term mesocosm is used in a sense, as propounded and defended throughout my *Breath of Proximity*. Mesocosm was there interpreted as »a sign of our awakening of an ethical and spiritual breath, which is the task and ontological property of each individual« (36). As a term, the mesocosm originates from a book on Newar religion authored by Robert I. Levy and Kedar Raj Rajopadhyaya (1990). In his beautiful exposition of a Vedic ritual Michael Witzel (2004) argues for the reconstruction of this term within the Vedic magical interpretation of the world. See also Michael Witzel (1997) and on this Škof (2015, 4).

⁸ In this paper, I will mostly refer to Luce Irigaray's more recent books, i.e., those forming the so called »third stage« of her thought, among them especially: *The Way of Love* (2002), *Between East and West* (2002), *Sharing the world* (2008), *In the Beginning, She Was* (2013a), and *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente* (2013b).

syncratic dialectical dyad into the very core of our ontology and epistemology. This dyad is always formed by two, who are different (sexual difference is here understood as an ontological paradigm, and clearly not as a call to heteronormativity), and »not united by genealogy or hierarchy« (2013a, 160).

Self-affection thus teaches us to become two, without appropriating or annihilating the other as other, or without being alienated from our own becoming in subjectivity. The becoming of subjectivity also refers to an idiosyncratic logic of a difference between masculine and feminine world(s), since men and women have different accesses to maternal genealogies, to the rhythms of nature, and to sexual becoming and belonging through mutual desire and love. We breathe same air, but we breathe it differently. We all want to achieve our humanity, but we can only achieve it dialectically – by respecting our differences in an intersubjective and intercultural sense. Irigaray concludes in her *In the Beginning, She Was* with the following thoughts:

»Self-affection is neither secondary nor unnecessary. Self-affection – which once more does not amount to a mere auto-eroticism – is a much necessary for being human as bread is. Self-affection is the basis and the first condition of human dignity. There is no culture, no democracy, without the preservation of self-affection for each one. Self-affection today needs a return to our own body, our own breath, a care about our life in order not to become subjected to technologies, to money, to power, to neutralization in a universal ›someone‹, to assimilation into an anonymous world, to the solitude of individualism. Self-affection needs faithfulness to oneself, respect for the other in their singularity, reciprocity in desire and love – more generally, in humanity. We have to rediscover and cultivate self-affection starting, at each time and in every situation, from two, two who respect their difference, in order to preserve the survival and the becoming of humanity, for each one and for all of us.« (2013a, 161f)

But still, what does self-affection bring us that is not available to us in Western philosophical history? Here we need to return to Feuerbach and Nietzsche (and their appeal to the body and its practices of self-affection), and also introduce Eastern teachings (Yoga and Buddha: silence as a mode of our self-affection, and related appeal to practice of meditation), which all are Irigaray's strongest influences. They all form the fertile ground for her thinking. With Feuerbach, we are witnessing the first philosophical elaboration of intersubjectivity in the entire Western history of philosophy: according to the German thinker, a man and a woman are two beings, fully dependent on Nature (via food, water, air etc.), but thus also fully dependent on each other. They are sharing each other's finite life-worlds with the interchange of breathing, touching, and various gestures (such as language), which form a dialectical encounter between any pair of two sensible subjectivities. But in this relational process, my and your finitude also confront the limit – an infinite transcendence of the other, which is ontologically unsurmountable.

For Feuerbach, this is the true and first meaning of any religion and love. Nietzsche clearly radicalized this constellation with his appeal to the body and its immanent life and thus with his absolute rejection of any kind of subjectivity having soul or spirit as its immaterial cause, even hypostasized as a God. It seems that Irigaray translates and develops both concepts – Feuerbach's sensitivity and Nietzsche's will – to her idiosyncratic notion of self-affection. There is no logical procedure nor moralistic rule (or religious authority) that could guide us in this dynamics and dialectics of self-affection: and this is where Eastern teachings (Yoga, meditation, Buddha's teachings) enter into the very core of Irigaray's thought. In Yoga and Buddhism, the predominance of vital and spiritual breath is clearly represented in their meditational and practical methods, where emptying of our ordinary modes of selfhood is a key to the attentiveness (or mindfulness) of ourselves. Now, in order to secure a future world for us, we need to reorient toward dwelling first in our interiority, with self-affection guiding us – in order to inaugurate and enable silence and listening. But to which ontological layer, or reality will this silence refer? To whom are we first destined to listen? This still is a mystery. We first need to create a sanctuary in ourselves – a place for the advent of pure breath, which will be the first sign of compassion and love. As stated in *Una nuova cultura dell'energia*, »thanks to a practice of self-affection« (2013b, 31) we have become settled in ourselves, protecting life as such – in order to be able to share it with the others. Silence and listening (first to ourselves: meditation, Yoga, other spiritual practices) are therefore signs of our self-affection – first towards ourselves, and then toward others (from nature and animals, to human beings and gods, or vice versa).

Silence and listening are two modes of our attentiveness, which first is an ontological, and later, as developed in an intersubjective way, also a moral disposition of ourselves, a genuine and ontological dyadic mode of relationality. As argued in one of my previous papers on Irigaray's notion of attentiveness,

»being attentive to the needs of others is not a simple act or a moral disposition but something more: it is the ideal – but as a certain passivity, an emptying of ourselves, a labelling with »nothingness« of our everyday aims and goals. In a theological language, all of this would be very close to a state of grace. Irigaray devoted much of her later work to the new culture of proximity and intersubjectivity, based on the elements that may, in our opinion, enable us to construct new ethical spaces in ourselves for the welcome of the other. But attentiveness is first of all related to our self-affection. /... / Attentiveness is a relational virtue, but of a pre-reflective character: it shows us that we, as individuals, have sociality (and God) already in ourselves. Attentiveness thus opens an ethical space of transcendence of the other – of his or her irreducible difference to me, or my subjectivity. Only on this ground an ethical gesture, fully respectful of the other and of the needs of others, can emerge. The intersubjective space has thus been revealed and opened to us in a new way.« (Škof 2016, 904)

In this sense, we first need to respect ourselves, being attentive to our inner breath, which always already pulsates in us (although we may not always sense its weak pulsation and it may be obstructed by various obstacles) and enables us to share it with the others, in a respectful, non-discriminating and non-possessing way.

2. Wound of the world: freedom and the love of breath

*To stand in the shadow
of the scar up in the air.*

*To stand-for-no-one-and-nothing.
Unrecognized,
for you
alone.*

*With all there is room for in that,
even without
language.⁹
(Celan 2002, 209)*

Now it is time to proceed to the ontology of breath. In *Una nuova cultura dell'energia* we read:

»If we are conscious of a fact that our life exists only because of our breathing, it is necessary to become autonomous beings. This is why we cannot remain alive on the elementary level of life of a newborn at the beginning of his existence. We need to accept the responsibility for our life and transform it to human existence. This is why we need to safeguard and develop our breathing but also to learn to create the reserve of disposable breath [*una riserva di soffio disponibile*]: a soul, which allows us, that our breath is not dependent only to some necessities we are facing. This, in fact, is the first meaning of the word soul.« (Irigaray 2013b, 29)

According to Irigaray, breath must be a path of our spiritual becoming. When we are born, we breathe autonomously for the first time, but our breath still depends on others who give us food, shelter and love. In the beginning of our spiritual life, breath is never uninterrupted, never pure and we do not yet possess the energy by ourselves to bring our breath into an equilibrium and peace. We are born with the body and with the soul (our senses, language), but spiritually we firstly depend on others and thus do not yet breathe in an autonomous way. We do not yet have the reserve of breath at our disposal.

In almost all religions of the world we find a cosmological myth or narrative related to breath energy or breathing, giving us the spiritual guidance and, as it were, the reserve of breath we first need for keeping and maintaining ourselves in our

⁹ This poem is from his *Atemwende* (1967).

self-affection, and then for having its share for the others in our compassion. In the form of »wind«, »air«, »cosmic breath« or »spirit« (*lil, ruah, aer, pneuma, spiritus, anima, prāṇa, qi, ki, mana* ...), this substance is the essential link between microcosmic and macrocosmic realities, between immanence (our body) and transcendence (other), enabling finite human beings to access other spiritual beings, cosmos and its gods, ultimately, to become spiritual and express in themselves the infinite. This is the path of divinization and this is what I understand with freedom in a truly ontological way. But Schelling (in his *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*) went with his elaborations on the primordial breath even deeper: for him breath of love (*der Hauch der Liebe*) is the very foundation of God/Ground – which existed even before there was a foundation. He argued that in the beginning (ontologically) there is an original gesture of »co-breathing«, *Konspiration* (1989, 70),¹⁰ which, once it is inflamed with the inner fever, becomes fractured and inflamed with the evil, and the core of our being is wounded. Human being is born from the wound of the world and is essentially and ontologically vulnerable (in Christianity this is then expressed in the doctrine of original sin, in Eastern doctrines it is *karma*). To breathe autonomously, to express freedom in every move of our muscles, to possess the reserve of breath (freedom) for every gesture of our soul, is our highest goal. But how can we achieve this spiritual transformation of our being?

This is a very deep level of ontology (and theology) indeed, and it is in my opinion perhaps the most original account or question posited on the cosmological and theological foundation of human being in the entire history of philosophy. Life is born out of the primordial longing of God within itself, which is love, or, more precisely, the breath of love. Within this primordial breath there is a movement, an exhalation and inhalation,¹¹ as it were, of this ground, which is the archetype of all pulsation and all life (but also of our ontological wound of death). Within Christianity this movement is clearly expressed in the Trinitarian teaching, where God himself must become incarnated and wounded, in order to be able to bring the hope of salvation to the world; and it is precisely in the Holy Spirit, that Father sends his Son to the world.¹²

The mysterious logic of the trinitarian co-relationality and co-breathing (*conspiratio*) of three divine persons is visible precisely in this primordial and anarchic exhalation and inhalation of the Ground itself, the pulsation of its archetypal life, for Schelling. It is in *pneuma*, as represented by the Holy Spirit, that every living being receives the share of his/her vital breath, as its reserve, which is soul. For

¹⁰ Schelling uses here the rare Latinate-German word *Konspiration*, which he takes from Latin *conspīro* (»to breathe together«; this word is of course related to *spiritus*). See on this my interpretation in *Breath of Proximity*, chapter 3, and especially Jason Wirth (2003, 2).

¹¹ In one of the most ancient speculative Vedic hymns »Creation« (*Rigveda* X.129, from the around 10th century BC), we find the most precise explanation of this cosmic breathing of the Ground/Foundation of Being (That One, or *tad ekam*) itself: »That One breathed without wind by its independent will. There existed nothing else beyond that.« (*The Rigveda* 2014, 1608). I have analysed this Vedic hymn and compared it with Schelling's ontology in detail at many different occasions, see especially *Breath of Proximity*, chapter 3. The poet-philosopher of this hymn argues, that even before there were any signs of the existent or non-existent, of death or life proper, there breathed this first One – by its own mysterious and »independent will« (1608).

¹² Mt 1:18; Lk 1:35. Also for Schelling »God must become Man in order that man may be brought back to God« (1989, 57). But he also knows, that man »is formed in his mother's womb« (35).

Roberto M. Unger, whose experimental pragmatist thinking is in many respects very close to Irigaray's philosophy, Jesus Christ

»was a concentrated embodiment of divine energy /... /, the activity of spirit that we find in our experience of transcendence and that we rediscover at work in evolving nature« (2007a, 261).¹³

We may say that this movement is a paradigm of our own becoming – as a progression of difference from the ground of our being, as already being wounded, and finite, to the possibility of our own infinite longing through the awakening and mysterious grace of this primordial breath. But also of our death. This is how we transcend ourselves and become spiritual and how our finite self is becoming awakened, and infinite. But one more step needs to be taken: it is the question of the role of breath and sexual difference as related to the sensible transcendental and feminine divine. For Irigaray it is of no coincidence that Jesus, as our saviour, has been incarnated into a young virgin since women have a privileged access to the breath:

»Naturally still a virgin, Mary retains the fullness of feminine identity that a little girl has. She is already autonomous in relation to her own mother, and her flesh and breath haven't yet been intimately mingled with those of another human being. Mary is still in communion with herself and with the universe via her breath. She is adolescent, already pubescent, but her way of breathing is still that of a child, or almost. Her body has begun to move and to retain breath in those parts of her that are less in relation with the whole. It is at this moment that the message intervenes. Before her breath might serve in a simple process of natural reproduction, Mary is called by an angel, the messenger or the embodiment of divine breath, to awaken as a woman not only to her vital but also to her spiritual breath. The angel not only shares breath with her, he also speaks words to her to which she listens and responds. The message of the conception of a child doesn't therefore limit itself to a being-moved or to a sharing that is purely material or physical. It is an exchange of words.« (2010, 13)¹⁴

According to Irigaray, the incarnation of Christ in a young woman marks the advent of a new epoch (new age) of our spiritual becoming, now with a mother (a woman) and her male child (a man) being both chosen for this revelatory and redemptive task. We may here only remember another young woman and a virgin

¹³ See also Unger's previous book *The Self Awakened: Pragmatism unbound* (2007b). On cosmic Jesus see Caputo's *The Insistence of God*: »I treat Jesus as a Judeo-pagan prophet and healer, in tune with the animals and the elements, in whose body the elements dance their cosmic dance, supplying as it does a conduit through which the elements flow, and I treat the elements as a cosmic grace which is channelled by the body of Jesus.« (2013, 251) This indeed is a simply a beautiful depiction of Jesus in his cosmo-theological role. Of course, among the four elements, *pneuma* holds the most exquisite position, since his entire body is filled with this cosmic wind, or spiritual energy (»Yeshua was the sort of man whose *pneuma* filled any room that he entered.«). (254)

¹⁴ Here I use with permission Antonia Pont's translation from the French original.

– namely Antigone from the Greek tradition, and Creon who has chosen to follow the diabolic¹⁵ path by literally taking breath and freedom (and possibility for her to share her life and spiritual breath with others in the future) from her – as a woman. Antigone dies, but her death (by herself she has withdrawn her breath from this world)¹⁶ is of divine and redemptory character. Through her radically apolitical and thus ethical act of safeguarding her brother (a corpse) a symbolic burial, she regains for all of us the lost cosmic order.

As Mary has now shared her breath with Jesus, and thus enabled with this sharing a new life – now of a saviour, this gesture of her will open a new possibility for a future epoch (the Age of the Spirit), in which, according to Irigaray, we all will become autonomous in our breath, and when we, men and women, will itself become linked to divine breath.¹⁷ In this way the essence of religion is now affirmed by Irigaray by acknowledging special role of women – as being in a closer relation to the breath of life.

But to become enlightened by the power of self-affection is not possible without grace. For Caputo, Jesus dispersed grace all around the world, and if we would be able to touch his garment, Caputo writes, we could feel this grace being among us, close to us, as an energy, circulating in his body, as filled with *pneuma*, or the divine breath. The pneumatic grace of his body is related to the first breath, he receives both from the Holy Spirit, and from his Mother, being spiritually linked by, as it were, a pneumatic covenant. But the first grace we all receive is in a gesture of sharing of the breath in the womb of our mothers, as already beautifully explained by Irigaray.

This anarchic maternal gesture is a crucial mark of the pneumatic bond between a young woman and a young man, securing, as Irigaray would say, firstly, respect for life and cosmic order, then for generational order, and, finally, respect for sexual differentiation.¹⁸ They all represent and embrace all that we need to preserve in order to safeguard a life and its breath in their immanence – within the cosmos, within ourselves, and within community.

¹⁵ Creon is a paradigm for the progression of evil (the politics of power, tyranny, authority) into the world of free and living breath: »Miming the living, the diabolic does not breathe, or does not breathe any longer. It takes away the air from the others, from the world. It suffocates with its sterile repetitions, its presumptuous imitations, with its wishes deprived of respect for life.« (Irigaray 2004, 166)

¹⁶ Antigone's justice and her life are of a cosmic origin. With his deed, Creon has inflicted this world with the diabolic - with an evil of a cosmic character. See Job 34:14-15: »If he should take back his spirit to himself, and gather to himself his breath, all flesh would perish together, and all mortals return to dust.« The verse 15 reads better in French translation: »toute chair expirerait à la fois /... /«. This precisely is God's spiritual breath as reserve for the humanity, as we will see later.

¹⁷ Irigaray (2004, 168). Also, Irigaray states: »God is us, we are divine if we are woman and man in a perfect way.« (169)

¹⁸ »The maternal genealogy favours the values of life, of generation, of growth.« (Irigaray 2013a, 127)

References

- Berndtson, Petri.** 2010. The Inspiration and Expiration of Being: The Immense Lung and the Cosmic Breathing as the Sources of Dreams, Poetry and Philosophy. In: *Thinking in Dialogue: Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, 281–293. Eds. Karel Novotný, Taylor S. Hammer, Anne Gléonec and Petr Špecián. Bucharest: Zeta Books.
- Caputo, John D.** 2013. *The Insistence of God*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Celan, Paul.** 2002. *Poems of Paul Celan*. Trans. Michael Hamburger. New York: Persea Books.
- Feuerbach, Ludwig.** 1989. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. Amherst NY: Prometheus Books.
- The Holy Bible.** 1990. New Revised Standard Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Irigaray, Luce.** 2013a. *In the Beginning, She Was*. London: Bloomsbury.
- . 2013b. *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente*. Trans. Paola Carmagnani. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2010. *Il mistero di Maria*. Roma: Paoline.
- . 2008. *Sharing the World*. London: Continuum.
- . 2005. *Between East and West: From Singularity to Community*. Trans. Stephen Pluháček. Delhi: New Age Books.
- . 2004. *Key Writings*. London: Continuum.
- . 2002. *The Way of Love*. Trans. Heidi Bostic and Stephen Pluháček. London: Continuum.
- La Bible.** 1988. Paris: Editions du Cerf.
- Levy, Robert I., and Kedar Raj Rajopadhyaya.** 1990. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City of Nepal*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 2007. *Ecce Homo*. Trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. The Anti-Christ: Curse of Christianity. In: *The Nietzsche Reader*, 486–499. Eds. Keith A. Pearson and Duncan Large. Oxford: Blackwell Publishing.
- The Rigveda.** 2014. Trans. Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Oxford: Oxford University Press.
- Schelling, Friedrich W. J.** 1989. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*. Trans. James Gutman. La Salle IL: Open Court.
- Schopenhauer, Arthur.** 1969. *The World as Will and Representation*. Vol. 1. Trans. E. F. J. Payne. New York: Dover.
- Schussler-Fiorenza, Elizabeth.** 1983. *In memory of Her: Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Minneapolis: Fortress.
- Škof, Lenart.** 2016. Breath of Hospitality: Silence, Listening, Care. *Nursing Ethics* 23, no. 8:902–909.
- . 2015. *Breath of Proximity: Intersubjectivity, Ethics and Peace*. Dordrecht: Springer.
- . 2012. *Pragmatist Variations on Ethical and Intercultural Life*. Lanham MD: Lexington Books.
- . 2006. Metaphysical Ethics Reconsidered: Schopenhauer, Compassion and World Religions. *Schopenhauer Jahrbuch* 87:101–117.
- Unger, Roberto Mangabeira.** 2007a. *The Religion of the Future*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- . 2007b. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Wartofsky, Marx W.** 1977. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wirth, Jason.** 2003. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*. Albany: SUNY Press.
- Witzel, Michael.** 2004. *Kaṭha Āraṇyaka*. Harvard MA: Harvard University Press.
- . 1997. Macrocosm, Mesocosm, and Microcosm: The Persistent Nature of »Hindu« Beliefs and Symbolic Forms. *International Journal of Hindu Studies* 1, no. 3:501–539.



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 589—599

UDK: 111.8:27-11

Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Nadja Furlan Štante

Transcendence in Christian (Eco)feminist¹ Hermeneutics

Abstract: The paper addresses the question of how the transcendence of God, which affirms that God is both »within« and »outside« the world, both immanent and transcendent, could be perceived from the perception of Christian (eco)feminism and its ontology of the fundamental interconnectedness of all beings in the web of life. Later it attempts to rethink divine transcendence in relation to modes of human self-transcendence. The Christian (eco)feminist imagination continuously stands in need of healthy and hopeful ways of (re) thinking about God. From this perspective, the paper also considers the shift in the theological basis from a doctrine of creation to Christology and its doctrine of incarnation. Such a shift consequently transforms relationships in such a way as to address the imbalances of power and privilege that are objects of critique by Christian (eco)feminists. In these terms thinking of God as a Trinity provides an important resource for Christian (eco)feminist theology. The paper opens with a conceptual outline of the different models of understanding (and rethinking) the idea of transcendence, immanence and incarnation through the lens of Christian ecofeminism.

Key words: Christian (eco)feminism, transcendence, immanence, incarnation, interconnectedness, relationality

Povzetek: **Transcendenco v krščanski (eko)feministični hermenevtiki**

V prispevku izpostavljamo vprašanje razumevanja transcendence Boga, ki predpostavlja, da je Bog tako »znotraj« kot tudi »zunaj« sveta, tako imanentni kot tudi transcendentni. To vprašanje izpostavljamo skozi prizmo krščanskega (eko)feminizma in njegove ontologije temeljne medsebojne povezanosti in soodvisnosti vseh živih bitij v mreži življenja. Prispevek nadalje poskuša preučiti razumevanje odnosa med božjo transcendenco in človeško samo-transcendenco. Krščanska (eko)feministična paradigma poskuša misliti zdrave in upajoče načine umevanja krščanskega Boga. V nadaljevanju se tako osredotočamo na pomen premika teologije od doktrine stvarjenja h kristologiji in doktrini o inkarnaciji

¹ (Christian) ecofeminism is anything but a monolithic phenomenon. There are many types of ecofeminist religious thought, and tensions by all means exist between different eco-feminist theological camps (reformers, revolutionaries, womanists, etc.) This paper will focus only on the voices of the prominent Christian ecofeminists who stay within Christianity and reveal their critical approaches.

(učlovečenju). Takšen premik preoblikuje razumevanje odnosov, da se ti posledično premaknejo k vprašanju neenakomerne porazdelitve moči in morebitnih diskriminatornih vzorcev, ki so predmet kritike krščanskega (eko)feminizma, s čimer postanejo vidni in prepoznavni. V tem kontekstu je izjemnega pomena prav vprašanje razumevanja Boga v luči trinitaričnosti, ki je pomemben vir za krščansko (eko)feministično teologijo. Osrednja nit prispevka je obravnava različnih modelov razumevanja (in kritičnega razmisleka) transcendence, imanenence in inkarnacije z vidika krščanskega (eko)feminizma.

Ključne besede: krščanski ekofeminizem, transcendenca, imanenca, inkarnacija, medsebojna povezanost, odnosnost

1. Introduction

The basic starting point of this paper is the question of how the transcendence of God could be perceived from the perception of Christian (eco)feminism and its ontology of the fundamental interconnectedness of all beings in the web of life.² The incarnation, or taking of flesh, by God in the person of Jesus Christ emphasized the immanent nature of the divine, and in this act of incarnation we can see the notion of a possible bridge between transcendence and immanence. Immanence, or the notion that God dwells in creation, has often been played down by Christian theology. However, the manner in which the incarnation occurred has lent itself to an emphasis on the transcendent, since God »sent down« his son and placed him in the body of the Virgin. From the perspective of Christian (eco)feminist theology, it would be wrong to suggest that Christian theology has not placed any emphasis on the immanence of God, and indeed it has been a frequent theme in the writings of the mystics; the greater emphasis has, however, been on the transcendent. (Isherwood 1996a, 106–107)

From this standpoint, Christian (eco)feminist theology wishes to rethink the idea of immanence and place it in the centre of the weaving of theology. It understands God as part of the evolutionary process of the created order, and as its Creator, God would not stand apart from it. This has direct consequences for many areas of theology. For example, Christology can be reimaged from seeing the Christ descending to viewing the Christ growing up the divinizing process of communities and the individuals within them. Ethics can no longer be seen as »sent down« but once again must be experienced as growing out of the creative immanence that exists between people. Here the importance of relationality is emphasized. Relationality emerges as a key concept in (eco)feminist theology, and particularly in (eco)feminist ethics. It includes the concepts of interdependence and mutuality.

² The web of life is a quite widespread metaphor originating in ecofeminism and poetically denoting the dynamics of the collective female view of a world of interconnected subjectivity.

In some schools of feminist discourse it also suggests a special relationship between women and nature. It also implies a call for the reconceptualization of sacred symbols to take account of immanence and to forge new relationships between the deity, human beings and the Earth. Carol Gilligan (1982) argues that women have a distinctive *modus operandi* in ethics. This has become the classic statement of relationality. She shows that women display different perspectives on the self, relationships and morality than those described by traditional theories of moral development. This discussion is brought a stage further by (eco)feminists. Mary Grey (1989) proposes a »metaphysics of connection«, which begins with an understanding of redemption as self-affirmation and right-relationship, and which empowers ecological healing and growth.

A feminist vision which stresses the importance of relationality recognizes the need for the reformulation of the meta-narratives of Western culture. Rosemary Radford Ruether (1992) argues that, in the quest for the healing of the Earth, we need to create new narratives which will evoke eco-justice and endorse the metaphysics of connection. This leads naturally to the reconceptualization of primary sacred symbols, so that human talk about the divine will inspire relationality. Carter Heyward (1982) suggests conceiving the Christian God as a power-in-relation model which ought then to be mirrored in egalitarian and just relationships in society. In this light, placing the emphasis on divine immanence consequently requires the construction of a new relationship between humanity and the rest of the created order, since the latter conveys the divine as much as the former.

The search for confirming Christian spirituality, which promotes the immanence of God, the sacredness of this world and the wholeness of body, sensuality and sexuality, is in close connection with the question of Christian (eco)feminist understanding of incarnation (Ivy Singh 2003, 17).

This paper, with the help of methodology from the hermeneutic key of Christian (eco)feminist theology, explores and analyzes the connection between the concepts of transcendence and immanence. In this context, the focus is on the authors who represent a constructive, (eco)feminist voice within Christianity and represent different models of understanding (and rethinking) of the ideas of transcendence, immanence and incarnation within a Christian (eco)feminist perspective.

2. Indwelling presence of God in humans and nature – the model of the world as the body of God

Embodiment and personal experience are of big importance in feminist hermeneutics. Feminist theology rejects the Greek dualism of spirit and matter, and so finds problematic the patriarchalisation of the transcendent nature of God. The patriarchal view of Christianity is seen as being keen to preserve the transcendence of God as a central component in creating a religious hierarchy on Earth. From

this standpoint, those who move from the attachment to earthly things and towards the transcendent God are seen as worthier than those who remain connected with the Earth. The patriarchalised side of Christianity has, through the lens of feminist theology, labelled women as earthy and therefore claimed that since they are lower in the hierarchy they cannot reflect the transcendent God. This kind of emphasis on transcendence has also had negative effects on the understanding of nature and its respect in patriarchal theology. The concept of power over³ is criticized here. Lisa Isherwood made a strong statement that

»feminist theologians consider personal experience to be the starting point for theology and this has implications for our view of transcendence. We experience in and through our bodies, and so experience the immanence of the divine; to suggest that God is ultimately transcendent is perhaps the greatest illusion of all.« (1996b, 227)

The question of God's transcendent immanence is closely connected to the understanding of God's presence in the created world, in terms of the indwelling presence of God. Here the core of the (eco)feminist ethics of relationality – the interconnectedness of all beings in the web of life – plays a part. Rosemary Radford Ruether understands ecological interdependence in the sense of a life-giving web as a pantheistic or transcendentally immanent web of life. This common source, in her opinion, fuels and maintains a continual renewal of the natural life cycle, and at the same time allows and binds us to fight the exploitative forms of hierarchical relationships, and to strive for the establishment of renewed relationships of mutual acknowledgement. (1992, 260)

Into this interconnectedness, Ivone Gebara echoes the Trinitarian understanding of God. In her interpretation, the concept of the Holy Trinity does not translate as a revelation from above that should be understood as an eternal, unquestionable truth, incompatible with the experience of everyday life, but as that which is continually constructed anew through everyday experiences of the relationships within the web of life, and as such keeps acquiring new looks and new faces. (Radford Ruether 2005, 113)

Sallie McFague (in her book *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*) uses different models to depict God in relation to creation. She developed her critical Christian ecofeminist theology around the image of the world as the body of God, God as mother, God as lover, and God as friend. She compares the

³ Feminist theology differentiates between three kinds of power: »power over«, »power within«, and »power with«. Power over is the basic mode of power of patriarchal societies. It expresses the logic of domination by which some, mostly elite males, dominated women and subjugated classes and races, as well as the non-human world. This kind of power is fundamentally competitive. The more power one side has, the less the other side has. Power within, by contrast, is a process by which dominated people shake off the control of others and their own realization of the powerlessness and inferiority projected on to them, laying hold of their own innate power and goodness. Power with is the development of ways to share power which do not negate others in order to affirm oneself, but can mutually affirm one another, while being able to acknowledge the special talents of particular people. In this relation of mutual empowerment each person flourishes by also promoting the flourishing of others.

love of God to a mother's love, and what the mother God gives is life itself. God as the mother of the universe is interested in all forms of life. She argues that humanity consists of both male and female, and so if we have to understand God in terms of the image of God, then both male and female images are important. She argues:

»God as the giver of life, as the power of being in all being, can be imaged through the metaphor of mother and of father. Parental love is the most powerful and intimate experience we have of giving love whose return is not calculated: it is the gift of life as such to others. Parental love wills life /... / parental love nurtures what it has brought into existence, wanting growth and fulfilment for all. This agapic love is revolutionary, for it loves the weak and vulnerable as well as the strong and beautiful /... / parental love is the best metaphor we have for imaging the creative love of God.« (1987, 103)

For Sallie McFague, the doctrine of creation comes from the model of God as mother. She highlights an alternative view that »creation is a physical event; the universe is bodied forth from God, it is expressive of God's very being. It is not something alien to or other than God but is from the womb of God, formed through gestation.« (110) This implies that the universe and God are neither totally distant nor totally different. In the second model, God as lover, she points out that those who believe in God as love find it difficult to accept God as lover. She explains this model as »a God who relates to all that is, not distantly and bloodlessly but intimately and passionately, is appropriately called lover. God as lover is one who loves the world not with the fingertips but totally and passionately.« (114; 197)

This model implies that God loves the world and needs it, and God as lover is interested in the wellbeing of the entire cosmos. It also implies that God wants us to help to redeem the world, which is very different from the traditional view of salvation. The third model of God, God as friend, deals with the more intimate, free and reciprocal relationship. She says that the basis of friendship is freedom, whereas all other relationships are bound with duty or utility or desire. She writes:

»If God is the friend of the world, the one committed to it, who can be trusted never to betray it, who not only likes the world but has a vision for its wellbeing, then we as the special part of the body – *the imago dei* – are invited as friends of the friend of the world to join in that vision and work for its fulfilment.« (165)

In *The Body of God: An Ecological Theology*, Sallie McFague moves on to develop an organic model of theology from the Earth perspective which challenges the classic hierarchical, anthropocentric and androcentric, individualistic, dualistic models of theology, and their complicity with the current ecological crisis. The model of the world as the body of God represents McFague's way of thinking of

God's transcendence in an immanent way that is »the world is our meeting place with God« (1993, vii). Her development of anthropology does not focus on human beings only in relationship to God, but

»starts with our earthly context: our inter-relationships and interdependence with all other creatures on our planet as well as our important differences from other life forms /... / because the earth is our only home and the home of all other beings as well« (34).

Her doctrine of incarnation, the belief that God is with us here on earth, is radicalized beyond Jesus of Nazareth to include all matter – that God is incarnated in the world: »God is the breath or spirit that gives life to the billions of different bodies that make up God's body. But God is also the source, power, and goal of everything that is.« (xi)

The incarnation, in terms of the union of divinity with humanity and the embodiment of the Christian God in the earthly form of Jesus Christ, could be perceived through her lens as the act of relationality that deepens and radicalizes us at the same time:

»The liberating, healing and inclusive ministry of Jesus that overturns hierarchical dualisms, heals sick bodies, and invites the outcast to the table, should in our time be extended to a new poor – nature.« (xii)

The shift from an anthropocentric theological paradigm to a so-called »life-centred theological paradigm«, in which God's entire creation, including women and nature, become the subject of theologising occurs⁴. Ecofeminist theologians presuppose that this dialogic paradigm will mutually enrich and critically correct us, and thus contribute to the life of God's whole creation. The indwelling presence of God in humans and in nature is understood in terms of the model of the world as the body of God. Because of this Christian (eco)feminism considers land a sacrament of God.

3. The Holy Trinity, transcendence and the question of the feminine

Christian belief is in a God who is a Trinity of love, active both towards the world and within itself in its internal relationships between the Father, the Son and the Holy Spirit. The notion of perichoresis (co-inherence, mutual loving interchange) has been used from the seventh century onwards in respect of the Trinity, that is the »dance« of divine love which flows in constant motion from and through one to the other of the divine »persons«. God is ultimately unhindered in love, in the divine life itself, in creation, in incarnation and in the liturgy and sacramental life

⁴ This perception could be linked with the understanding of transcendence from the light of the process thought that God is the active relationship between the ideal and the actual, Lenart Škof refers to. (2015, 105)

of the church. The Trinity has thus been associated both with the intra-personal and with the personal self-in-relation. (Sorč 2009; Moltmann 2010)

Ioanna Sahinidou also reclaims the patristic Christological use of perichoresis to show how we could bring together different entities, such as God and nature, look at them in unity, as the one person of Christ, and acknowledge the perichoresis between divine and human, divine and nature, while not confusing their identities. Christological perichoresis supports the idea that the whole of creation will be included in God's recreated cosmos, responding to the redeeming power of Christ who became flesh, entering the web of life as a creature. (2015, 118–119)

From the perspective of feminist theology, one important theological rule is that God transcends both sex and gender.⁵ The Divine Persons are not feminine nor masculine. They transcend gender as a Trinity. However, their transcendence of gender makes them equally available to all. God came as a man, but can return to any of us at any time, whether male or female. From this standpoint, Ann Loades has suggested that the important goal for feminist theology is

»to overcome the deep unease in formal expressions of belief about the association of the female and the feminine with the godlike. /... / And to negotiate the associated difficulty in thinking that divine transcendence is compromised by associating God with the ›feminine‹, which in turn genderizes appropriate ways of thinking and experiencing the divine presence and immanence, sacramental or otherwise.« (1996, 228)

From a feminist perspective, the search for a compelling feminine image in *the Bible*, especially that of Lady Wisdom, is put forward here. In the Hellenistic Jewish Wisdom literature, beginning with *the Book of Proverbs*, God's Wisdom is personified as a woman (8:1-9). As many biblical scholars now recognize, some of the principal *New Testament* passages about the incarnation (including John 1:1-18 and Col 1:15-20) are rooted in this Jewish Wisdom tradition, depicting Jesus as the incarnation of divine Wisdom (1 Cor 1:30).

As far as the feminist polemics about a suitable theological language are concerned, the research by Elisabeth Schüssler Fiorenza, who professed the God of the Biblical tradition anew, is of the utmost importance. Schüssler Fiorenza complements the discoveries made by Phyllis Trible in connection with the findings on *rahamim*,⁶ the womb of compassion and God's eros. Schüssler Fiorenza revives the religious image of the past which, in the Biblical heritage of wisdom literature and evangelists, used to denote the female image of God as Sophia – wisdom – and as Jesus' Sophia deity. (1995, 198–243)

⁵ By the term gender is denoted: (1) what any given society makes of the complexity of biological differences between women and men, and (2) gender as grammatical classification.

⁶ The Slovene philosopher Lenart Škof also calls attention to the meaning of *rahamim*: »The Hebrew language knows for God's compassion the root ›rhm‹, which in the singular (*raham*, *reham*) carries the meaning of the (female) womb, while in the plural, as *rahamim*, it conveys the meaning of ›motherly sentiment, compassion‹. This means that a mother's body was originally understood as the seat of compassionate feelings.« (2002, 54)

The renewal of the Sophia tradition has considerably enriched the female affirmation of God, since Sophia/Wisdom is transcendent and immanent (Sladek 2017, 110). According to the wisdom tradition, she was with the Lord before he began to create the earth (Pr 8:22-30),⁷ and she was pleased with his world and pleased with its people (Pr 8:31); she set her tent up among the descendants of Jacob (Sir 24:8-12) and encouraged them to love justice, do what is right and keep the Lord in mind (Wis 1:1). The Biblical tradition regarding Sophia/Wisdom to which Schüssler Fiorenza called attention was complemented by numerous women scientists who studied its roots in the early female figures of deity and its appearance in Jewish, Christian and other wisdom traditions, as well as its influence on the lives of women. Sophia language and imagery have enabled women to profess God in a way that vitalizes their souls, sharpens their vision and gives new meaning to their ecstasies. What we should not forget, though, in this process of restoration, is that much of the Sophia lore was formed in androcentric traditions and should therefore also be studied critically. (243)

From this perspective, feminist theologians argue that Jesus incarnated both his »Father« (God) and his »Mother« (Wisdom) in his own person (also Matt. 11:19; Luke 7:35). God's Wisdom and God's Spirit are closely linked and even equated in biblical literature (Wis 7:22) and the argument that the Spirit is an archetypal image of the Divine Feminine is also put forward by Christian feminist theologians. Here the importance of the »metaphor of the body as the icon of the divine«,⁸ proclaimed by Rosemary Radford Ruether, also comes into play. The body metaphor explains the inter-connectedness between women and nature. She calls this metaphor *shekinah*: »Woman/body/nature, no longer as the icon of sin and death, but as the icon of the divine, the divine Shekinah, the Wisdom of God manifest, alive in our midst.« (1983, 259–260)

Shekinah is *the Old Testament* theophanic expression, which indicates the presence of Yahweh in creation. In *the New Testament* also, particularly in Paul's writings, body concept is well explained as the »body as the image of God« (1 Cor 15:39). Paul uses different terms to denote different meanings such as *sarx*,⁹ and *soma*.¹⁰ The nearest Pauline term to Rosemary Radford Ruether's body metaphor is *sarx/soma*. *Soma* refers not only to an organ of the body, but also to its members altogether as a unit. It is a term very close to personality. This shows that the

⁷ Sophia/Hokhmah thus assumed the status of goddess or of the female pole of »God«, who is together with YHWH the co-creator of all creation. In this case Sophia represents »Lady Wisdom« or »Woman Wisdom« (Clifford 2001, 105).

⁸ In this context we could in fact put forward a question – regarding the meaning of the Chalcedonian Definition – *theon aléthós kai anthrópon aléthós* – truly God and truly a human being. We can always ask ourselves if ancient authors, when they wrote *anthrópos* or *homo* meant »human being regardless of gender« or if they were more often thinking of »male men«, but the word *anthrópos* refers to a human being of either gender (women or man). And throughout the Chalcedonian definition itself, all the terms used to refer to Christ's human nature are derived from *anthrópos*, not *anér* (*andras*), the word for »man«.

⁹ Gal. 4:13; 1 Cor 7:28; 2 Cor 12:7; Col 2:1.5; Eph 2:15, Col 1:22.

¹⁰ Gal 6:17; 1 Cor 9:27, 13:3.2 Cor 10:10; Col 2:23.

term *soma*, which refers to the personality and personhood, is very relevant to ecofeminist theology. (Ivy Singh 2003, 23) This metaphor, therefore, is profoundly important in explaining the indwelling presence of God both in humans and in nature.

4. Conclusion: enacting¹¹ the divine

While feminist theologians have advanced radical reformulations of the traditional symbols of God, and have clearly explained the social transformation that they want such new symbolism to effect, they have been less interested in exploring the equally radical ontologies that their reformulations imply. Despite some difficulties with some forms of ontology there are good reasons for exploring the being of God in feminist theology. It is useful to explore the ontology behind feminist God-talk because the feminist perspective on the being of God may represent a revolutionary way of thinking about the divine, which sheds light on the future of God-talk in feminist theology and beyond.

Richard Grigg has highlighted another important characteristic of feminist theology in terms of understanding the divine, saying that »there is an implicit motif in much of current feminist theology, according to which God is a relation that human beings choose to enact« (1994, 507). As he elaborates further on, this does not entail reducing the divine in Feuerbachian fashion to an unconscious, alienating projection, or dismissing it as a mere imaginary entity. On the contrary, essential constituent elements of the divine may genuinely transcend the human – both nature and the »power of being« are familiar candidates in feminist thought – and one actualizes a relationship to them consciously and in a way that is productive not of alienation but of positive transformation. But neither, in this current of feminist theology, is God conceived as an independent reality. Human beings do not simply enact a relation to the divine, they enact the divine itself, insofar as God is a particular transformative relationship between the self and nature, or the self and the power of being, or perhaps the self and other selves. This pattern seems much closer to Martin Buber's observation that the »I« is formed by the relationships in which it is engaged: the »I« of the »I-IT« relationship is a different »I« from the »I« of the »I-Thou« relationship (Buber's position obviously has influenced a large number of feminist religious thinkers: Carol Christ, Rosemary Radford Ruether, Judith Plaskow, and Mary Daly, among others). Human beings choose to enact the divine, but they are to a large degree creatures of this relationship and not just its creators. Or, as Richard Grigg has put it:

»Traditional Western theism understands the divine as a transcendent

¹¹ »Enact« can mean, first of all »to legislate«, which carries a creative, active sense. But »enact« can also mean »to put on a play«, in which case the people who »act« are not acting as autonomous ego but are the vehicles for something else, namely, the identities that they are representing on stage. Similarly, to enact the divine is to actualize the self's creative powers at the same time that the self is formed by something beyond itself.

Supreme Being. Modernity negates theism by reducing it to a projection of human subjectivity. The feminist position negates this negation by conceiving of the divine as neither an independent supernatural being nor a product of misplaced human imagination, but as a way of existence, a particular kind of relationship that human beings can enact between themselves and others and between themselves and non-human beings and forces. /... / The divine is a relationship that human beings decide to enact. Theology's task, then, is not to gain access to and make claims about some objective entity that it naively supposes is ›out there‹, but to actualize the divine.« (1994, 508)

This claim follows naturally on the feminist inclination to pursue a theology that is, in the fullest sense of the phrase, a theology »from below«, a theology that is openly a function of women's experiences and goals. It is important to note that this conception of the divine as a relationship enacted by human beings goes beyond the vision of the ultimate, found in thinkers such as Heidegger and Tillich. Both (Heidegger and Tillich) envision a non-objective ultimate, and both tie the ultimate to the human subject. From the feminist perspective that we are exploring, human beings choose to enact the divine.

All of this implies a rejection of the traditional image of the divine as a supernatural individual who can stand outside the finite. At the same time, there is a type of transcendence that can be combined with the emphasis on immanence so essential to feminist theology, at least according to thinkers such as Radford Ruether. She rejects the transcendent imperial God of patriarchal Christianity in favour of the root human image of the divine as the primal matrix, the great womb within which all things, Gods and humans, sky and Earth, human and non-human beings are generated ... Here the divine is not up there as abstracted ego, but beneath and around us as the encompassing source of life and renewal of life. (1983, 48–49)

In this image of what Radford Ruether would have us call »God/ess«, the divine is clearly immanent, but also all-encompassing, and also transcendent to some degree (85). The term »primal matrix« suggests an embracing framework or ground, something beyond us that we are nonetheless a part of. The underlying logic of feminist theology leads to the conclusion that human beings enact the divine. In *Weaving the Visions*, Judith Plakow and Carol P. Christ make it clear that relationality is constitutive of human beings for feminist theologians, and they note a connection between the feminist emphasis on relationality and that on divine immanence. The self is essentially relational, inseparable from the limiting and enriching contexts of the body, feeling, relationship, community, history, and the web of life. The notion of the relational self can be correlated with the immanent turn in feminist views of the sacred: in both cases connection to that which is finite, changing, and limited is affirmed.

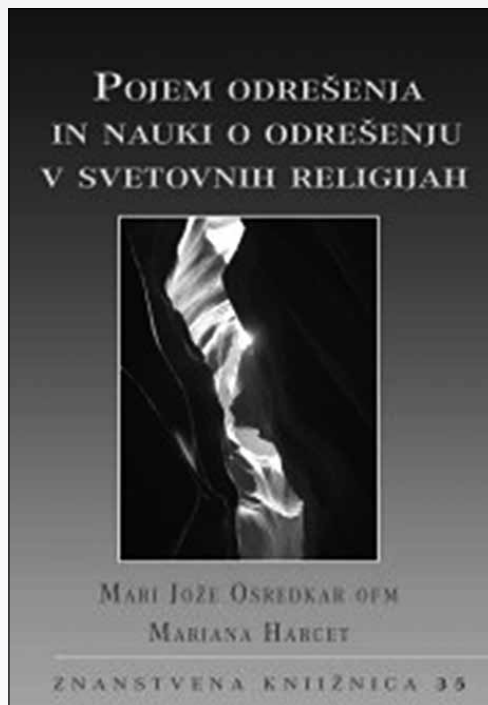
The grace of God always comes to us in, with, and through each other. As Carter Heyward says, God is the power of relation (1989, 299). Radford Ruether claims that God/ess is experienced »in and through relationships, healing our broken re-

lations with our bodies, with other people, with nature» (1983, 71). It is when we overcome the destructive mind-set of man versus woman, rich versus poor, and spirit versus matter – dualisms that separate us from nature and from other human beings – that we find ourselves in relation to divinity: »Community with God/ess exists precisely in and through this renewed community of creation.« (163) The cosmic matrix of matter/energy is not God/ess, then, but it is a crucial element in the being of God/ess. Other feminist theologies exhibit a similar pattern. Mary Daly, for instance, often appears to equate the divine with the »power of being«.

The understanding of the transcendence of the Christian God in the earthly form of Jesus Christ through the lens of Christian (eco)feminist theology is always centred on the redemptive community, as an ongoing and expanding movement of the emancipation of women and men from systems of domination, as the location of the Christic reality. Feminist Christology also deconstructs the patriarchal concept of the Trinitarian God as Father, Son and Spirit. Feminists turn to a wisdom-centred understanding of the divine transformative presence in history that evokes the feminine symbol, Sophia, as its central focus of God-human relationships. The Wisdom-God can be seen as mother and father in a way that goes beyond mere gender inclusivity to the emancipatory transformation of gender symbols.

References

- Clifford, Anne M.** 2001. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books.
- Daly, Mary.** 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Grigg, Richard.** 1994. Feminist Theology and the Being of God. *Journal for the Study of Religion* 74, no. 4:506–523.
- Gilligan, Carol.** 1982. *In a Different Voice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Holy Bible.** 2007. New Revised Standard Version, Catholic Edition. San Francisco: Harper.
- Isherwood, Lisa.** 1996a. Immanence. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 106–107. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1996b. Transcendence. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 226–227. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Loades, Ann.** 1996. Trinity. In: *An A to Z of Feminist Theology*, 227–228. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McFague, Sallie.** 1993. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 1987. *Models of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen.** 2010. Im Lebensraum des dreieinigen Gottes: Neues trinitarisches Denken. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 2:167–184.
- Plaskow, Judith, and Carol P. Christ.** 1989. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. New York: Harper One.
- Radford Ruether, Rosemary.** 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- . 1992. *Gaia and God*. New York: Harper One.
- . 1983. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon Press.
- Sahinidou, Ioanna.** 2015. Searching for a Biblical Worldview: From an Ecofeminist Theological Perspective. *International Journal of Social Sciences Studies* 3, no. 5:118–122.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1995. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press.
- Singh, Ivy.** 2003. Eco-Feminism as a Paradigm Shift in Theology. *Indian Journal of Theology* 45, no. 1/2:15–29.
- Sládek, Karel.** 2017. Sophiology as a Theological Discipline according to Solov'yov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:109–116.
- Sorč, Ciril.** 2009. Prostor kot trinitarična kategorija. *Bogoslovni vestnik* 69, no. 1:15–30.
- Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo*. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Pojem Boga v Deweyjevi filozofiji religije. *Edinost in dialog* 70: 99–108.



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**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 601—613
 UDK: 165.612:299.5
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Ludger Hagedorn

Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications

Abstract: This article (re-)introduces into the current debate the voice of a philosopher who was an outspoken critic of postmodernist thought but whose views on the ongoing meaning of religion for secular societies often come strikingly close to contemporary ideas: Leszek Kołakowski. Arguably the most eminent Polish thinker of the 20th century, Kołakowski was a convinced Marxist as a young man, yet what made him world-famous was his severe criticism of Marxist ideology and its historical determinism. Developing over the course of time a growing scepticism towards the promises of Enlightenment thought and political utopianism in general, the question of religion became more and more crucial for his reflections.

Key words: Kołakowski, secularism, faith, utopian thought, de-mythologization

Povzetek: **Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah**

Članek v sodobne razprave uvaja glas filozofa, ki je bil odkrit kritik postmodernistične misli, hkrati pa se njegova stališča o pomenu religije za sekularne družbe pogosto zelo približajo sodobnim idejam. To je Leszek Kołakowski, verjetno najbolj ugledni poljski mislec 20. stoletja, ki je bil kot mladenič prepričan marksist, svetovno znan pa je postal po zaslugi korenite kritike marksistične ideologije in njenega zgodovinskega determinizma. Zaradi naraščajočega skepticizma v zvezi z obljubami razsvetljenske misli in političnega utopizma na splošno je vprašanje religije v njegovih razmišljanjih postopoma zavzemalo vedno pomembnejše mesto.

Ključne besede: Kołakowski, sekularizem, vera, utopična misel, demitologizacija

1. Introduction

Religion's place in the modern world is contested and poses one of the most fervently debated questions of our time.¹ All too often and all too easily religious

¹ This article was conceived and written in the frame of the research project The Return of Religion as a Challenge to Thought (I 2785) granted by the Austrian Science Fund (FWF).

worldviews and the demands of modernity are seen as mutually exclusive, thereby nurturing fatal processes of allegations and confrontation. Looking at the frequent and omnipresent cases regarding the (mis)use of religious ideas for political regimes or for all kind of violent attacks, it seems superfluous to point out examples of the conflicts of modern society and religious worldviews or to furthermore illustrate their apparent clash. What is needed all the more is the attempt to grasp intellectually the fatal dynamics fostering these developments. The apparent clash is by no means restricted to terror attacks or war-scenarios in the name of religion – they are but the most striking articulations of a much more fundamental tension.

Similar tensions between religion(s) and secular societies can be detected in current debates about the head scarf or generally about the place of Islam in Western states, in the heated controversies about the ban of religious symbols in public buildings or about religious education in schools.

Most fatal are processes of a certain encapsulation, i.e. the closing off from views and values that oppose or simply disturb one's own worldview. On the one hand, looked at from inside of religious worldviews, the public pressure on religion is felt as repression and a denial of its right to exist. This paves the way for all kind of radicalizations and simplifications. A religion deprived of its cultural and societal rooting is more likely to fall prey to the stubborn insistence on its own dogmatic supremacy and will enforce it by almost any means. French political scientist Olivier Roy has famously described this as »holy ignorance« (2008). A similar story is told by an exemplary look at the individual biographies of young European jihadists, indicating that a surprisingly high percentage of them did not grow up in a specifically religious environment. It seems that for them, it is precisely the lack of a »cultural« rooting in religion that enables processes of ignorant radicalization. (Manemann 2015)

On the other hand, in the eyes of the secular-scientific worldview, violent attacks committed in the name of (a) religion and totalitarian systems with a religious (or seemingly religious) motivation only confirm the negative reservations against any kind of religion. They motivate the outright denial of religion's meaning for today and thereby push religion even further back into its niche of seclusion. Religion's dogmatic self-immunization then only seems to underline its apparent incompatibility with the modern world.

Yet, this vicious circle is not only harmful for the self-conception of religion, it also deprives the secular world itself of a great deal of its historical and cultural sources. As a result, the dominant intellectual landscape of our globalized world becomes ever more bereft of explicit religious references or any religious »input«. Jean-Luc Nancy, who is obviously not one of the usual suspects for the defence of religious orthodoxy or traditional values, has characterized this process as the formation of a »wasteland of sense and truth« (2008, 4). Thus, it might seem justified to hold that it is one of the preeminent tasks of philosophy today to rethink the relation of religion and modernity and work towards their mutual disclosure

or, to use the term of Nancy, towards their dis-enclosure, i.e. a breakup of the encapsulating forces that seem to determine current developments.

What the debate needs philosophically is a breaking free from the constraints of theism and/or atheism. It is not only the proximity of the two terms in logics (one is simply the negation of the other), but rather the dogmatic character of both standpoints that retains the essence of what it negates. If, to quote Nancy once more, »all contemporary thinking« will once be seen as »a slow and heavy gravitational movement around the black sun of atheism« (18), then this diagnosis mainly addresses the all too subtractive and defective character of atheism, which remains blind and deaf to the religious »input« – even against its own will. Such statement does therefore not entail an affirmation of theism, it rather points at the lack of capability and will to think beyond, or in-between, the old dichotomies.

More than ever, the contemporary world, especially in the European and Western context, is »in between«, i.e., between secularization and religion, between atheism and theism. The philosophical challenge posed by this situation is the attempt to overcome the biased understanding of religion. Jacques Derrida's thought might be seen as an almost paradigmatic approach to undermine old dichotomies and to abridge »Faith« and »Knowledge« anew at the limits of mere reason, to allude to the title of one of his most articulate works on religion (2002).

Gianni Vattimo's post-metaphysical (»weak«) ontology with its projection of a non-violent, non-absolute religion (1999) or Jean-Luc Nancy's attempt at a »deconstruction of Christianity« (2008; 2013) articulate parallel and partly overlapping projects. Likewise, similar ideas are expressed more recently in theorems such as Richard Kearney's »anatheism«, the attempt of a return to God »after« God (2011), or John Caputo's »theology of perhaps« (2006; 2013).

Offering different strategies to newly define religion in the world today and to philosophically rethink its place, the common factor of all these theories is that they are ontologically and epistemologically »weak« (to use *Vattimo's concept*), i.e. they take anti-metaphysical stances and try to develop relativist notions of truth. This relativizing move might be seen as typically »postmodern«, yet it is obviously not tantamount to advocating epistemological arbitrariness, as critics continue to insinuate. Looked at positively, the »weakness« entails a liberating potential that gives way to undermining claims to absolute truth. In regards to the debate on religion, this has an ambivalent effect: on the one hand, though not directly rehabilitating or re-establishing religious beliefs themselves, it refurbishes religion's autonomy and the eligibility of religious worldviews. What these »postmodern« theories offer to religion, is an intellectual escape, a liberation from the totalizing pretensions of modernity and its self-proclaimed exclusive entitlement to »enlightened« and »sober« thinking as well as from its utopian belief in progress and ultimate solutions that will ultimately make religion dispensable. Yet, on the other hand, it is the same relativizing potential of postmodern thought that is considered to be a severe undermining of religion(s) as such. It is precise-

ly the strong epistemological and ontological claims of religious convictions that become questioned by any kind of »weak« thinking. Summing up widespread concerns, one might come to the conclusion that postmodernism is nothing but »an acid corroding traditional Western beliefs and able to eat away at other explanations of what goes on in the world« (Str  th and Witoszek 1999, 9).

The aim of this paper is to (re)introduce into the debate the voice of a philosopher who was an outspoken critic of postmodernist thought but whose views on the ongoing meaning of religion for secular societies often come strikingly close to the outlined contemporary considerations: Leszek Ko  akowski (1927–2009). He was arguably the most eminent Polish thinker of the 20th century, and was a convinced Marxist as a young man. Yet what made him world-famous was his severe criticism of Marxist ideology and its historical determinism. Developing over the course of time a growing scepticism towards the promises of Enlightenment thought and political utopianism in general, the question of religion became more and more crucial for his reflections.

While Ko  akowski's reservations against postmodernism might also have to do with an underlying political conservatism of his thought, it is also evident that much of his tangible critique is articulated from the perspective of a historian of ideas (rather than a philosopher) who questions postmodernism's all-too easy and all-too fast adaptation of historical thought patterns. It is also from this standpoint as a scrupulous historian of ideas that the ongoing presence and meaning of religious attitudes, convictions and beliefs is analysed. It seems that Ko  akowski's work in this regard follows a twofold strategy and entails a double message, the essence of which is formulated in the heading of this article with the help of the ambiguous title *Spectres of Secularism*. Unfolding this twofold strategy, the following considerations try to show that the double meaning of »spectre« also alludes to a double way of answering to the challenges of secularism. As will furthermore become clear, the analyses of Ko  akowski that very often start off from a historical and seemingly descriptive point of view, easily tend to become a general diagnosis of our time, developing from descriptive findings into prescriptive strategy and sometimes, for good or bad, even retaining undertones of an almost prophetic character.

2. The illusions of demythologization

To right away tackle a crucial question of Ko  akowski's reflections on religion and modernity, it seems conducive to start with a lecture that the Polish thinker gave in Vienna in 1988. Ko  akowski – by that time already a well-known Senior Fellow at Oxford's All Souls College and a philosopher of worldwide distinction – had chosen the German title *Die Illusionen der Entmythologisierung* (Illusions of Demythologization) for his talk.² As already indicated by this heading, the lecture

² A shortened version of the lecture (in German) appeared in the Newsletter of the Institute for Human

seeks a direct confrontation with Rudolf Bultmann's famous paradigm of »demythologization«. More specific, it closely links up to the ensuing debate between the theologian Bultmann and the philosopher Karl Jaspers on the possibility, or rather impossibility, of a »demythologized« Christianity, i.e. a dispute basically trying to answer the question: can we conceive of a religious belief that is compatible with the modern world, compatible with scientific rationalism and consequently »acceptable« for a modern human being who doesn't want to be ridiculed by his/her belief in the residues of unclarified mythology and superstition?

A first, yet highly telling observation can already be made by just letting the title resonate: *Illusions of Demythologization* – a title that is typical for Kołakowski, both in wit and message. One might easily imagine someone criticizing the idea of demythologization by saying that it encounters certain obstacles or that it fails to keep its promises etc. Yet to attest to it, as Kołakowski does, that precisely the effort of demythologization is built on illusions, is obviously the most devastating and funny verdict – like stating that a doctor who is handling her medical instrument solemnly and earnestly has in fact taken it out of the children's toy-box. Her »medical results« would be as reliable as the children's examinations, only that the fun and imaginary power of their playing has been lost. Already the title's four words thereby articulate the leading hypothesis that all attempts to clarify, to lighten and enlighten the illusions of mythology are themselves illusory – and maybe more illusory than what they were meant to surpass and outbid. This conviction nicely resonates with a comment from an interview that Kołakowski gave in 1991, i.e. in the same period as his Vienna lecture. Asked whether we are living out the waning days of the last modern century, his answer is biding, yet clear: »We are living through the realization that many rationally constructed predictions made in the 19th century are more wrong than the so-called illusions they were trying to dispel.« (1)

Consequently, it is no surprise that in reference to the Bultmann-Jaspers debate, Kołakowski is more on the side of Jaspers who argued that the attempt to make religion scientifically respectable is doomed to failure. For Jaspers, the endeavor to adjust Christianity to what is compatible with contemporary science is hopeless, because it requires a translation of belief into the language of rational metaphysics or philosophy, thereby losing its mythical essence and imaginary power.

The biblical stories of healings and miracles, the manifold references to divination and prophetic speech, even the rising of Christ and the apparitions to his followers – all this becomes denounced by Bultmann's approach as »mythological« and is in need to be enlightened by modern, rational thinking. The only remaining content of Christianity, the only belief that remains valid is the one conviction that God became incarnated, and it is the existential decision of every

Sciences, the hosting institution (February/March 1988). The full article was later on published in English as a chapter in the book *Modernity on Endless Trial* (Kołakowski 1990), there entitled (in singular) *The Illusion of Demythologization*.

human being to accept this as his/her belief. Bultmann thereby »existentializes« belief, framing it as the philosophy of an »absolute decision«. It is here where the sharp criticism of the philosopher Jaspers sets in – a criticism that hasn't lost any of its clairvoyance and convincing power. It is not only that Bultmann's approach discredits everything that Christian believers of all times have firmly adhered to, but it also demands that his, i.e. the professor of theology Rudolf Bultmann's, interpretation is accepted as the absolute either-or. Famously, the philosopher Jaspers answers to the theologian Bultmann:

»Wie dürftig und spracharm unser Dasein, wenn mythische Sprache nicht in ihm gilt, und wie unwahr, wenn die unumgängliche mythische Denkweise mit albernen Inhalten erfüllt wird. Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muss gereinigt, aber nicht abgeschafft werden. Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort. Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärlicht, was das Wort Mythos so entwerten kann.« (Jaspers and Bultmann 1954, 19)³

It is not only the loss of mythology's rich existential meanings, its powerful language and the splendor of its images that the philosopher Jaspers brings to attention. The argument can also be extended to the alleged recipient of this rationalized belief: What precisely characterizes the »modern man« for whom the »translation« or »interpretation« of the biblical message would be made? Do modern people indeed believe in absurdities any less than the ancients? Kořakowski wholeheartedly takes up this argument by Jaspers and asks rhetorically: Did the millions of »modern men« who believed in the doctrines of Nazism or of Communism prove that they acted as rational beings immune to superstition? (1990, 104)

In this sense, Jaspers and Kořakowski both agree on a double criticism: demythologization is an impossible undertaking regarding the process of »translation« (it is »illusory« – the only result is that mythological thought becomes translated into »silly« assumptions) as well as its possible addressee who is constructed as an idealized rational entity that has little to do with human beings of our time: »Our worship of science, as Jaspers rightly says, does not make us »rational« in any other sense; we are not less superstitious than our ancestors of two millennia ago.« (105)

Crucial for Bultmann's approach is also the conviction that it is impossible for modern man to think of spatial structures still in the same way as the ancients: the abode of angels and God in the sky »above us« seem imaginary residues of the past that don't fit any longer with the technical age of space travel. Yet, according to Bultmann, what is still possible and acceptable, would be a form of belief in the existential meaning of Christianity and its relational character, i.e. the

³ Not only does the philosopher here defend mythology (considering mythic thought as »inescapable«), but even praises its »marvel« and »splendor«. To characterize the concept of demythologization as an »almost blasphemous word« is another funny punch line on the self-proclaimed enlighteners of religion. It is, as the final sentence then holds, not enlightenment that devalues mythology, but »Aufklärlicht« – an artificially coined word that seemingly goes back to Lessing, alluding to a shallow and superficial form of enlightenment as well as carrying the connotation of »Kehricht«, i.e. rubbish.

experience of the Divine Word as an aspect of my own being here and now or as the experience of a personal encounter with God. But why is it considered to be any less mythological to say that Jesus is God's Word instead of holding he is God's Son? Is it not so that generally any religious experience – and be it the most personal and »existentialized« encounter with God – is not expressible in rational discourse and *per se* remains »mythological«?

While these questions pose a serious challenge to the intellectual consistency of Bultmann's undertaking, there is also another aspect that should not be dismissed, namely the pastoral context in which Bultmann (or any other religious representative) is confronted with the nagging questions of a »modern (un)believer« and maybe has no other answer than exactly this »existentialist escape«. Trying not to underestimate the pastoral dilemma of contemporary theology, Kołakowski corroborates this necessity with the example of a Polish priest whom, as he writes, he was talking to shortly after Pope Paul VI. had confirmed the traditional teaching of the Catholic church on the devil. In their conversation, Kołakowski expressed his firm satisfaction with the pope's claim, telling how »very happy« he is with it – and who has known Kołakowski personally, can easily imagine his devilish joy in making this unfashionable statement about the devil. Yet the baffled priest could only say something like: »Yes, it's easy for you to talk, since you don't have to go and explain this to the people.« How should the good-hearted and loyal priest defend something that even he himself did not believe in? Why, asks Kołakowski, is it still somewhat respectable to believe in God but not in the devil, although devils or angels are disincarnated but finite and intelligent beings that are much easier to grasp and with whom it is easier to imagine actually encountering one day than it is with God?

The answer seems clear: It is precisely the tangible and concrete character of their being that makes belief in them difficult. The very same is the case with the different notions of God, namely

»to the extent that God is still respectable, it is not a Christian God but a deists' or pantheists' God; a vague notion of a great mind, or a giant computer /.../. The Christian God, providential wisdom, a God who is a person in a recognizable sense, who cares about human creatures and intervenes in their lives, is not respectable at all. Is He unacceptable to science? I don't think so, He is unacceptable to scientific rationalism which /.../ is a philosophical doctrine and not science itself.« (1990, 105)

Such statements clearly refuse a superficial escape strategy of »somehow« making the idea of God and the manifold implications of religion compatible with the modern world. This strategy for Kołakowski is an all-too easy retreat into the foggy land of »there is something«, »there is a force«, »there is some principle« etc. (i.e. basically the surrogate-God of early modern philosophers). His recapitulation of the »demythologization debate« could be summarized in a double criticism: (1) It is an illusory debate in the sense that only a stupidly narrow-minded

and blind scientific rationalism can conceive of modernity as an utterly demythologized and fully rationalized epoch: the modern age of science would like to think of itself as an »enlightened« period, yet its self-proclaimed ideology has proven to be at least as prone to superstition and deterministic fatalism as the criticized »mythology« of religion. (2) It is – to take up the word of Karl Jaspers – a blasphemous debate, whereby »blasphemous« is to be regarded more in a philosophical than religious sense. Not only does the attempt to demythologize religion devalue almost everything that believers of all times have adhered to historically, it also deprives the religious worldview precisely of its depository of meaning and sense-bestowal that might be an alternative input for the contemporary world and its slow and heavy gravitation around »the black sun of atheism«. It is in keeping with this double criticism that Kołakowski insists on a rather comprehensive notion of (Christian) religion, which has far reaching cognitive as well as moral implications and also doesn't refrain from a serious discussion of metaphysical concepts such as eternity or the idea of afterlife. This pondering over the manifold implications of religion and their ongoing meaning for the modern world is a constant concern of his reflections.

3. Death of utopia, or: distrust in the salvific power of modern ideologies

Kołakowski's writings on religion and secularism have to be read against the broader background of his life-long studies in the history of ideas. The work that made him internationally famous was *Main Currents of Marxism* (1976), a comprehensive study in three volumes that was first published in Polish but soon after translated into many languages, shaping Kołakowski's reputation as one of the most profound experts as well as one of the most outspoken critics of Marxist thought and its intellectual offspring.

One highly remarkable aspect of these volumes is that they offer a wide spectrum of approaches, from detailed historical analyses and philosophical exegesis to wonderfully ironic accounts of the excesses of Soviet ideology or the literary depiction of episodes (like telling how Stalin became the greatest philologist of all times). However, the picture remains still incomplete if one does not add to it the biographical context: The critique of Kołakowski is that of a once convinced Marxist and member of the Communist party – a man who, as a student, worked as an assistant for leading orthodox Marxist professors in post-war Poland and still dedicated his dissertation in 1953 to a Marxist interpretation of Spinoza. After first becoming a »revisionist Marxist«, i.e. favoring a humanistic interpretation of Marx over the Soviet ideology of his time, he gradually distanced himself from Marxist doctrine altogether, considering even Stalinist totalitarianism not as an aberration but as the logical offspring of Marxist thought. His critique of Marxism must therefore be read as the story of a disillusioning and the disappointment of a once believer in the utopian ideals and the salvific powers of modern humanitarian ideas.

In this regard, his deliberations on secularism and the role of religion in modernity form part of a dual undertaking the two sides of which are intertwined: the question of the modernity of religion (1) appears as the echo of an accompanying reflection that examines the religion(s) of modernity (2), i.e. the religious dimension of modernity itself, its quasi-religious belief in the liberating power of rationalism, scientific advance and political ideologies. It is obvious that in Kořakowski's work there is a constant awareness for the simultaneous presence and the intertwining of both aspects, yet one also can discern clearly a certain chronological order in emphasizing the different sides: while he starts with a critique of modern secular ideologies (i.e. the quasi-religious surrogates of modernity), his intellectual endeavor becomes gradually more and more dedicated to a re-thinking of the original religious impulses and their ongoing meaning for the (allegedly) secularized world.

Just one example in this context might suffice to indicate the proximity of both strands not only in Kořakowski's thought but in their resemblance as phenomena. This is the striking case of Soviet biologist and geneticist Trofim Lyssenko which is cited in length in his critical study. Lyssenko claimed to have »revolutionized« genetics by overcoming the »bourgeois« theories of Mendel and turning them into »Soviet genetics«. Allegedly it is the environment solely that decides about a plant's growing, so following this theory even wheat supposedly could be turned into ray, and vice versa. Lyssenko conducted several experiments, most of which were ostentatiously failing, yet nevertheless in the 1930's and 1940's had an incredible success among the Soviet cadres. His theories were full of wrong deductions and intentional falsifications (»mathematics has no place in biology«, is quoted as one of his assumptions), but as Kořakowski poignantly comments:

»It was not hard to convince the party leaders and Stalin himself that a theory which rejected the »immortal substance of heredity« and proclaimed that living organisms could be altered to any desired extent by environmental changes was in accordance with Marxism-Leninism and was admirably suited to the ideology which maintained that human beings, especially »Soviet man«, could transform nature in any way they had a mind to.« (1978, 102)

Lyssenko's theories achieved complete triumph among the state authorities, even to such a degree that eminent geneticists who refused to subscribe to his convictions were arrested and sent to concentration camps. A particularly notable detail of Lyssenko's theories was his idea that plants are self-sacrificing, so that they would not die due to a lack of sunlight or water, but in order to make other healthy plants live on, depositing themselves over the growing roots and thereby helping the others survive. It is not difficult to imagine the success of such ideology in a society that not only called for individual sacrifice but was almost obsessed with it and installed the idea of sacrifice as standard rhetoric for future »progress«. The echoing of religious hopes and the quasi-religious appeals to sacrifice seem an all-too obvious ingredient of this remarkable case.

While utter inefficiency was the reality of Soviet economy, Lyssenko's theories formulate a credo of efficiency that declares certain branches of science useless, yet at the same time develops a totally uncritical and fully auto-immunized rhetoric and narrative about its own breakthroughs and successes. It is – and this is a crucial extension of Kořakowski's retelling of this case – a very insightful reading for any time, when replacing Marxism or Soviet Man with other catchwords. And it creates an immediate awareness of the fact of how close a step it is from the adoration of rationality to the prevalence of utter absurdity.

4. Spectres of secularism, or: the incessant presence and necessity of religion

As a scrupulous historian of ideas, Kořakowski is dealing with numerous examples for the persistent influence of religious ideas in the secular world. In this regard, his work examines the questions of how, where, and to what degree religion factually is still part of the intellectual setup of the secularized world, be it knowingly or unknowingly, admittedly or tacitly. Yet, to a considerable extent these genealogical investigations in his work become accompanied or even superseded by normative-philosophical considerations that not only delineate intellectual developments, but are guided by the question as to how far religious elements should still (or again) shape contemporary conceptions of the world.

When being forced to phrase Kořakowski's basic attitude with the shortest possible formula, one might say that all of his work is a dispute over the spectres of secularism – this is not a formulation that he himself ever uses, but it is a great expression to catch a double phenomenon or a duality of related patterns.

(1) The immediate meaning of the word »spectre« hints at something that is unreal, ghostlike, what has no substance and no body, yet is nevertheless present in a puzzling or disturbing manner often without being fully understood. It is in this sense, that Kořakowski, the historian of ideas, untiringly delineates the presence and the meaning of religious heritage. Especially the »secularization-thesis« in sociology is heavily called into question – what, in fact, does this thesis mean? If based on the somewhat measurable numbers of church-goers and active participation in religious activities, it is surely visible. But it is the extrapolation and extension of such results into the future that is problematic. Following the same extrapolation from a curve, one would also come to the nonsense-assumption that in the near future the number of university graduates will exceed the number of human beings. (1990, 63) Or, to point at a historical example, there is also another comparison that runs counter to such generalizations: In the 19th century most scholars clearly would have predicted the imminent extinction of nationalism, yet as it turned out, nationalism not only fatally overshadowed the history of the 20th century, but also has survived into a phenomenon that we are still – and some might say increasingly – struggling with today. The general problem with such predictions based on sociological observation is their deterministic character.

We should, as Kořakowski repeatedly insists, be more cautious with claims to historical necessity, since it is often attributed to events, but becomes really plausible only after these events have happened. Yet it is not only the questioning of statistics and historical extrapolations that look problematic to Kořakowski. Can a multi-faceted phenomenon such as secularization ever be captured by sociological data and statistics? At least, it is a development that embraces a great number of different issues and it is far from clear how the whole process can be measured or what its deeper dimensions are. As was already held in the context of the Jaspers-Bultmann controversy, the alleged rationalization of modern age is a highly doubtful assumption. Even if statistics might indicate a loss of religious bonds (i.e. religious practices in communities, attendance of services etc.), this so-called »secularization« doesn't say anything at all about the persistence or non-persistence of religious ideas, patterns, needs, values. At least, as Kořakowski stated in an interview from 1991, it is sure that secularization »hasn't eradicated religious needs«. And turning from diagnosis to providence, he even more strikingly generalizes: »The survival of our religious heritage is the condition for the survival of civilization.« (1)

(2) This final statement already intersects with the second meaning of »spectres of secularism«, namely a broader and radicalized rendering of this formulation. The word »spectre« does not only refer to a ghost-like or invisible existence, it may also indicate something gruesome, a menace or a threat – very much in the way Karl Marx in his *Communist Manifesto* rhetorically invokes the spectre's uncanny power. But while Marx speaks of spectre as a powerful rhetoric device to frighten the enemies of Communism, it obtains a nightmarish quality in Kořakowski. To him, a fully realized secularization would be tantamount to »the sanctioning of force and violence and thereby, finally, of despotism and the destruction of culture« (1990, 73).

It is with claims like this one that his studies turn away from historical analysis and embrace a certain cultural criticism in the diagnosis of our time. One might also disapprove that some of his assertions are too clear-cut and straightforward, not making any big efforts for detailed argumentation but instead indulging in broad and not always closely interconnected statements. Yet it is quite clear what is behind Kořakowski's criticism, namely the conclusions from his passionate struggle with the promises of Marxist thought. Any ideology which builds on patterns of total human autonomy and liberation is prone to the same mechanisms of despotism and destruction. It might be that the realization of the Promethean project is a long-term human dream, or that the utopia of man's perfect autonomy and unlimited perfection still looks promising to many people of today. But for Kořakowski who shared these dreams for a significant period of his life, unrestricted human liberation and autonomy in the end will always prove to be nothing but a nightmarish unleashing of forces and the sanctioning of violence, thereby unmasking itself, as Kořakowski holds, as »the most efficient instrument of suicide« (73).

In the title of one of his best known essays, he depicts this suicidal tendency straightforward as: *The Revenge of the Sacred in Secular Culture* (1990). Since se-

cularization is tantamount to the blurring of any difference between the sacred and the profane, the immediate consequence is that everything becomes sacred or, which is the same, that nothing is sacred anymore. However, once nothing is sacred, all borders and limitations to the uncompromising self-realization of human beings have disappeared: »To reject the sacred is to reject our own limits.« (73) What might sound not too bad for everybody adhering to the Promethean dream of liberation and perfection, develops its nightmarish consequences in regards to the disappearance of all moral restrictions that are, according to his criticism, fully dependent on religious experience:

»In an experience which is not enlightened by divine wisdom, good and evil, as distinct from pleasure and pain, do not appear: we may know suffering, fear and death but we know them as natural facts, as something to be avoided. We owe the moral distinction to our participation in taboos.« (2001, 187)

The absence of morality and its destructive consequences for human society could therefore be interpreted as the »revenge« of the sacred in secular culture. The more this revenge will be felt as painful, the more one might be willing to join Kołakowski's interpretation of the spectre of secularism as something threatening and gruesome. Yet it is the bottom line of his account of religion that religious experience should never be reduced to a single epistemological, moral or metaphysical reality:

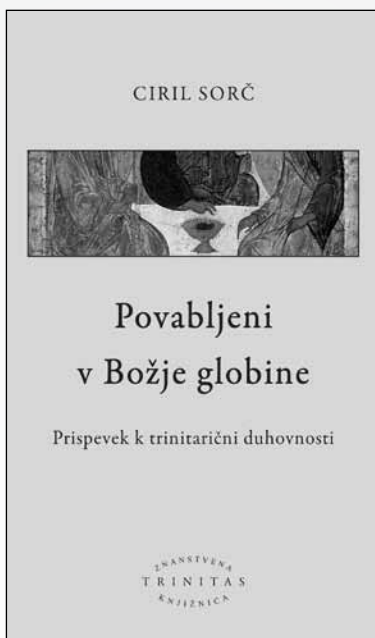
»Religion is not a set of propositions, it is the realm of worship wherein understanding, knowledge, the feeling of participation in the ultimate reality /... / and moral commitment appear as a single act.« (165)

Any attempt at their segregation would therefore distort the original act of worship. Accordingly, one might end on the note that the most eminent and most threatening »spectre of secularism« is the modern distortion of religion into sentiments, socially useful convictions, moral ingredients and untenable metaphysical claims.

In the introductory part to his *Modernity on Endless Trial*, Kołakowski coins a sentence that could be considered the counter-motto to this approach: »To spread faith, faith is needed and not an intellectual assertion of the social utility of faith.« (1990, 9) It is a telling comment on modernity's attempts to »dissect« and »demythologize« religion, also involving a good portion of self-irony regarding the philosopher's and historian's efforts to come to terms with religion. Yet more than anything it is the dictum of a skeptic believer who had long put his hope in human utopia, but eventually came to believe that belief is more than the dream of perfection.

References

- Bultmann, Rudolf.** 1984. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Ed., trans. Schubert M. Ogden. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Caputo, John.** 2013. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- —. 2006. *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 2002. *Acts of Religion*. Ed. Gill Anidjar. New York, London: Routledge.
- Janicaud, Dominique.** 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Combas.
- Jaspers, Karl, and Rudolf Bultmann.** 1954. *Die Frage der Entmythologisierung*. München: Piper.
- Kearney, Richard.** 2011. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.
- Kotakowski, Leszek.** 2001. *Religion: If There is No God*. South Bend: St. Augustine's Press.
- —. 1991. Man Does Not Live by Reason Alone. Interview with Nathan Gardels. *New Perspectives Quarterly*, Spring. <https://tonyequale.wordpress.com/2013/07/04/man-does-not-live-by-reason-alone> (accessed 17. 10. 2017).
- —. 1990. *Modernity on Endless Trial*. Trans. Stefan Czerniawski, Wolfgang Freis and Agnieszka Kolakowska. Chicago: The University of Chicago Press.
- —. 1978. *Main Currents of Marxism*. Trans. P. S. Falla. London: Oxford University Press.
- Manemann, Jürgen.** 2015. *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens: Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* Bielefeld: Transcript Verlag.
- Marion, Jean-Luc.** 1995. *God Without Being: Hors-texte*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nancy, Jean-Luc.** 2013. *Adoration: The Deconstruction of Christianity*. Vol. 2. Trans. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.
- —. 2008. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Vol. 1. Trans. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Roy, Olivier.** 2008. *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Shore, Marci.** 2017. A Pre-History of Post-Truth, East and West. *Eurozine*, September 1st. <http://www.eurozine.com/a-pre-history-of-post-truth-east-and-west/> (accessed 2. 9. 2017).
- Sträth, Bo, and Nina Witoszek, eds.** 1999. *The Postmodern Challenge: Perspectives East and West*. Amsterdam: Rodopi.
- Vattimo, Gianni.** 1999. *Belief*. Trans. Luca D'Isanto and David Webb. Stanford: Stanford University Press.



Ciril Sorč

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 615—636
 UDK: 141.412:27-23-154
 Besedilo prejeto: 9/2017; sprejeto: 12/2017

Robert Petkovšek

Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu

Povzetek: Po Janu Assmannu se je svetopisemski monoteizem ločil od arhaičnih politeističnih religij, ko je v središče svojih spraševanj o Bogu vzel vprašanje zvestobe Bogu odrešeniku in prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog. S tem je ustvaril okvir, znotraj katerega se je zahodno izročilo razvijalo in ostalo vse do danes. Prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog, in zvestoba Bogu odrešeniku sta izvoljenemu ljudstvu narekovala izključevalen odnos do tujih bogov in religij. To pa ne pomeni, da je nasilje svetopisemskemu monoteizmu inherentno. Po Assmannu je nasilje, o katerem Sveto pismo govori, odmev vzhodnjakega despotizma v svetopisemski teologiji. Nasprotno, odprtost svetopisemske teologije za resnico je omogočila interakcijo med vero in razumom, ki je v zahodnem izročilu veri omogočila, da je svojo vlogo vedno bolj prepoznavała v orto-praksiji, v tem, da vera bolj kot v pravih naukih (orto-doksija) svojo resničnost potrjuje v dobrih in lepih dejanjih. V svoji odprtosti do sveta in do razuma se je svetopisemski monoteizem prečiščeval z vidika občečloveških vrednot in ciljev. V tej luči je tudi v sebi odkrival pravo univerzalnost. Vedno bolj je v njem zorelo spoznanje, da vloga vere ni v polarizaciji in izključevanju, ampak v njeni možnosti, da ustvarja bolj človeški svet. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Po Assmannu ni jasno, kako nasilje vstopa v religije; jasno pa je, da je religija edino sredstvo, dano človeku, ki je zmožno nasilje premagovati nenasilno.

Ključne besede: svetopisemski monoteizem, resnica, zvestoba, nasilje, religija, spreobrnjenje, Mojzes, Jan Assmann, *religio duplex*

Abstract: **The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann**

According to Jan Assmann, the biblical monotheism broke its ties to archaic polytheism when it made the center of its quest about God the question of faithfulness to God the Savior and the belief that the Lord is the only true God. By doing so, it created a framework within which the Western tradition was developed and has persisted until today. The conviction that the Lord is the only true God, and the faithfulness to God the Savior, have dictated to the elected people an exclusive attitude towards foreign peoples, their gods, and religions. Yet this does not mean that violence is inherent in biblical monotheism. Accord-

ing to Assmann, the violence that the Bible speaks of is an echo of the Oriental despotism in biblical theology. On the contrary, the openness of biblical theology for the truth has enabled the interaction between faith and reason, which in the Western tradition of faith has allowed it to increasingly recognize that the true role of the faith consists in *ortho-practice*. The faith attests itself more in good actions than in true doctrines (*ortho-doxia*). In its openness to the world and to the reason, the biblical monotheism has been purifying itself from the point of view of common human values and goals. In this light, it has been discovering the true universality in itself, and increasingly realizing that the role of religion is not to polarize and to exclude, but in its ability to create a more humane world. »The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath.« (Mr 2.27) According to Assmann, it is not clear how violence enters religions; it is clear, however, that religion is the only means given to humankind which enables man to cope with violence in a nonviolent way.

Key words: biblical monotheism, truth, faithfulness, violence, religion, conversion, Moses, Jan Assmann, *religio duplex*

1. Uvod

Jan Assmann (roj. 1938), nemški egiptolog, religiolog, kulturni zgodovinar, upokojeni profesor Univerze v Heidelbergu in častni profesor Univerze v Konstanci, je avtor odmevnih znanstvenih del s področja egiptologije. Z egiptološkega vidika se je posvetil tudi vprašanju nastanka in razvoja svetopisemskega monoteizma, ki se je najprej artikuliral v petih Mojzesovih knjigah, to je v Peteroknjižju (hebr. *Tora*; gr. *Pentatevh*). Med zadnjimi deli, v katerih je Assmann proučeval nastanek judovskega monoteizma, sta knjigi *Exodus* (2015) in *Totale Religion* (2016). V obeh obravnava »zgodovino učinkovanja« (nem. *Wirkungsgeschichte*) svetopisemskega monoteizma in njegove nosilne pripovedi, ki govori o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11). To pripoved označi kot »najveličastnejšo in najvplivnejšo (nem. *folgenreichste*) pripoved, ki so si jo ljudje kadar koli pripovedovali« (2015,19). Bolj kakor zgodovinskim dejstvom, ki jih ne zaobide, pa se Assmann posveti semantičnemu vplivu Peteroknjižja na sodobno kulturo. S tega vidika govori o »mojzesovskih temeljih našega zahodnega sveta« (2016, 76), s čimer hoče reči, da živimo v mojzesovski eri. V svojem zadnjem delu z naslovom *Totale Religion* še posebej raziše pot, po kateri je v svetopisemsko semantiko vstopila semantika nasilja do te mere, da mnogi monoteizem enačijo z nasiljem. Na vprašanje o povezavi med svetopisemskim monoteizmom in nasiljem Assmann odgovarja v svojem zadnjem delu, ki ga bomo tu podrobneje obravnavali. Pokaže, da nasilje svetopisemskemu monizmu ni notranje, inherentno, ampak je posledica zgodovinskih okoliščin. Namen našega prispevka pa je opredeliti odnos med dvema temeljnima držama – izključevalno in vključevalno –, ki določata dinamiko svetopisemske misli in vere.

Dejstva, da v Peteroknjižju najdemo pripovedi o skrajnih oblikah nasilja, povezanih z Jahvejem, ni mogoče zanikati. Med sekularističnimi fundamentalisti, ki so

iz tega razvili tezo, da je monoteizem – in religije na splošno – nasilen že po svoji naravi, izstopa Sam Harris (2005, v: Ocvirk 2009, 425), drugi na primer govorijo o Jahveju kot o genocidnem Bogu (Hribar 2016). Assmann, ki analizira nastajanje svetopisemskega monoteizma, pa pride do povsem drugačnih zaključkov. Izhaja iz razumevanja, ki ga imajo religije same o sebi kot sredstvu, ki človeku pomaga »biti ljub ljudem in Bogu« (Lessing, *Modri Natan*).

Nasilje, ki se sklicuje na religijo in v njej išče motive, kaže, da je v religijah mogoče najti motive za izključevalno držo, ki ima za posledico sovraštvo. Po drugi strani pa dejstvo, da religije svoje poslanstvo vidijo v širjenju ljubezni in miru, razkriva, da religije spodbujajo tudi k vključevanju. Assmann pokaže, da izključevalnost svetopisemskemu monoteizmu ni lastna po naravi, ampak da je vanj prišla pod vplivom zgodovinskih okoliščin. Zato je religija nenehno pred izzivom očiščevanja, ki ji omogoča odkrivati njeno pravo poslanstvo, vključevalnost, ki se kaže v obliki ljubezni (Petkovšek 2016, 17–22; Žalec 2014). Prav temu vprašanju, kako religija sama v sebi premaguje izključevalnost in odpira vrata vključevalnosti, se Assmann posveča v knjigi *Totale Religion*. Njegova raziskava se zaustavi ob dveh pojmi, v katerih je svetopisemska vera dobila svoj temelj: zvestoba in resnica. Zvestoba in resnica sta svetopisemski veri omogočili, da se je dvignila nad antični politeizem.¹ A dejstvo je, da je svetopisemski monoteizem prav v zvestobi Jahveju in prepričanju, da je Jahve edini resnični Bog, našel motiv za izključevanje drugih ljudstev in religij. Zato se ob tem zastavlja vprašanje, ali zvestoba in resnica že po svoji naravi delujeta izključevalno? Temu nasproti Assmann (2016, 171) trdi, da je religija edino sredstvo, ki človeku omogoča, da se nasilju upre nenasilno. Pokazati hoče, da je mogoče zvestobo in resnico v veri živeti, ne da bi izključevali drugače misleče.

Svetopisemski monoteizem se torej znajde v navzkrižnem ognju dveh drž, izključevalne in vključevalne. Prva totalizira in zapira duha, kulturo vase; druga relativizira in duha, kulturo odpira. Prva prinaša nasilje, druga mir. Assmann opozarja, da je ta prehod od izključevalnosti k vključevalnosti zmožen narediti svetopisemski monoteizem sam. Svetopisemska vera je dokazala, da je zmožna omejiti sebe in dopustiti to, kar Assmann (2010) imenuje *religio duplex*. S tem izrazom označi zmožnost svetopisemskega monoteizma, da sam v sebi premaguje totalizirajoči princip in svojemu verniku omogoči udeležbo v resničnosti, ki ni vidna samo v luči vere, ampak tudi v luči razuma. Verniku torej omogoči, da je član dveh področij: področja vere in področja sveta.² Prizadevanje vere, da bi šla onkraj same

¹ Preučevanje pomena hebrejskega korena *šdq* in grškega korena *dik* – v razmerju do Boga kaže, da pomen tega termina pokriva vidike, kakor so božja zvestoba do zvestega ljudstva, božja dobrohotnost, odrešitvena pomoč in zmaga proti zatiralcem. Pogosta raba raznih oblik korena *šdq* v hebrejskem Svetem pismu kaže, da je ta pojem postal centralen ob nekaterih drugih »vzporednih« terminih. Ni pa nobenega jasnega primera rabe tega termina kot neodvisnega božanstva. Termin služi kot označba kakovosti Izraelovega Boga. Kakršna koli že je podobnost predstav o pravičnosti v politeističnih, panteističnih in drugih monoteističnih kulturah, obstaja bistvena razlika v ontoloških osnovah. (Krašovec 2014, 20–21)

² Da je svetopisemski človek član dveh področij, področja vere in področja sveta, se lepo kaže v dekalogu, to je v seznamu desetih božjih zapovedi. Po judovskem številčenju se dekalog deli na dva dela: na prvih pet zapovedi, ki urejajo odnos z Bogom (področje vere), in na drugih pet zapovedi, ki urejajo medosebne odnose med člani zavezne skupnosti (področje sveta) (Skravljak 2013, 60–75).

sebe in nase pogledala tudi skozi oči razuma, se kaže v izrazu, s katerim je Anzelm Canterburyjski opredelil teologijo: »*Fides quaerens intellectum*«, umevanje iščoča vera (PL 158, 225 [*Proslogion*, proemij]). Teologija ni zapiranje v vero, ampak prizadevanje svetopisemske vere, da bi sebe dojela tudi v luči razuma. V tem smislu moramo razumeti tudi zvestobo in resnico, ki sta temelj bibličnega monoteizma.

V določenem zgodovinskem trenutku sta torej zvestoba in resnica svetopisemskemu monoteizmu omogočila, da se je dvignil nad okoliški politeizem – tako sta ga ustvarila. A okoliščine, ki so ta zgodovinski trenutek zaznamovale, zvestobi in resnici niso omogočile, da bi prišli do svojega pravega izraza. Orientalski despotizem, ki je določal takratne politične razmere, je vplival tudi na svetopisemsko teologijo, ki je imela v tistem času politično vlogo. Tako tudi temeljni gibal svetopisemskega monoteizma – zvestoba in resnica – nista delovali v duhu svetopisemske vere, ampak v duhu orientalskega despotizma – izključevalno. Izključevalnost se je nato vse do današnjih časov mešala s svetopisemsko vero. Temu nasproti pa Assmann dokazuje, da je temeljno poslanstvo religije kot takšne služenje človeku – tako religije sebe tudi razumejo. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27)

René Girard (2004, 172) je zapisal, da sta »človeška kultura in človeštvo sama otroka [fr. filles] religijskega«. In druge: »Religija je mati vsega: je v srcu vsega. Samo v luči te ideje je mogoče misliti obred, jezik in simboličnost.« (159)³ Girard zagovarja misel, da ima človeška kultura svoj izvor v obredu, v religijskem; ta teza je antropološka. Assmannova teza pa je zgodovinska; zanima ga zgodovinski izvor in razvoj semantike, ki določa sodobno kulturo. Ob tem se sprašuje, ali se na pragu »nove digitalizirane in globalizirane ere« (Assmann 2016, 76) mojzesovska semantika morda ne izteka. Niti Girard niti Assmann ne dvomita o tem, da imata sodobna kultura in kultura na splošno svoje korenine v religiji. Razlika med njima pa je, da Girarda zanima religija kot antropološka podlaga človekove kulture, medtem ko vidi Assmann izvor semantike, ki uokvirja naše izročilo in sodobno kulturo, v svetopisemskem monoteizmu. Po njegovem prepričanju je svetopisemska monoteistična semantika jedro sodobne civilizacije. Njegov namen torej ni raziskovanje »bistva« judovstva, krščanstva ali islama, ampak študij »izvorov kulturne semantike, ki je ostala živa do danes in v okvirih katere so ljudje razmišljali in delovali« (27).

Semantika, na kateri temelji svetopisemski monoteizem, se razlikuje od politeistične. Temeljna značilnost politeistične semantike je prevedljivost bogov. Češčenje enega boga ne izključuje češčenja drugega boga; vernost torej ni izključujoča. Monoteizem pa temelji na nezamenljivosti Boga, to je na izključevalnem alternativnem odnosu »ali – ali«, v katerem izbira enega boga pomeni zavrnitev drugih bogov. To izključevalno razmerje je po Assmannu svetopisemskemu monoteizmu dalo moč, da se je ločil od politeizma. Ločitev monoteizma od politeizma pa opredeli kot skok: »*cultura facit saltus*« (21–29). Nastanek monoteizma ni rezultat evolucije, ampak revolucije. V samem jedru semantike svetopisemskega monote-

³ »Človeške družbe gotovo morajo biti hčerke religijskega.« (Girard 1999, 151)

izma, ki ga razumemo kot razodetje, je semantika preloma (nem. *Bruch*), ki jo Assmann označi kot skok, in govori o čudežnem izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti in njihovem prihodu v nov svet. To je bil po Assmannu »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadar koli naredila; tu gre za preobrat od poli- k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot ›religijo‹« (23). K temu dodaja misel Aleide Assmann (2013, 94, v: Assmann 2016, 23), da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije«. V enem samem kulturnem loku poveže jedro sodobnega sveta s pripovedjo o izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti.

Svetopisemsko razodetje od vernika zahteva nov način eksistence, nov način življenja, to je nov način odnosov do sveta, do sočloveka in do Boga. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako vernik razume razodetje in v kakšni obliki ga živi. Govorimo lahko torej o formah, o oblikah izražanja vere oziroma religije. Assmann v svojem razmišljanju daje prednost »oblikam religije«; po njegovem prepričanju ni ene resnične religije, ampak so samo različne oblike religij (2016, 172).

Tu prihajamo na začetek: kakor dva stebra sta resnica in zvestoba ustvarili svetopisemski monoteizem. Vprašanje pa je: kaj pomeni dejstvo, da sta vprašanji zvestobe in resnice vključeni v sam temelj svetopisemskega razodetja? Ali je nju- no vlogo svetopisemski vernik pravilno dojel in ju živel na primeren način, v pri- merni obliki? Assmann ugotavlja, da so v Peteroknjižju zvestobo in resnico veliko- krat razumeli kot izključevanje, ki je vodilo v skrajne oblike nasilja. Toda zvestoba in resnica ne vodita nujno v izključevanje in v nasilje. Izvoljeno ljudstvo je prepri- čanje, da je Jahve edini resnični Bog, pogosto spreminjalo v nasilje do drugih ljud- stev in njihovih bogov. A ta zaključek ni edini možni: morda Jahve, ki ga izvoljeno ljudstvo časti kot edinega resničnega Boga, nasilja ne odobrava, ampak zahteva od svojih vernih tudi spoštovanje do tujcev in vseh drugače mislečih?

V jedru svetopisemskega monoteizma je torej vprašanje resnice, to je prepri- čanje o tem, da je Jahve edini resnični Bog. To prepričanje, ki se ima za resnično, pa se lahko navzven izrazi na dva načina, v dveh oblikah: 1) na ravni izjavljanja kot prepričanje, ki izključuje drugače misleče in lahko do njih postane nasilno; 2) na ravni delovanja kot način življenja, ki vključuje drugače misleče, ker Jahve, edini resnični Bog, od svojih vernih zahteva spoštovanje drugače mislečih. Tu gre torej za prehod z ravni izjavljanja na raven delovanja, kjer svojega prepričanja ne izra- žamo več v besedah, ampak v delih. Drugače od politeističnih religij, ki si vpraša- nja o resnici svojega verovanja ne zastavljajo, svetopisemski monoteizem izhaja iz prepričanja, da mu je kot edinemu dano resnično razodetje. Resnica je torej v jedru svetopisemskega monoteizma, kakor je to poudaril apologet Tertulijan (ok. 160–ok. 220): »Kristus, naš Gospod, se je imenoval Resnica, ne Običaj« (*De virgi- nibus velandis* I, 1, v: CChr II, 1209). Toda, kako se ta resnica navzven primerno izraža: kot prepričanje, ki je drugim nasprotno in jih izključuje, ali kot dejavna lju- bezen, ki je za druge odprta in jih vključuje.

V naši razpravi bomo zato sledili vprašanju o vlogi, ki jo je imela resnica v ge- nezi svetopisemske vere. Svetopisemskega monoteizma ni mogoče misliti zunaj okvira resnice. To pa ne pomeni, da je resnica last svetopisemskega monoteizma.

Resnica ne pripada nikomur. Tudi razodetje mora nenehno stopati pred ogledalo resnice in se v njem preverjati. Nasilje, v katerega se monoteistično prepričanje o resničnosti enega Boga odene, je po Assmannu nasprotno resnici o enem Bogu. Resnica o enem Bogu je resnica, da ni človek ustvarjen zaradi sobote, ampak obratno. Tudi resnica o resnici ni v tem, da bi polarizirala, ampak da humanizira in pomaga človeku biti bolj človek.

2. Zvestoba, resnica in spreobrnjenje: jedro svetopisemskega monoteizma

Jedro svetopisemskega monoteizma tvorita zvestoba in resnica, zato Assmann govori o monoteizmu zvestobe in o monoteizmu resnice. Ta dva stebra sta svetopisemski veri omogočila, da se je ločila od politeizma. Tema dvema značilnostma svetopisemskega monoteizma se pridružuje še tretja, spreobrnjenje, ki je posledica prvih dveh in je ne najdemo v politeizmu. Te tri značilnosti tvorijo bistvo svetopisemskega monoteizma. V nadaljevanju bomo povzeli Assmannovo razlago teh treh značilnosti.

2.1 Monoteizem zvestobe

Drugače od politeističnih religij, v katerih so bogovi zamenljivi, je jedro monoteizma zvestoba (Assmann 2016, 29–45). Zvestoba in služenje enemu bogu – monolatrija (52) – še ne pomeni, da je treba zanikati obstoj drugih bogov, vsekakor pa od vernika zahteva pripadnost svojemu izbranemu bogu. V izraelskem izročilu je bil to Jahve, Bog. Na svojo pobudo, sam, je prvi izvolil Izraelce za svoje ljudstvo – na to so oni odgovorili in ga sprejeli za svojega boga, za Boga; Jahve je Izraelce izpeljal »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (2 Mz 13,3; 13,14; 20,2) – Izraelci pa mu za osvoboditev dolgujejo hvaležnost; Jahve je ljubosumen bog – Izraelci mu goreče služijo; v očeh Izraelcev je Jahve kakor ženin – drugi bogovi so kakor zvodniki. Te ideje se kakor rdeča nit pnejo skozi svetopisemsko poročila, pripovedi, prerokbe, psalme in modrostne knjige ter oblikujejo držo, čutenje in mišljenje izvoljenega ljudstva. Svetopisemski monoteizem ima svoje korenine v zvestobi. Zvestoba je Jahveja zblížala z izvoljenim ljudstvom in ju drug drugemu zavezala. V središču tega dogajanja je sklenitev zaveze na gori Sinaj, ki Boga in izvoljeno ljudstvo kliče k medsebojni pripadnosti, ljubezni in odgovornosti (2 Mz 19,1–24,18). K zvestobi so že klicali zgodnji preroki (Ozej), v Peteroknjižju pa jo je poglobila devteronomistična teologija zaveze, ki se najmočneje izrazi v Peti Mojzesovi knjigi, v Devteronomiju.

V zvezi z nastankom monoteizma zvestobe Assmanna zanima sočasen razvoj monoteistične semantike:

Monoteizem zvestobe se najmočneje izrazi v Devteronomiju in v devteronomistični teologiji, ki sodita med »absolutno osrednja temeljna besedila judovske in tudi krščanske kulture« (Crüsemann 1992, v: Assmann 2016, 43). Assmann doda-

ja: »Bistvo semantičnega jedra ni spoznanje enosti in edinosti Boga, ampak zvestoba enemu osvoboditelju in strog odmik od čaščenja drugih bogov.« (43–44)

Nosilna pripoved devteronomističnega izročila je pripoved o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (*exodus*). Zgodovina ta dogodek postavlja v čas med 1250–1200 pr. Kr., devteronomistično izročilo o tem dogodku pa se je začelo krepiti v 8. stol. pr. Kr. Devteronomistična semantika, ki o tem dogodku govori, se je oblikovala postopoma: najprej v času, ko so Asirci leta 722 pr. Kr. uničili severno izraelsko kraljestvo, nato v času padca južnega judovskega kraljestva in babilonskega suženjstva (597–539 pr. Kr.) in dokončno po vrnitvi iz izgnanstva (539 pr. Kr.). Brez tega zgodovinskega konteksta ni mogoče razumeti nastanka devteronomistične duhovnosti in njene semantike. V danih okoliščinah se je ljudstvo, ki je izgubilo politično samostojnost in je prišlo pod asirsko in babilonsko despotsko nadvlado, zateklo k spominu na davni dogodek rešitve iz egiptovske sužnosti. V dogodku je našlo odrešilno sporočilo za svoj čas in za prihodnost, temelj za svojo duhovno samostojnost in suverenost. Iz davnih pripovedi o Jahveju, ki je Izraelce odrešil in izpeljal iz Egipta, so preroki in devteronomistično izročilo ustvarili semantiko, ki je ljudstvu vrnila upanje in mu odprla prihodnost.

Odločilno pa je na podobo, ki so si jo Izraelci ustvarili o Jahveju, vplival orientalski absolutistični despotizem, ki so mu bili Izraelci po izgubi samostojnosti podrejeni. Izraelci so oznake, značilne za vzhodnjaške despotske vladarje, prenesli na svojega boga Jahveja. Asirski despotizem je od svojih vazalov zahteval absolutno lojalnost. V Jahveju zato niso videli boga, šibkejšega od svojih političnih gospodarjev, ampak notranjo, duhovno samostojnost, obrambo, varnost in gotovost. Razvoja svetopisemskega izročila ne moremo razumeti brez tega prevzema semantike s političnega na duhovno, teološko področje. Ta prenos je v svetopisemsko izročilo prinesel jezik absolutizma in nasilja, v katerem so nekateri videli predpodobo holokavsta v 20. stoletju. »Ti, povsem sadistično navdihnjeni opisi izničenja, razdejanja, iztrebljenja ljudstva, ki je postalo nezvesto, se berejo kakor slutnja Auschwitza.« (Assmann 2916, 40) Absolutistični lojalizem, ki ga devteronomistična teologija zahteva od vernikov v razmerju do Jahveja, je po Assmannu odmev političnih zgodovinskih okoliščin, ki so Izraelce silile k temu, da so iz asirskega totalitarnega represivnega političnega sistema moči prevzeli jezik nasilja in v tej luči predstavili tudi Jahveja.

Lojalnost, ki jo je devteronomistična teologija s političnega področja privzela na duhovno, v novem kontekstu začne dobivati novo vlogo. Vplivala je na duhovnost in na teologijo Izraelcev. V monoteistični perspektivi Boga ni mogoče misliti, ne da bi mislili na zvestobo Bogu; ta je v monoteizmu zapoved. »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!« (2 Mz 20) Zapoved »Ne imej drugih bogov!«, na kateri monoteizem temelji, oblikuje novega človeka, nov način eksistence. Po Assmannu imamo tu opraviti z revolucijo, in ne z evolucijo. Novi način eksistence se ni razvil iz starega in ni njegov »podaljšek«, ampak je nekaj čisto novega, kar ima svoj začetek v zavestni odločitvi človeka, da ustvari čisto nov način življenja. Odločitev Izraelcev, da bodo svojemu rešitelju Jahveju ostali zvesti, je imela na kolektivni in

na individualni ravni za posledico pojav spreobrnjenja, ki ga v politeističnih religijah ne najdemo.

Spreobrnjenje ni politična, ampak duhovna kategorija, ki je bila v Stari zavezi povezana z antikanaanstvom. Več mest v Stari zavezi opisuje nasilje, a to nasilje ni usmerjeno proti ljudstvom zunaj Izraela, ampak proti ljudstvu, ki so živela na »izraelski zemlji« (hebr. *Eretz Yisrael*), to je: proti ljudstvu Kanaana. To nasilje je bilo po Assmannu versko motivirano, opisi nasilja pa so imeli bolj simbolem kakor resnično zgodovinski pomen. Pomen besede »kanaanski« se nanaša predvsem na stari način življenja. Opisi nasilja nad starimi ljudstvi Kanaana, ki ga Izraelci sedaj jemljejo kot svojo, »izraelsko zemljo«, izražajo duhovno napetost, strah in prizadevanje, da ne bi padli nazaj v stare, predmonoteistične oblike življenja. Ta strah Izraelcev znotraj lastnega ozemlja in znotraj lastne religije pozneje v različnih oblikah odmeva v antijudovstvu, značilnem za krščanstvo. Spreobrnjenje označuje napor, okleniti se novega načina življenja, ki so ga prepoznali kot vrednoto, kot preseganje starih poganskih oblik življenja, ki z vidika zaveze niso bile več sprejemljive. Antikanaanstvo – spreobrnjenje – najprej pomeni zahtevo po opustitvi starih oblik življenja; to je zahteva, ki izhaja iz zaveze z Jahvejem in je obenem dvorezni meč: blagoslov in prekletstvo, življenje in smrt, milost in srd. »Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo /.../« (5 Mz 30,15) Vprašanje pa je, ali zvestoba in spreobrnjenje nujno vodita v nasilje?⁴

2.2 Monoteizem resnice

Monoteizmu zvestobe sledi monoteizem resnice, ki ga najdemo pri poznejših prerokih (Jeremija, Drugi Izaija, Danijel), v nekaterih psalmih in v modrostni literaturi (Assmann 2016, 32). Izoblikoval se je stoletje pozneje. Zapoved »Ne imej drugih bogov!« se je postopoma razvila v prepričanje »Ni drugega Boga razen mene.«. Zvestobi se pridruži prepričanje, da je samo Jahve resnični bog: »/... / ni nobenega razen mene, jaz sem Gospod in drugega ni.« Prepričanje o tem, da je resničen en sam bog, ima za posledico zavračanje drugih bogov, ki jih imajo Izraelci za neresnične in lažne. Zamenjava resničnega Boga z lažnimi bogovi je temeljna zmeta poganstva. Zato Izraelci v tem kontekstu bolj kakor Jahveja, odrešenika, ki je Izraelce izpeljal iz egiptovske sužnosti, poudarjajo Boga, ki je edini resničen in je stvarnik nebes in zemlje.⁵ Tu ne gre za odločitev, ampak za spoznanje. Monoteizem zvestobe in monoteizem resnice tako poudarjata temeljno vlogo, ki jo imata v človeškem življenju odločitev in spoznanje.

Premik poudarka od zvestobe k resnici je vplival na odnos Izraelcev do drugih bogov. Zavračanje bogov drugih ljudstev se ne kaže najprej v obliki fizičnega nasilja, ampak v obliki semantične vojne. V ta namen svetopisemski pisatelji uporabijo poklicno satiro, literarno vrsto, ki smeši določen poklic (Iz 44,12–20; Jer 10,3–11). Sve-

⁴ O razpetosti religij(e) med mirotvornim in nasilnim delovanjem glej tudi Ocvirk 2016, 27–47.

⁵ »Naj spoznajo od sončnega vzhoda in zahoda, da ni nobenega razen mene, jaz sem GOSPOD in drugega ni. Delam svetlobo in ustvarjam temo, narejam mir in ustvarjam gorje, jaz, GOSPOD, delam vse to.« (Iz 45, 6–7) In še: »Kajti tako govori GOSPOD, ki je ustvaril nebo. On je Bog, ki je upodobil zemljo in jo naredil, on jo je utrdil. Ni je ustvaril kot zmešnjavo, za bivanje jo je oblikoval. Jaz sem GOSPOD in drugega ni.« (Iz 45, 18)

topisemski pisatelj na satiričen način – kot nesmiselno in lažno – prikaže vero, ki ni združljiva z resničnim Bogom stvarnikom. Vera, ki temelji na lažnem prepričanju, ni utemeljena; je prazna in nesmiselna. Druga ljudstva ne častijo pravega Boga, ampak podobe, ki so prazne. Gotovo so se častilci podob zavedali, da ne molijo lesa; tudi njihova vera je bila kompleksna. Prav to kompleksno semantiko pa je religijska satira skrčila in prikazovala z enostavnega, materialnega vidika: »/... / priklanjajo se pred lesenim štorom.« (Iz 44,18) To tehniko Assmann (2016, 62) imenuje »potujitev« (nem. *Verfremdung*), kar *Gledališki terminološki slovar* (s. v. potujitev) opredeli kot »dramaturški postopek rušenja gledališke iluzije s prekinitvami dogajanja, songi, nagovori, filmskimi vložki, komentarji, ki spreminja ustaljen način gledanja in mišljenja, spodbuja kritičen odnos občinstva do prikazanih družbenih tem, odnosov«. V luči satire se torej čaščenje podob kaže kot nekaj absurdnega, češčenje Jahveja pa kot edino prava in resnična vera. To strategijo potujevanja je uporabil že prerok Izaija. Cilj *ikono*-klazma – satiričnega potujevanja podob – je bil *teo*-klazem – rušenje vere v bogove same, ki jih podobe predstavljajo. V satiri so torej svetopisemski pisatelji našli sredstvo, ki je tuji svet bogov prikazoval kot neresničnega, kot manično zaslepljenost (nem. *törichte Verblendung des Heidentums*) v nasprotju z razsvetljenim monoteizmom. Tako je poganski politeizem začel izgubljati svoje temelje. Ta semantika se je prenesla v misel cerkvenih očetov, ki nekrščanskih religij niso več videli kot religije ali kot druge oblike religije, ampak kot ne-religijo, kot ateizem, kot delo hudega duha, kot patologijo ali greh. Druge religije so vedno bolj veljale za poganske, za malikovanje, Izraelcem pa je vera, da je Jahve edini resnični bog, vlivala moč za preživetje v času težkih preizkušenj od zunaj in od znotraj. To je še pospešilo uničujočo semantično vojno, ki se je končala v ikonoklazmu. Svetopisemsko zavračanje upodabljanja bogov pa je odprlo vrata tudi poznejšemu filozofskemu razumevanju Boga kot enega in nevidnega Boga, ki se je uveljavilo že v helenističnem in v poznejšem cesarskem obdobju antične filozofije, zlasti v novoplatonizmu.

Razlika med monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice je v tem, da v prvem prednjači gorečnost, naperjena proti izdajalcem, zlasti proti izdajalcem iz lastnih vrst, ki namesto Jahveju, odrešeniku, darujejo tujim bogovom. Monoteizem resnice pa je uperjen proti čaščenju neresničnih podob, malikov. Ta se začne z religijsko satiro, to je s satiričnim diskurzom, konča pa se v sovražnosti, to je v sovražnem govoru. Če sta Drugi Izaija (Iz 40–55) v 6. st. pr. Kr. in Jeremija v 7.–6. st. pr. Kr. v častilcih tujih bogov videla neumneže, ki častijo prazne malike, potem je knjiga Salomonove modrosti v 1. st. v njih videla zločince. Ta pred seboj ni imela več starih kanaanskih ljudstev, ampak grško, rimsko, egiptovsko in babilonsko poganstvo. V nastanku ene in druge oblike monoteizma je bilo sto let razlike; razvoj od monoteizma zvestobe k monoteizmu resnice je bil razvoj od češčenja Boga odrešenika k češčenju edinega resničnega Boga; to je bil razvoj od etničnega k univerzalnemu. Kljub temu je v svetopisemski misli ostal monoteizem zvestobe globlje zakoreninjen. Ideja Boga kot enega samega stvarnika sveta, ki so jo Izraelci prevzeli iz Babilonije ali iz Perzije, ni uspela izriniti in zamenjati monoteizma zvestobe. Tako je ideja zvestobe, zaveze, odrešenja in obljube ostala v jedru svetopisemskega in s tem judovskega in krščanskega monoteizma.

2.3 Spreobrnjenje

Devteronomistična semantika, ki ima izvor v Peteroknjižju in mu tudi daje osnovni ton, je odločilno vplivala na svetopisemsko (samo)podobo človeka. Njegova vodilna misel je bila: »Nobenega drugega boga razen Boga«. Monoteizem zvestobe je zapovedoval: »Ne imej ga!« Monoteizem resnice je ugotavljal: »Ni ga.« Ta dva temeljna vidika monoteizma sta zahtevna, totalizirajoča; od vernega zahtevata, da se ves podredi zvestobi do odrešenika in resnici, da je on edini resnični Bog. Ta zahteva narekuje radikalno spreobrnjenje, spremembo bivanja, novo obliko življenja. Bog, ki se razodeva v Peteroknjižju, je brezkompromisen. On si izvoli svoje ljudstvo; ljudstvo si izvoli njega. Zaveza je medsebojna izvolitev.

V politeizmu nikomur ni prišlo na misel, da bi imel tuje bogove za lažne, neresnične in škodljive. Monoteizem zvestobe in resnice pa tuje bogove zavrača, ker so neresnični. Izključuje tudi vse druge oblike čaščenja, ki človeka odvrčajo od resničnega Boga, kakor so čaščenje politične moči, bogastva ali spolnosti. Pravi nasprotnik monoteizma so torej skušnjave in bogovi tega sveta, s katerimi je treba prelomiti. Resnica, kakor se izrazi v okviru monoteizma resnice, narekuje semantiko preloma (nem. *Bruch*) z neresnico. Semantika, ki izhaja iz zahteve po zvestobi in resnici, vodi k spreobrnjenju, k samoomejevanju, k dolžnosti nenehnega obnavljanja in spominjanja odrešenjskih dogodkov iz preteklosti. Motivira jo strah, da bi Izrael padel nazaj v preteklost, v stare oblike življenja, zato od njega nenehno zahteva, da te stare oblike zavrača in se notranje prenavlja. Ta strah ustvarja nestrpnost do tujega. Razumeti je treba, da je Sveto pismo Stare zaveze dokument, ki odseva kulturno metamorfozo svojega časa, to je spreobrnjenje, skok, *saltus*, v čisto novo obliko življenja, ki ni bila le individualna, ampak kolektivna.

Ta skok – spreobrnjenje – predstavlja najglobljo transformacijo izraelske eksistence v času narodove katastrofe. Izraelci so to katastrofo zmogli obvladati in predelati. Ko je babilonska sužnost ogrožala njihovo preživetje, so našli oporo v Bogu in ohranili istovetnost. Svojo istovetnost so s tem enkrat za vselej utemeljili na Jahveju odrešeniku, edinem resničnem Bogu. To ni bil rezultat evolucije, ampak rezultat kulturne revolucije, ki je imela za posledico kolektivno spreobrnjenje. Spreobrnjenec pa seveda nikoli ne pozabi svoje grešne preteklosti, svojih starih oblik življenja. Spominjanje preteklosti je spodbuda k spreobrnjenju; vernika dela pogumnega, odpornega in stanovitnega.

Spreobrnjenju stoji nasproti nevarnost pozabe. Devteronomij je skrb, da ne bi pozabili svojega porekla in istovetnosti. Pozabiti bi pomenilo prepustiti se navadam okolice, utopiti se v njenem imaginariju in znova zapasti v stare oblike življenja. V tej luči je mogoče razumeti strastno odločnost in odločenost Izraelcev, da iz svoje notranjosti izbrišejo vse tuje, vse pogansko, vse nečisto; v tej luči je mogoče razumeti klic k spreobrnjenju, k *metanoji*, h kesanju, k radikalni transformaciji oziroma preobrazbi življenja, pa tudi odzive, kakor so čutenje sramu, krivice in kesanja. Tu gre torej za radikalno eksistencialno spremembo. Občutek krivde za lažno življenje v preteklosti je bil ponotranjen. »Glej, v krivdi sem bil rojen, v grehu me je spočela moja mati.« (Ps 51,7) (Assmann 2016, 74)

Monoteistično razumevanje Boga v luči zvestobe in resnice korenito spremeni tudi svetopisemsko samorazumevanje človeka. Svetopisemski Bog nima več družbe med sebi enakimi bogovi. Njegov sogovornik postane človek; to postavi človeka v nov položaj; njegov odnos do Boga se ponotranji. To se še posebej izrazi v psalmih, ki v ospredje postavijo človekov »jaz«. »Jaz«⁶ postane oder, ki se na njem odigrava drama človekovega odnosa do Boga, do sočloveka in do sveta; postane mesto božjih odrešujočih, ozdravljajočih ali kaznovalnih posegov. Tu se sedaj začne artikulirati božja transcendenca, presežnost. Bog, ki je zapustil politeističen svet drugih bogov, je transcendenten, edinstven in edini; biva ločeno od drugih v enkratnosti svoje presežnosti. Odnos do Boga, ki v ta svet stopa v jasni obliki presežnosti, poglobi in radikalizira človekovo subjektivnost, ki se izraža v žalovanju in kesanju. Druge takratne religije kesanja ne poznajo (75).

Spreobrnjenje, vezano na kesanje, pomeni vračanje. Spreobrnjenec se iz zunanjega življenja, ki ga je oddaljilo od Boga, sedaj vrača (nem. *Umkehr*). Svoje nekdanje življenje je spoznal za lažno in neresnično. Samo tisti, ki je svoje nekdanje življenje spoznal za lažno, se lahko spreobrne. Kesanje in spreobrnjenje so drame na notranjem odru jaza; ta drama vključuje najgloblje vzgibe človeka in ga tako vodi k eksistencialni transformaciji. Tako ustvarja novega človeka.

»Kultura dela skoke [*Cultura facit saltus*],« poudarja Assmann. Epohalen skok – »skok največjih razsežnosti« (75) – je naredil svetopisemski monoteizem ali, natančneje, Peteroknjižje, ki je ustvarilo okvire in temelje naše kulture. Bistvena značilnost tega skoka je, da je monoteizem zvestobe odprl pot monoteizmu resnice. Ta je prinesel razlikovanje med resničnim in neresničnim. Vprašanje resnice je temeljni nosilec mojsesovske kulture, ki v njej živimo. Novemu človeku, ki ga ta kultura rodi, je jasno, da je resnica pot do samega sebe, do človeškosti in do človečnosti. Monoteizem se je v svojih začetkih branil z zavračanjem tujega, ki bi mu škodovalo. Assmann pa poudarja, da nasilje monoteizmu ni notranje, inherentno; tudi resnica kot takšna ne deluje nasilno (Pascal 1963, 429; Solzhenitsyn 1974; Petkovšek 2015). Assmann to pokaže s prikazom zgodovine učinkovanja, ki ga je imel svetopisemski monoteizem v zahodnem izročilu – temu izročilu je svetopisemski monoteizem odprl vrata iz zaprte nasilne kulture v sodobno pluralistično kulturo medsebojnega spoštovanja.

Nasilje, ki ga nekatere starozavezne pripovedi pripisujejo Jahveju, ima svoj izvor zunaj svetopisemske vere, v zgodovinskih okoliščinah, v asirskem despotizmu. Hebrejski monoteizem se je oblikoval v času asirske in babilonske nadoblasti – v teh okoliščinah so Izraelci iz orientalskega despotizma privzeli despotske značilnosti, jih pripisali Jahveju in ga prikazali kot mogočnega in nasilnega vladarja. Takšna mogočna semantika je Izraelcem pomagala ohraniti vero in narodno istovetnost. Nasilje, kakor se tu kaže v revolucionarni retoriki spreobrnjenja – v »obratu stran od /... /« oziroma v zavračanju starega in tujega –, označuje ta skok iz stare-

⁶ Človekov nov ponotranjen položaj je posebej izražen tudi v deseti Božji zapovedi. Ta kot »duhovni finale« dekaloga ne prepoveduje konkretnega (pravnega) prekrška, dejanja, temveč na semantični ravni z izbiro korenov hmd in 'wh zahteva od človeka ponotranjeno držo svobode – od tuje lastnine (Skravlovnik 2016a, 13–25; 2016b, 89–99).

ga v novo. To retoriko označi Assmann (2016, 76) kot »semantični dinamit«, ki ga je monoteizem ob svojem nastanku potreboval kot obrambo in zaščito svoje istovetnosti. Toda potreba po tem je že zdavnaj minila; že dolgo se svetopisemskemu monoteizmu ni treba braniti v obliki fizičnega ali semantičnega nasilja. Po Assmannu je svetopisemski monoteizem v svojem razvoju zmogel sam v sebi preseči izključevalno, totalizirajočo držo in ustvariti prostor odprtosti in vključevanja. Za razliko od fundamentalistov, ki se zapirajo v svoj svet, svetopisemska vera dobro razume, da vera ne more biti niti izključevalna niti nasilna. Kljub temu je v zahodnem izročilu, ki ga je svetopisemska vera oblikovala, mogoče najti posameznike, ki te najbolj notranje vsebine vere niso doumeli in so svetopisemske pripovedi, nastale pod vplivom nasilnega orientalskega despotizma, izrabljali v svoje politične in druge interese z namenom ustvarjati strah in sovražnike.

3. Religio duplex

Po Girardu je zgodovina človeštva zgodovina nasilja. Mimetična teorija, ki jo je razvil Girard, izvor nasilja vidi v posnemovalni naravi človeka. Posnemanje ni le pogoj razvoja, ampak vodi tudi v primerjanje, v rivalstvo, v konflikte in ne nazadnje v nasilje, ki ogroža preživetje skupnosti. Vloga ustanov ali institucij – religijskih, kulturnih, državnih in drugih – pa je nasilje zaustavljati, zadrževati, usmerjati in oddvajati od skupnosti.

Tudi Assmann se sprašuje o motivih za nasilje in o tem, kako nasilje premagovati. Natančneje, zanimajo ga religiozno motivirane oblike nasilja, o katerem govorijo posamični svetopisemski odlomki. Kakor smo videli, Assmann pokaže, da predstavitev Jahveja kot absolutnega, krutega suverena ni religijskega, ampak zgodovinsko-političnega izvora: v času politične podjarmljenosti so Izraelci iz orientalskega despotizma na Boga prenesli lik despota, da bi s tem pokazali svojo enakovrednost. V moči te podobe so kljubovali svojim gospodarjem in ohranili narodno, kulturno in versko istovetnost. Jahve, prikazan kakor despot, v očeh Izraelcev ni bil slabši od tujih gospodarjev. Tako si je svetopisemsko misel podredilo totalizirajoče načelo, ki – kakor orientalski despot od svojih vazalov – od vernikov zahteva celostno, totalno pripadnost Jahveju (nem. *totale Mitgliedschaft*) (Assmann 2016, 158). Podoba Jahveja kot absolutnega suverena in načelo celostne, totalne pripadnosti in podrejenosti vernika Jahveju kot absolutnemu suverenu je torej odmev asirskega državnega totalitarizma v devteronomistični teologiji. Temelj tega odnosa je zaveza, ki jo je Jahve z izvoljenim ljudstvom sklenil na gori Sinaj. Odslej vera obvladuje življenje vernika v celoti.

3.1 Dvoglasje svetopisemske misli

Jahve, prikazan kot absoluten suveren, in načelo, ki od vernika zahteva celostno podrejenost Jahveju, absolutnemu suverenu, sta torej odmev zunanjih političnih okoliščin v svetopisemski teologiji. Kljub temu da sta v okoliščinah absolutistične politike v devteronomistično teologijo vdrla absolutizem in despotizem, ki sta znanovala razumevanje Boga, je svetopisemska vera šla svojo pot in sama v sebi

razvila kritičnost do te absolutistične države. Jezusovo naročilo »dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mt 22,21) in Jezusovo pojasnilo, da njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jn 18,36), to jasno kažeta. Drugače od religioznega absolutizma, ki od vernika zahteva celostno podreitev Jahveju, Jezus uči, da nebeško kraljestvo ne more zamenjati zemeljskega in je torej treba dati Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega. V tem se kaže avtonomnost zemeljske stvarnosti. Poleg zemeljskega pa obstaja tudi božje kraljestvo, v katerega so povabljeni vsi. Assmann opozori, da najdemo podobno misel v Mišni, ki pravi: »Lep je študij Tore obenem s potjo sveta.« (Pirkei Avot, 2,2) Svetopisemska vera se je bila torej zmožna pogledati v ogledalu zunanosti, od zunaj, z vidika »poti sveta«, z vidika zemeljske stvarnosti. To je imelo epohalni posledici: depolitizacijo religije in desakralizacijo politike. To omogoči svetopisemskemu veri izhod iz absolutizma in fundamentalizma v pluralizem. Svetopisemska misel je torej v samem svojem bistvu polifonska, večglasna (nem. *Vielstimmigkeit*): eno ob drugo postavlja Toro (Peteroknjižje) in *hokmo* (hebr. modrost), Mojzesovo postavo ter Salomonovo posvetno modrost (nem. *Weltlichkeit*). (Assmann 2016, 159)

Po Assmannu imamo tu opraviti z *religio duplex*. Zanj je značilno, da tudi »pod pogoji strogega monoteizma blokira totalizirajočo ozkost« (2016, 159). Strogi in dosledni svetopisemski monoteizem v sebi že nosi dvoglasje vere in razuma, ki omogoči dialog, izmenjavo pogledov in kritičnost. To je omogočilo jasno razmejitve med totranskim in ontranskim, med zemeljskim in nebeškim kraljestvom. Načelo »Tora obenem s potjo sveta« človeku omogoča dvojno članstvo, to je: da živi obenem kot Jud in kot državljani. V 19. stoletju je to načelo rabin Samson Raphael Hirsch (1808–1888) vključil v svojo koncepcijo sodobnega ortodoksnega judovstva: nekdo lahko živi kot pravoverni Jud in istočasno kot dober državljani sledi zahtevam sodobnega sveta. Takšno načelo komplementarnosti, ki ga je Hirsch v 19. stoletju eksplicitno uveljavil, je bilo implicitno navzoče že v samem jedru svetopisemskega monoteizma, ki na njem judovstvo temelji; skupnost je varovalo pred fanatizmom in puritanizmom ter ji omogočalo ohranjanje notranji mir.

3.2 Monoteizem v očeh razsvetljenstva

V zahodnem izročilu – temu je svetopisemska misel postavila temelje in okvir – se je izvorno svetopisemsko dvoglasje med vero in razumom v času razsvetljenstva prevesilo na stran avtonomije razuma. Assmann izpostavi dva razsvetljenska misleca, Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781) in Mosesa Mendelssohna (1729–1786), ki sta vsak na svoj način izpostavila vodilno vlogo razuma v razmerju do religije. Rekli smo, da se je svetopisemski monoteizem že v svojih začetkih odprl navzven, nečemu, kar svojega izvora nima v religiji, to je »drugi poti«, zemeljski stvarnosti, javnemu prostoru, univerzalnemu, razumu oziroma resnici in ne nazadnje znanosti, kakršno danes poznamo. Glede tega velja omeniti mnenje Alfreda Northa Whiteheada (1861–1974), filozofa znanosti, ki je v svojem delu *Znanost in moderni svet* zapisal: »Moja razlaga je, da vera v možnost znanosti izhaja iz srednjeveške teologije.« Te misli je Rodney Stark pojasnil takole: »Whitehead je domnel, da je bila krščanska teologija bistvena za razvoj znanosti na Zahodu, kakor

gotovo so nekrščanski teologi drugje dušili znanstveno spraševanje /... / podobe boga v drugih religijah so bile preveč neosebne in preveč iracionalne, da bi mogle podpreti znanost.« (Stark 2006, 14; Pohar 2016) Razum je bil torej navzoč v svetopisemski veri in iz nje izhajajoči teologiji; nanju je vplival in ju oblikoval. Prav tako pa sta tudi svetopisemska vera in teologija omogočala razvoj razuma. Vprašanje resnice je bilo torej nenehno v jedru svetopisemske kulture; po drugi strani pa je svetopisemska kultura razumu omogočala njegov razvoj vse do skrajnih meja kritičnosti. Krščanstvo, ki je sad svetopisemske kulture, je pokazalo skrajno stopnjo strpnosti do notranjih kritik krščanske kulture. Pesnik Eliot (1976, 200) je tako ocenil tolerančno stopnjo krščanstva: »Samo krščanska kultura je lahko proizvedla Voltaira ali Nietzscheja.« Z Voltairom in Nietzschejem je Eliot mislil na dve radikalni obliki kritike, usmerjene proti krščanstvu. Druge religije v svojem krogu niso dopustile, da bi se kritika na njihov račun razvila do takšnih skrajnosti. Sokrata so mestne oblasti obsodile na smrt, ker ni spoštoval državnih bogov. Podobna usoda je zaradi blage kritike islama doletela pisatelja Salmana Rushdieja, nad katerim so islamske oblasti leta 1989 izrekle fatvo, smrtno obsodbo, ki je še niso preklicale. In dodajmo mnenje Renéja Girarda: »Danes »modri in učenik« podvajajo svoj bes proti krščanstvu in si na novo čestitajo, da bo kmalu izginilo. Nesrečneži ne vidijo, da je njihov dvom proizvod krščanstva.«

Svetopisemski monoteizem je torej svojemu verniku omogočal »dvojno državljanstvo«: pripadnost božjemu kraljestvu in pripadnost zemeljskemu kraljestvu, zvestobo Bogu in zvestobo resnici, veri in razumu. Svetopisemska vera je v sebi ustvarila prostor razumu in mu omogočila, da se je razvil v vsej svoji kritičnosti; dopustila je, da jo razum v razkrivanju razumskih resnic opozarja in prečiščuje. Tu bi bilo vredno zastaviti vprašanje o odnosu svetopisemskega monoteizma do resnice? V svojem monoteizmu so Izraelci – kakor to pokaže Assmann v knjigi *Total Religion* – resnico vere najprej razumeli v negativnem, izključevalnem smislu: vera, da je Jahve edini resnični Bog, je zanje pomenila dolžnost preganjanja drugih religij in njihovih bogov. V dolgi zgodovini medsebojnega vplivanja med vero in razumom pa so resnico vere vedno bolj dojemali v vključevalnem smislu, kot ustvarjanje dobrega, ki je ljubo ljudem in Bogu. Jedro vprašanja je torej: kaj pomenijo izrazi »resnična vera«, »resnica vere«, »resnična religija«, »resnični Bog«? Religija, ki se zapre vase, postane fundamentalistična, absolutistična, izključevalna in resnici onemogoči, da bi jo prečiščevala. Videli pa bomo, da se razvija in spreminja tudi razum, ki mu svetopisemska vera omogoči kritičnost. Zanima nas torej medsebojni vpliv med resnicami vere in resnicami razuma.

Razsvetljenska misleca, na katera se Assmann sklicuje, vsak na svoj način prikažeta vpliv razuma na religijo. Po Lessingu vera v ogledalu razuma spozna, da je njena resnica v delanju dobrega, po Mendelssohnu pa, da ne sme delovati totalizirajoče. Lessing in Mendelssohn razodetja ne razumeta kot dokončnega apokaliptičnega razodetja resnice, ampak kot voljo Boga, kakor se je ta v Svetem pismu izrazila na zgodovinski način in za določeno ljudstvo. Vera neke zgodovinske religije, da je njeno razodetje univerzalno, veljavno za vse človeštvo, je po njunem prepričanju protislovno.

3.2.1 Gotthold Ephraim Lessing: od orto-doksije k orto-praksiji

Lessing je zavračal luteransko načelo *sola scriptura*, ki ga je tedaj v Hamburgu vztrajno branil glavni pastor Johann Melchior Goeze (1717–1786). V skladu s tem načelom je Sveto pismo edino nezmotljivo pravilo vere in življenja. To prepričanje je Lessing problematiziral v dramski pesnitvi z naslovom *Modri Natan*. S parabolo o prstanu, ki je imel »skrivno moč, da se ljudem in Bogu je prikupil, kdor ga nosil je s to vero« (nem. *bei Gott und Menschen angenehm zu machen*), je Lessing dokazoval, da se resnična vera ne izraža v védenju ali v teoriji, ampak v ravnanju. Lessing uporabi zgodbo o očetu, enem prstanu in treh sinovih. Ker se oče ne more odločiti, komu od treh sinov ob svoji smrti zapustiti prstan in mu s tem dati prednost pred drugima dvema, dá izdelati še dva enaka prstana. Tako naj ne bi nihče od sinov vedel, kdo od njih je prejel prstan z močjo, ki dela njegovega lastnika ljubega ljudem in Bogu. Vsak mora priznati drugima dvema, da je lahko pravi lastnik tudi eden od njiju. Ker ni nihče zase prepričan, da je lastnik resničnega prstana, mora vsak ravnati in živeti, kakor da je lastnik resničnega prstana. Gotovo je, da je eden od prstanov resničen, a nihče ne ve, kdo ga ima. Resnica je, a je skrita. Ker je skrita, ne more nihče zase trditi, da jo ima v posesti. Bistvo pa je, da resnica – resnični prstan – lastnika z njegovim načinom življenja dela ljubega ljudem in Bogu. Resnični prstan zanesljivo nekoga dela ljubega ljudem in Bogu. A končno ni važno, kje se resnica skriva – važno je, da živimo ljubo ljudem in Bogu. V tem se kaže resnica, ki je sama skrita. Resnice torej ne bomo iskali v teorijah, ampak v načinu življenja in ravnanja. To je pomen evangelijskih besed: »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7, 16) Resnice o tem, kaj je ljudem in Bogu ljubo, ne moremo zadostno zajeti v teorije, v sodbe ali v stavke, ki bi to resnico ujeli in jo ohranili. Resnica vere je lahko le vedno znova živeta; kaže se v življenju; o njej lahko le »ugibamo iz njenih kazanj« (Goethe 1981, 460). Zato jezik nasilja in izključevanja ne more biti pravi izraz resnice; ta se kaže v obliki »dejavne, nenasilne ljubezni do človeka« (Assmann 2016, 162). Proizvod resnične vere zato ni »najboljša teologija«, ampak najboljši način delovanja, ravnanja oziroma življenja. To človeka približuje ljudem in Bogu.

Ta ublažitev ali umik (nem. *Zurücknahme*) zahtevka po resnici, ki je značilen za krščanstvo, »ni otrok razsvetljenstva, ampak gre daleč nazaj v srednji vek« (162). Priliko, ki jo je sam našel drugje, je uporabil Boccaccio v *Dekameronu* (1348). V tem času je v srednjem veku krožilo okoli trideset različic te prilike. Priliko pa je mogoče slediti še dlje nazaj vse do nestorijanskega patriarha Timoteja (780–832). Patriarh je v dialogu s kalifom Al Mahdijem pojasnjeval, da v tem svetu živimo kakor v temni hiši sredi noči. Če bi vanjo slučajno padel dragocen dragulj in bi se ljudje tega zavedeli, bi ga želel vsak najti. Ko pa bi prišla svetloba in dan, bi se imetniki dragulja veselili, imetniki navadnih kamnov pa bi jokali. Na kalifovo vprašanje: »Ali so torej lastniki dragulja na tem svetu nepoznani?« mu patriarh odgovarja: »Delno so poznani /... /: po dobrih delih in pobožnih dejanjih.« (162–163).

Po Assmannu je torej nastanek islama kot tretjega monoteizma imel za posledico ublažitev absolutnega zahtevka po resnici, ki ga monoteizem kot takšen v začetku nosi v sebi. Srečevanje treh monoteizmov in treh svetih knjig je omogo-

čilo nastanek in razvoj ideje strpnosti. Samo na takšnem ozadju je po Assmannu lahko nastala parabola o treh prstanih, ki govori o medsebojnem spoštovanju med tremi monoteizmi. Vprašanje o resnici se tu prenese z orto-*doksije* na orto-*praksijo*, z dogmatičnega nauka na življenjsko držo.

3.2.2 Moses Mendelssohn: univerzalna človekova religija

Kot drugega razsvetljenskega avtorja Assmann (2016, 164–166) omenja Mosesa Mendelssohna, Lessingovega prijatelja, in njegovo delo *Jeruzalem: ali o religijski moči in judovstvu* [*Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum*]. Mendelssohn kritizira medsebojno izključevanje med religijami; te druga drugi odrekajo resničnost, medtem ko vsaka sebe vidi kot edino pravo nosilko univerzalnega nauka o odrešenju. Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, je treba po Mendelssohnu razlikovati med razodetjem in postavo: *razodetje* so univerzalne odrešenijske resnice, ki se razkrivajo v naravi; *postava* pa so zapovedi, prepovedi – in pravila življenja sodijo na področje postave. Univerzalne odrešenijske resnice se razodevajo po naravi, in ne v zgodovinskih dogodkih, o katerih govorijo sveti spisi. Razodetje je univerzalno, postava pa je nekaj partikularnega, zgodovinskega. Razlikovati je torej treba med dogmami in življenjskimi pravili, med univerzalnim naravnim razodetjem in partikularno zgodovinsko postavo, zapisano v svetih spisih. Dogme razglajajo večne resnice, ki so razumu dostopne v naravi; te se ne spreminjajo v času in jih po judovskem izročilu ni mogoče pisno kodificirati, saj je zapisana beseda zgodovinska in se spreminja skozi čas. Nasprotno pa so zgodovinske resnice, zapisane v svetih spisih, veljavne le v določenem prostoru in času. Takšno razodetje, dano Mojzesu, imenujemo postava. Mojzesova postava velja le za Jude, medtem ko večne resnice veljajo za vse človeštvo. Mendelssohn torej razlikuje med zapisanimi zgodovinskimi resnicami s partikularno veljavo in naravnimi, univerzalnimi resnicami, ki veljajo za sleherno razumsko bitje.

Partikularne zgodovinske resnice se torej razlikujejo od univerzalnih naravnih resnic po njihovi veljavnosti: univerzalne veljajo za vse ljudi, partikularne pa za omejen krog ljudi. Mendelssohn poudarja nujnost razlikovanja med sodbami, ki so zgodovinsko pogojene, in sodbami, ki se nanašajo na naravo in jim čas veljavnosti ne more odvzeti. Verovati, da je zgodovinsko ljudstvo nosilec univerzalnega razodetja, veljavnega za vse človeštvo, je zato nekaj protislovnega in nesprejemljivega. Razodetje, ki si ga pripiše judovstvo, je omejeno in velja le za Jude v njihovih zgodovinskih okoliščinah.⁷ Ker se v njem ne kažejo večne resnice, judovstvo zato ni religija razodetja v strogem pomenu besede. Judje imajo postavo, nimajo pa naukov, odrešenijskih resnic in univerzalno veljavnih odrešenijskih dogem.

Mendelssohnovo razlikovanje med večnimi in zgodovinskimi resnicami po Assmannu odraža idejo dvojnega članstva, to je *religio duplex*. Po Mendelssohnu resnice uma razodeva »univerzalna človekova religija [nem. *Menschenreligion*] in ne judovstvo; univerzalna človekova religija, brez katere ljudje ne bi mogli postati niti krepotni niti srečni, naj se ne bi razodevala tu [v judovstvu, op. av.]«. »Ju-

⁷ O odvisnosti zgodovinskih resnic glej Strahovnik 2015, 255–259.

dovstvo se ne ponaša s kakšnim posebnim razodetjem večnih resnic, ki bi bile nujne za blaženo srečo, z nobeno razodeto religijo v smislu, v katerem smo navedeni to besedo razumeti. Eno je razodeta religija, drugo pa je razodeta postava.« (Mendelssohn 1989, 415, v: Assmann 2016, 165–166) Srečo najde človek v univerzalni človekovi religiji, ki temelji na večnih resnicah, razodetih v Božjem stvarstvu. Drugače od zgodovinskih religij, kakor so to judovstvo, krščanstvo ali islam, se v univerzalni človekovi religiji razodevajo večne resnice, navzoče v božjem stvarstvu in dostopne vsem ljudem. V tem Assmann vidi, da tudi Mendelssohn človeka razume kot člana dveh religij, univerzalne in zgodovinske. »Vsak človek pripada dvema religijama: določeni religiji prednikov, v katero je rojen ali v katero se spreobrne, in skupni človekovi religiji. To dvojno članstvo podpira – če se ga človek zave – priznavanje in mir med religijami.« (Assmann 2016, 166)

Vir razodetja torej niso partikularne zgodovinske resnice, ampak univerzalne resnice, ki se razumu razodevajo v naravi. Svojo najpopolnejšo obliko pa narava dosega v naravi človeka. Razsvetljenstvo je zato poudarjalo naravo človeka, kakor se ta izraža v ideji človeškosti (nem. *Menschheit*). Razsvetljenci človeka ne razumejo več v okviru religijskih razlag kot bitje, ustvarjeno po božji podobi, ampak z vidika skupne razumske narave. Človeka dela človeškega razum; ta je tudi zagotovilo univerzalnosti. Ideja človeškosti temelji na skupni razumski naravi vseh ljudi.

3.3 Schmittova in Assmannova kritika razsvetljenske ideje človeškosti

Prav to so drugi problematizirali, med njimi Assmann, ki se sklicuje na Carla Schmitta (1888–1985). Po Schmittu je razsvetljenska ideja človeškosti nesprejemljiva. »Kdor pravi »človeškost«, hoče varati.« (Schmitt 1979, 55, v: Assmann 2016, 166) Človeškosti, kakor so si jo zamislili razsvetljenci, ni, saj ta ni zmožna razložiti pojma »sovražnik«. Vsa človekova kultura in ustanove – religija, država, pravo, morala in druge – pa obstajajo prav zato, da posredujejo med ljudmi in zavirajo sovražnost. Človeštvo je samo v sebi razcepljeno in raztrgano. Te ustanove pričajo o tem, da ni skupne človeške narave in zato tudi ni človeškosti kot enotnega, homogenega temelja človeške skupnosti. Nasprotno, v svojem temelju človeška skupnost sestoji iz nasprotij, kakor se to kaže v paru nasprotnih pojmov »prijatelj – sovražnik«. Samo v tej luči je mogoče razložiti vojno kot eno temeljnih resnic človeške zgodovine. Iz teh temeljnih nasprotij, ki definirajo človeštvo, pa ni mogoče izpeljati ideje strpnosti, kakor so to želeli razsvetljenski misleci Lessing, Mendelssohn ali Herder. Na to opozarjata Schmitt in Assmann: človeškost je rezultat rušilnih nasprotij in sovražnosti. Razsvetljenska ideja človeškosti, utemeljena na pojmu skupne razumske narave človeka, ni zmožna razložiti strpnosti in utemeljiti univerzalne človekove religije. (Assmann 2016, 167) Končno se neenotnost razumevanja človekove narave kaže v pokolonialni kritiki zahodnega pojmovanja človekovih pravic. Ta pokaže, da nezahodne kulture človekovih pravic ne razumejo v istem smislu kakor Zahod. Človekova narava ni temelj sprave in miru, ampak drugačnosti, napetosti, nasprotij in sovražnosti.

Kakšna je torej vloga religije oziroma svetopisemskega monoteizma v sodobni družbi? Svetopisemski monoteizem – ta ima svoje korenine v Peteroknjižju, sado-

ve pa obrodi v evangeliju – sebe opazuje v zrcalu sveta in razuma. Tako je omogočil interakcijo med vero in razumom. Razsvetljenstvo je šlo še dlje: to je problematiziralo vero zgodovinskih religij, da je ena posamična zgodovinska religija nosilka univerzalnega božjega razodetja. To prepričanje je nadomestilo s prepričanjem, da se univerzalne odrešitjske resnice razodevajo v univerzalni človeški naravi, v človeškosti.

A kakor so razsvetljenci izrazili dvom o univerzalnosti posamične zgodovinske religije, tako so kritiki razsvetljenstva izrazili dvom, da obstaja univerzalna človekova narava, ki bi se v njej razodevala univerzalne odrešitjske resnice. Te univerzalne narave ni, pravijo kritiki, kakor ni enotnega univerzalnega razumevanja človekovih pravic. »Človeškost« je po Schmittu protisloven pojem; prepričanje o univerzalni človekovi naravi ni v skladu z resnico o konfliktni človekovi naravi, polni nasprotij in sovražnosti. Protisloven je tudi razsvetljenski pojem univerzalnega razuma. Razum svoja univerzalna sporočila utemeljuje na partikularnem. Človekova narava, na kateri samega sebe utemeljuje, namreč ni univerzalna, ampak je partikularna. Ostaja torej vprašanje: kaj smemo imeti za univerzalno, ki bi bilo temelj univerzalne racionalnosti? Kaj lahko v sodobni družbi velja za univerzalno izhodišče?

4. Racionalnost svetopisemskega monoteizma

Odprtost svetopisemskega monoteizma do sveta in do razuma obrodi svoj sad v sodobnem pluralističnem in globaliziranem svetu. Drugače od drugih religij se svetopisemski monoteizem odpre razumu, s tem pa odpre tudi vrata svobodi. Po Heglu (1961, 45) je krščanstvo odkrilo svobodo v vsej čistosti. Svoboda je temelj novoveškega duha⁸ in drugačnosti omogoča, da se izrazi v svoji različnosti. To je temelj sodobne dialoške racionalnosti.

Assmann navaja papeža Benedikta XVI., ki je 22. septembra 2012 v svojem govoru v nemškem zveznem parlamentu (nem. *Bundestag*) poudaril, da drugače od drugih religij krščanstvo »državi in družbi nikoli ni narekovalo razodetega prava, pravnega reda, izhajajočega iz razodetja. Namesto tega je kot prave izvore prava pokazalo naravo in um«. V istem govoru papež Benedikt zagovarja misel, da Zahod svojo pravno kulturo, ki je odločilno vplivala na sodobno pravno kulturo, dolguje srečanju med družbenim naravnim pravom, ki so ga razvili stoiški filozofi, in rimskim državnim pravom v prvi polovici 2. stoletja pr. Kr. Ta pravna kultura, ki je nastala iz povezave med pravom in filozofijo, je nato prek krščanskega srednjega veka prešla v novi vek in v razsvetljenstvo. Assmann meni, da je razsvetljenstvo odločilno vplivalo na razvoj človekovih pravic. Tako zaključuje: »Človekove pravice niso otrok Svetega pisma, ampak evropskega razsvetljenstva, ki se je začelo v antiki. V očeh takratnega papeža tu ni nobenega protislovja. ›Tako – in tudi tako‹ – načelo religio duplex – je v Katoliški cerkvi živo prej in potem. Z vidika cilja sta si religija

⁸ »Ko iščemo pojem, s katerim bi označili moderni svet, nenehno slišimo ključni pojem ›svoboda‹.« (Kasper 1988, 1)

in razsvetljenstvo enotna: mir in pravičnost na našem ogroženem planetu.« (2016, 169) V tem se kažejo univerzalna izhodišča sodobne misli.

V razsvetljenstvu se je razum osamosvojil. Izstopil je iz religijskih okvirov, se sekulariziral in postal kritičen. To mu je omogočilo iti tudi v drugo skrajnost, v radikalno zavračanje religije, a to skrajnost je Jürgen Habermas – sam dedič razsvetljenstva – zavrnil z izrazoma »iztirjena sekularizacija« in »iztirjena modernizacija« (2006, 7; 11). Sodobna misel o človekovih pravicah ima vsekakor svoje korenine v samostojnosti in kritičnosti, ki ju je razum dosegel v razsvetljenstvu. Dopuščamo tudi tezo papeža Benedikta XVI., da ima sodobna pravna kultura svoje korenine v predkrščanskem srečanju stoiške filozofije in rimskega prava. Enako gotova pa je predpostavka, da razum svoje samostojnosti ne bi dosegel zunaj okvirov, ki so mu to dopustili in omogočili. Razsvetljenski razum se ni razvil v okvirih antične mitologije ali kakšne druge arhaične religije, ampak znotraj svetopisemskega monoteizma, ki je zahodni civilizaciji postavil okvire in je razumu in svetu omogočil osamosvojitve, to je njun razvoj k razsvetljenstvu in k sekularnosti. Samostojni, kritični, sekularni razum je pospešil razvoj ideje o človekovih pravicah, saj brez človekovih pravic tudi kritičnost in sekularnost nista mogoči. Ob tem pa Assmann poudarja, da človekovih pravic, kakor so svoboda, demokracija, delitev moči, dostojanstvo, medsebojno priznavanje, zaščita manjšin in mnoge druge, ni mogoče izpeljati iz narave človeka, ampak jih je mogoče misliti le kot cilj, ki ga mora razum doseči kot temelj za svojo kritičnost in samostojnost (2016, 167). Tu razum ne deluje več kot dialektični razum, ki razlike ukinja, ampak kot dialoški razum, ki razlikam omogoča, da se izrazi v svoji različnosti in stopijo v dialog. Kritični razum je torej po svojem bistvu dialoški in diskurziven. Assmann povzame: »Tu ne bi več govorili o »religiji« človeka; princip, ki se tu kaže kot tisti, ki religijske in kulturne razlike relativizira – čeprav spoštljivo –, po svoje ni religijski, ampak sekularen in civilnodružben; ne sklicuje se na Boga in na razodetje, ampak na um in uvid. To niso nikakršna protislovja. Do mere, do katere si te cilje prisvojijo tudi religije, te ne bodo delovale polarizirajoče, ampak humanizirajoče.« (Assmann 2016, 167–168) Religija, ki ima po Assmannu za cilj »biti ljub ljudem in Bogu«, dobi v razsvetlenskem razumu zaveznika in, še več, svoj pravi izraz. Razsvetljenski razum religijo osvobaja njenih polarizirajočih učinkov in v njej prebuja humanizirajočo vlogo. Religija in razsvetljenski razum se preusmerita k ciljem, ki so univerzalni, to je skupni vsem ljudem.

Sledili smo Assmannovi analizi interakcije med vero in razumom, kakor se je ta razvijala v okviru svetopisemskega monoteizma od njenih začetkov v Peteroknjižju do razmerja med vero in razumom v sodobni pluralistični družbi. Svetopisemski monoteizem je v religijo vključil vprašanje resnice. Izhajal je iz prepričanja, da lahko človek živi tudi v neresničnem, lažnem svetu, to je v svetu slepila, in da lahko tudi religije častijo neresnične, lažne bogove (Klun 2016). Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je temelj zahodnega izročila in sodobne kulture. Takšna odločitev je narekovala izključevalen odnos do kulturnih oblik, ki so ustvarjale in ohranjale navidezen, neresničen svet. Odločitev za resnico pomeni zavrnitev lažnega videza, iluzije, neresnice, laži in lažnih oblik življenja. Izključevalnost, ki jo resnica predpostavlja, pa ni cilj resnice. Zgodovina interakcije

med vero in razumom, ki ima svoje korenine v monoteizmu resnice, je vodila k medsebojnemu prečiščevanju vere in razuma.

Svetopisemski monoteizem, ki se je prečiščeval v ogledalu sveta in razuma, je našel svoje mesto tudi v sodobni pluralistični družbi (Pevce Rozman 2017). Že evangelij jasno izrazi spoznanje, da je njegov namen služiti človeku, in ne obratno – v tem sovпада s sodobnim dialoškim, diskurzivnim pojmovanjem razuma. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Cilj evangelija je omogočiti človeku, da bi živel vedno bolj kakor človek. »Biti ljub ljudem in Bogu« je skrito bistvo vsake religije. Religija, ki ne sledi svojemu notranjemu bistvu, ni religija. Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je torej odločitev za to, da se svetopisemska vera prečisti in uskladi s svojim pravim namenom in ciljem. Ta namen in ti cilji se kažejo že v zlatem pravilu, ki mu sledijo svetovne kulture in religije. »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in preroki.« (Mt 7,12) Assmann pa izpostavi temeljne mejnike na poti nadaljnega prečiščevanja, po kateri je šel svetopisemski oziroma evangelijski monoteizem: svetopisemsko spreobrnjenje; spoznanje, da se vera izraža v delih, in ne v besedah; vključevanje v pluralen sekularen svet; sprejemanje dialoškega mišljenja. Assmann zapiše: »»Delati všečno pred Bogom in ljudmi« ni v moči enega samega prstana, enega, edinega bisera, ampak je to cilj, h kateremu naj bi vsi stremeli. »Prave« ali »resnične« religije ni – obstajajo le oblike religij (v okviru katere koli religije že), ki v tem oziru najbolj uspejo. V tem smislu so boljše in manj dobre oblike religijske prakse, ni pa resničnih in lažnih religij. Vsaka religija ... ima moč, »delati všečno pred Bogom in ljudmi«. V tem ni samo njena moč, ampak tudi njen najbolj splošen in temeljni smisel.« (Assmann 2016, 172)

To ne pomeni, da se religija s tem odpoveduje odločitvi za resnico. Brez te opcije niti ne more delovati kot religija. Izbira je nujna. »Kristjani nastanejo – se ne rodijo [*Fiunt, non nascuntur Christiani*],« je zapisal Tertulijan (Apol. 18, 4). Pomemben pa je drugi korak. Bistveno je, da religija dela všečno ljudem in Bogu. Bistvo religije je torej v izvrševanju tega, kar je všečno ljudem in Bogu, in ne v izjavljanju o svoji resničnosti. Pravi argumenti, ki jih religija daje v prid svoji resničnosti, niso nauki, ampak dejanja. Resnica je zgolj sredstvo, ki religiji omogoča dosegati in izvrševati njen pravi cilj. Izvrševanje cilja pa se ne izraža v besedah, ampak v dejanjih, v pričevanju. O svoji resničnosti, ki je pregloboka in skrita, religija govori tako, da o njej ne govori in se o njej niti ne sprašuje. O njej priča; svojo resničnost živi. Na tej ravni resnica ne deli in ne izključuje, ampak povezuje in vključuje. Resnico, ki izključuje, je svetopisemski monoteizem uporabil, ko se je ločeval od politeistične okolice. Na prvi stopnji si monoteizem mora zastaviti vprašanje, kaj je resnično in kaj ni – to ima za posledico izključevanje. Na drugi, bolj razviti stopnji pa to vprašanje preraste in se – če je vera resnična – prepusti brezpogojnemu delanju dobrega. Tu gre za prevod resnice iz besed v dejanja. Ta razvitost vere se najbolje izrazi v pojavu odpuščanja: odpuščanje predpostavlja resnico, nato pa gre – kakor da bi bilo za resnico slepo – nepreračunljivo onstran, kakor da se nekaj ni zgodilo. V tem vera prepozna svoje poslanstvo: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poga-

nom norost.« (1 Kor 1,22–23) Po Assmannu se torej religija izvršuje v delih in dejanjih, ki so ljudem in Bogu všečna; ta dela in dejanja so lahko etična, karitativna ali tudi estetsko-umetniška. V teh delih je Bog navzoč. »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Forma, ki vanjo Bog vstopa, ni beseda, ampak je dejanje (Petkovšek 2016). To je po Dietrichu Bonhoefferju tudi pomen besed, ki se je z njimi Bog predstavil Mojzesu iz gorečega grma: »'ehyeh 'āšer 'ehyeh.« Bog se Mojzesu ni predstavil kot nekdo, ki zgolj je, ampak kot nekdo, ki je v dejanju in se izvršuje. »Boga, ki »je«, ni. [Den Gott, den es gibt, gibt es nicht].« (Bonhoeffer, v: Assmann 2016, 174) Izposodimo si še besede Johna Caputa (2001, 130), ki povedo isto: »Božje ime je nekaj, kar je treba narediti.« Kakor ni dovolj, da zgolj vem: »Laž je nedopustna,« ampak moram to resnico tudi živeti, tako ni dovolj, da rečem besedo »Bog«, ne da bi Boga živel in ga »delal«.

Najboljši prevod resnice Boga niso besede, ampak dejanja in življenje – to je misel Dietricha Bonhoefferja, s katero Assmann odgovori na vprašanje o resnični religiji. Resničnost religije se kaže v tem, da nosi v sebi moč, ki zdravi in prinaša pravičnost in lepoto ter tako ustvarja nov, boljši, lepši svet. Za Boga je premalo reči, da je. Takšnega Boga, za katerega bi lahko le rekli, da je, ni. Bog je več – Bog se *godi* – Bog se *zgodi*, kjer mu človek s svojimi dejanji odpira vrata v svoj svet. Bog je, kolikor ga živimo. Bog, ki je zgolj v besedi »je«, ne da bi ga živeli, ni resnični Bog. Zgolj beseda »je« je premajhna, da bi vanjo zajeli veličino in globino resnice Boga. O tem govori pismo Hebrejcem (1,1–2): »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu.« Bog je spregovoril po učlovečenju svojega sina, ker ga besede prerokov niso mogle dovolj ubesediti. V evangeliju »zgolj« preroške besede o Bogu postajajo življenje; evangelij je življenje. Sprejemati evangelij pa pomeni živeti Boga. V evangeliju se Bog naseli, živi in godi med nami.

Reference

- Aikman, David.** 2003. *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington: Regnery.
- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 2010. *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt*. München: C.H. Beck.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Brague, Rémi.** 1998. Evropa po Rimu. *Tretji dan*, št. 5/6:26–28.
- . 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2006a. »Prestara za svoje lastne resnice in zmage«. *Tretji dan*, št. 7/8: 2–8.
- . 2006b. *Evropska kulturna zgodovina. Phainomena*, št. 55/56:71–78.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion*. London: Routledge. Slov. prev. *O religiji*. Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Crüsemann, Frank.** 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Chr. Kaiser.
- Eliot, Thomas Stearns.** 1960. *Christianity and culture: The idea of a Christian society and Notes towards the definition of culture*. New York: Harcourt. Slov. prev., *Kršćanstvo in kultura*. Ljubljana: Družina, 1999.

- Girard, René.** 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: B. Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec P. Antonello and J. C. de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Gledališki terminološki slovar.** 2011. Ur. Marjeta Humar, Barbara Sušec Michieli, Katarina Podbevšek in Slavka Lokar. Ljubljana: Založba ZRC. <http://bos.zrc-sazu.si/c/term/gledaliski/index.html> (pridobljeno 9. 9. 2017).
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1981. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Zv. 8. München: Beck.
- Habermas, Jürgen.** 2006. Predpolitične podlage demokratične pravne države? *Tretji dan* 35, št. 3/4:7–14. Izvirnik, Vopolitiške moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsa-bend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. 1. 2004]. *Zur Debatte* 34, št. 1 (2004): 2–4.
- Harris, Sam.** 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1961. *Sämtliche Werke*. Zv. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe. Hermann Glockner, ur. Stuttgart: F. Frommann.
- Hribar, Tine.** 2016. Mojsov pokol in islamski terorizem. *Delo: Sobotna priloga*, 9. 1., 12–13.
- Krašovec, Jože.** 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki. *Edinost in dialog* 69:17–31.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:25–35.
- Lessing, Gotthold Ephraim.** 1981. *Modri Natan*. Dramska pesnitev v petih dejanjih. Ljubljana: Državna založba.
- Mendelssohn, Moses.** 1989. *Schriften über Religion und Aufklärung*. Ur. Martina Thom. Berlin: Union-Verlag.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2009. Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism: Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 4:423–433.
- . 2016. Razpetost religij med možnostma mirotvornega in nasilnega delovanja. *Edinost in dialog* 71:27–47.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–252.
- . 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Pohar, Borut.** 2016. Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:509–522.
- Schmitt, Carl.** 1979. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und 3 Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- 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. *Biblishe Notizen*, št. 171:13–25.
- . 2016b. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Stark, Rodney.** 2006. *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success*. New York: Random House Trade Paperbacks. Slov. prev., *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*. Ljubljana: Družina, 2012.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 637–653

UDK: 177.3:27-42

Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 11/2017

Alan Vincelette

On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko

Abstract: Of late defenses of an absolute prohibition of knowingly telling a falsehood have become quite abundant. Tollefsen, in his book *Lying and Christian Ethics* (2014) argues that intentionally saying something that one does not believe to be true is always wrong as it violates the basic goods of integrity, sociality, truth, and religion. Tollefsen, as well as Skalko (2015), accordingly, attack the view of Grotius, and his Catholic followers, that it is sometimes licit to tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth. They argue that the view of Grotius is too narrow, unnuanced, and vague. In this essay, we defend the appropriateness of adding the so-called Grotian qualifier – »to someone who has a right to the truth« – to the definition of a lie. That is to say, we argue that telling a falsehood in certain contexts is warranted, and in fact does not constitute lying, just because in said contexts various individuals do not have a right to the truth. We attempt to develop conditions, however, that limit when one can engage in the telling of such a falsehood in order to reply to the criticisms of the position of Grotius by Tollefsen and Skalko.

Key words: lying, falsehood, right to the truth, Grotius, Tollefsen, Skalko

Povzetek: **O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku**

Zagovarjanje absolutne prepovedi zavestnega izrekanja neresnice je v zadnjem času precej pogosto. Tollefsen v svoji knjigi *Lying and Christian Ethics* (*Laganje in krščanska etika*) (2014) zagovarja stališče, da je hoteno izrekanje nečesa, za kar kdo verjame, da ni resnično, vedno napačno, saj krši temeljne dobrine poštenosti, skupnega življenja, resnice in religije. V skladu s tem Tollefsen in tudi Skalko (2015) napadata pogled Grotiusa in njegovih katoliških somišljenikov, da je govorjenje neresnice včasih dopustno v odnosu do tistih, ki do resnice nimajo pravice. Omenjena avtorja pojasnjujeta, da je Grotiusov pogled preozek, nediferenciran in nejasen. V tem članku zagovarjamo, da je t. i. Grotiusov označevalec – »glede tistega, ki ima pravico do resnice« – primerno dodati k definiciji laži. To pomeni, da zagovarjamo stališče, da je v določenem kontekstu izrekanje neresnice upravičeno in dejansko ne tvori laži, saj v takšnih kontekstih različni posamezniki do resnice nimajo pravice. Po drugi strani pa, da bi odgovorili na Tollefse-

novo in Skalkovo kritiko Grotiusa, poskušamo razviti pogoje, ki tovrstno izrekanje neresnice omejujejo.

Ključne besede: laganje, neresnica, pravica do resnice, Grotius, Tollefsen, Skalko

1. Introduction

As is well-known, the Bible is a bit ambiguous as to whether or not telling a falsehood is always wrong. There are clear admonitions against doing so, as with Leviticus 19,11 »You shall not deceive (ψεύσῃς) or speak falsely (συκοφαντήσῃ) to one another«; Proverbs 12,22 »Lying lips (χείλη ψευδῆ) are an abomination to the Lord«; and Ephesians 4,25 »Therefore, putting away falsehood (ψεῦδος), speak the truth (ἀλήθειαν), each one to his neighbor, for we are members one of another«.¹ At the same time, various passages seem to praise the use of occasional verbal deceit in dealing with challenging situations.

For instance, Scripture seems laudatory when it describes how Abraham tells the Pharaoh that Sarai is his sister instead of his wife (Gen 12,10-19), Jacob tells his blind father Isaac that he is his other son Esau (Gen 27,1-45), and Rahab tells the king of Jericho that the spies she has hidden on her roof have already departed and will have to be pursued at once to be overtaken (Josh 2,1-24).²

Nor will an appeal to the testimony of the Church Fathers or Scholastics resolve this issue as there was a diversity of opinion on the propriety of telling falsehoods. True, Augustine wrote two treatises on the wrongness of lying, *De mendacio* (c. 395) and *Contra mendacium* (c. 420). In these works, he makes such claims as »We must hate all kinds of lies (*mendaciorum genera omnia*)« (Contra mend., 3.4). In this Augustine was following the sentiment of Lactantius who claims in his *Institutiones divinae* (c. 305) that »no one should ever speak falsely (*mentiat*) for the sake of deceiving or injuring. For it is unlawful for him who cultivates truth to be deceitful (*fallacem*) in anything.« (VI.18).³ Yet several Church Fathers argued that one can tell a falsehood at times for a greater good. For example, John Chrysostom, in his treatise *De sacerdotio* (c. 390), exhorts that

»For great is the value of deceit, provided it be not introduced with a mischievous intention. In fact action of this kind ought not to be called deceit (ἀπάτην), but rather a kind of good management, cleverness, and skill (οἰκονομίαν τινὰ καὶ σοφίαν καὶ τέχνην), capable of finding out ways where resources fail, and making up for the defects of the mind.« (I.8)⁴

¹ Translations from the New American Bible (2011). See also Job 27,4; Ps 12,2-5; Wis 1,11; Zech 8,16; Col 3,9; Rev 14,5; 21,8; 22,15.

² See also Gen 26,6-11; Ex 1,15-22; 1 Sam 19,8-17; 20,1-42; Jn 7,8-10. For more on the Scriptural views of lying see Klopfenstein 1964, and Freund 1991.

³ Translation from Cleveland Coxe et al. 1886, 183. See also Basil, *Regulae brevius tractatae*, no. 76; Gregory the Great, *Magna Moralia*, book 18, chapter 5-7; John Climachus, *Scala paradise*, book XII; Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 110, a. 3, for other clear admonitions against lying.

⁴ Translation from Schaff 1908, 38. See also Hilary of Poitiers, *Tractatus super psalmos*, book XIV, chapter

And another John, John Cassian, writes in his *Collationes* (c. 420) that »we ought to regard a lie and to employ it as if its nature were that of hellebore; which is useful if taken when some deadly disease is threatening, but if taken without being required by some great danger is the cause of immediate death« (XVII.17).⁵

Even magisterial authority is vague here. *The Catechism of the Council of Trent* (1566) encourages the faithful to lay aside all dissimulation (*simulatio*), deceit (*fal-laciis*), false testimony (*falso testimonio*), and lies (*mendacio*), and instead measure words by the simple standard of truth (p. III, c. 9, q. 2 and 5). And the *Revised Baltimore Catechism* (1941) clearly states »No reason, however good, will excuse the telling of a lie, because a lie is always bad in itself« (I. 30, q. 1309).⁶ However, the provisional first edition of the *Catechism of the Catholic Church* (1994) seems to leave some wiggle-room for the telling of falsehoods to people who are up to no good when it defines a lie as »to speak or act against the truth in order to lead into error someone who has the right to know the truth« (no. 2483).⁷

The ambiguity found in tradition is the reason why defenders of absolutism tend to appeal to philosophical defenses of the perpetual wrongness of telling a falsehood, defenses which have become quite common in the past two decades. One thinks here of Christopher Tollefsen's book *Lying and Christian Ethics* (2014)⁸ as well as of works written by Conte, Dewan, Griffiths, Skalko, and others.⁹ Furthermore, a common target of many of these works is the influential position of Hugo Grotius, who defended the propriety of telling a falsehood on certain occasions.

2. The Grotian qualifier

The Dutch Protestant Hugo Grotius wrote a significant book on international law, *De jure belli ac pacis* (1625), in which he distinguished the common notion of a lie (*communem mendacii notionem*) from the strict notion of a lie (*notione laxiori strictiori mendacii*). He went on to assert that telling a falsehood in certain situations did not, strictly speaking, constitute a lie, as under certain conditions one's right to something may be given up or lost.¹⁰ For example, Grotius declares that

9–10, for another defense of telling a falsehood when necessary.

⁵ Translation from Schaff 1894, 464. For more on the diversity of positions on lying found in the Church Fathers see Dorszynski 1948; Müller 1962, 322–324; Griffiths 2004, 133–184; and also Schindler 1922; Ramsey 1985.

⁶ Taken from O'Connell 1941.

⁷ The modifier »the right to know the truth« was removed from the definition of lying in the Editio Typica of the *Catechism* issued in 1997. The revised definition of lying in the current edition of the *Catechism* is thus: »A lie consists in speaking a falsehood with the intention of deceiving.« (no. 2482).

⁸ Tollefsen's book echoes the absolutist position against telling a falsehood of fellow defenders of the New Natural Law Theory including: Grisez 1993, 405–412; Finnis 1998, 154–163; Boyle 1999.

⁹ Recent absolutist arguments against the wrongfulness of intentionally telling falsehoods occur in: Griffiths 2004; Conte 2013; Skalko 2015; and additionally in Dewan 1997; Garcia 1998; Somme 2005; Demmer 2010; Butler 2012; Petri and Wahl 2012; as well as in various blogs such as those of Edward Feser.

¹⁰ See also Tollefsen 2014, 137–138. Grotius was influenced by Protestant forerunners such as Alberico

it is not a lie in the strict sense to intentionally utter a falsehood in a situation in which the parties explicitly or tacitly consent not to reveal certain matters. Nor is it lying proper to tell a falsehood to children or to the insane who are not capable of the use of reason. Finally, it is not lying, strictly speaking, to tell a falsehood in order to encourage a friend in distress or in the midst of an illness, to utter falsehoods in the interest of the public welfare if the public would not feel aggrieved at being deceived when in possession of the full facts, nor to speak falsely to avoid revealing sensitive information to eavesdroppers or to preserve the life of an innocent party. (III.1.11–17) With this in mind, Grotius defined a lie as »a violation regarding the existing and permanent right of someone to whom a discourse or remark is directed (*repugnatium cum jure existente ac manente ejus ad quem sermo aut nota dirigitur*)« (III.1.11).

Grotius' definition of a lie, slightly reformulated, as »intentionally telling a falsehood to someone who does not have a right to the truth«, quickly became the predominant one among Protestant casuists.¹¹ Such a reformist position on the morality of lying was not as common among Catholic theologians initially. However, several Jesuits in the early eighteenth-century such as Tomasso Tamburini, Carlo Ambrogio Cattaneo, Domenico Viva, and Claude LaCroix, distinguished between materially false and formally false speech, and claimed that false speech rendered in defense of the innocent is only materially false and so not a lie strictly speaking. Variants of this view were continued in the late eighteenth-century by the Catholic theologians Antoine Martinet, John Henry Newman, Benedict Stattler, Johannes Van Rijckevorsel, and Ferdinand Geminian

Gentili, *De jure belli* (1598), and *De abuso mendacii* (1599). See in this regard, Lavenia 2015. The whole question of how the views of Gentili and Grotius on the morality of telling a falsehood developed out of Renaissance and Reformation thought still needs to be more thoroughly studied. It is not without interest that Gentili, in advancing his cause, refers to the views of the Catholics Erasmus, Machiavelli, Thomas More, Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Girolamo Cardano, John Case, and Justus Lipsius, in addition to classical authors and the Church Fathers, and Grotius himself seems to have been influenced by the Catholic tradition and mentions the views of Jerome, Ambrose, Chrysostom, Eustratius of Nicaea, Alonso Tostado, Cajetan, Erasmus, and Andrea Masio, even if his thought goes beyond theirs.

¹¹ Grotius' Protestant followers include Jeremy Taylor, *Ductor dubitantium* (1660); Samuel von Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672); Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa juris naturae et gentium* (1738); Christian Wolff, *Jus naturae* (1743); Emer De Vattel, *Le droit de gens* (1758); William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785); and Benjamin Constant, *Des réactions politiques* (1797), where we first find the classic formulation »Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité«. Other Protestants allowed for lying outright for a greater good such as Martin Luther, William Tyndale, Philip Melancthon, Peter Martyr Vermigli, Joachim Camerarius, Henry Bullinger, Girolamo Zanchi, Frederick Baldwin, Dietrich von Bonhoeffer, and Axel Denecke. For more on such figures see Dorzynski 1948, 30–31; Sommerville 1988; Zagorin 1990.

Wanker.¹² In spite of the fact, however, that the Grotian view on lying has had many defenders over the years, recently it has been much maligned.

3. Arguments against the Grotian position on telling a falsehood

Tollefsen (2014) and Skalko (2015) assert that telling a falsehood is never justifiable and so defend an absolutist position regarding lying. Indeed, on their view one is not even justified in telling a falsehood to save others, to achieve political goals, or to advance needed social reforms. As Tollefsen asserts »the choice to lie is one that no agent should ever make for any reason« (196). Hence, Tollefsen and Skalko criticize the view of Grotius that someone can tell a falsehood that is not a lie if the person or group lied to has no right to the truth. Tollefsen calls the »right to the truth« clause implied by Grotius and added by his followers to the definition of lying the »Grotian modifier«. They present three main arguments, in concert or individually, against the addition of such a Grotian modifier, and so against the position that the prohibition against the telling of a falsehood admits of exceptions.

First, Tollefsen and Skalko claim that if a lie is defined as »a falsehood told to someone who has a right to know the truth« then this is too narrow of a definition and makes some things out to be non-lies which are clearly lies when applied to the context of daily life. Tollefsen (29) gives the example of a husband who has regrettably spent \$500 of a family's money on gambling. Here it seems that his wife has a right to know this truth but that his son does not. This being the case, argues Tollefsen, the husband can tell his son a falsehood about how the money was spent and claim it was spent on charity without lying, which seems incorrect. Skalko (165) presents a similar counter-example to the Grotian definition in the context of someone shopping for groceries. In such a situation, it is clear that none of the strangers one encounters in the grocery store have a right to know how much money is in one's pocket. All the same, it seems manifestly to be a lie to assert that one has no money in one's pocket when talking to random strangers. Nor, claims Skalko, do other patients sitting in a waiting room at a doctor's office have a right to know about my life story. Still, if I go around telling them fanciful stories about my childhood this would constitute a lie. Tollefsen (29) likewise no-

¹² Indeed more or less explicit defenses of the Grotian position on lying became very popular in the early twentieth-century among such Catholic theologians as Stephano Bersani, René Brouillard, Mihael Brunec, Jean-Arthur Chollet, Francis Connell, Julius Dorszynski, F. Dubois, Georges Fonsegrive, Franz Furger, Édouard Génicot, L. Godefroy, Walter Hill, Maurice Huftier, Tomasso Angelo Ioro, Gerald Kelly, Joseph Koterski, Matthias Laros, Michaël Ledrus, Émile-Charles Lesserteur, Johannes Lindworsky, Serafino da Lojano, Waldemar Molinski, François Perriot, Giovanni Battista Pighi, Aloysius Piscetta, Ludwig Ruland, John Ryan, Gaston Sortais, Adolphe Tanqueray, Joseph Ubach, Pius Van der Velden, and Jean-Benoît Vittrant. For an account of such Catholic thinkers who defended the Grotian Qualifier see Skalko 2015, 160–162; Dorszynski 1948, 31–37; 49–64; and Müller 1962, 325–326. Contemporary Catholic defenders of the position of Grotius would include Schockenhoff 2005; Schockenhoff 2000; Smith 2011, 45–49; as well as Alan Vincelette.

tes that strangers in a restaurant do not have a right to the truth about what one just ate for breakfast but that it would certainly be a lie to assert to an inquiring stranger that one ate something other than what one in fact did. Hence Tollefsen and Skalko argue that the Grotian definition of a lie is not broad enough and excludes things from being lies which clearly are in fact lies.¹³

Skalko furthermore claims (167) that the Grotian view of lying would open the door to numerous intentional falsehoods no longer being counted as lies in the very cases the addition of the »right to know the truth« clause was meant to address – the unjust inquirer seeking to harm innocents. For, argues Skalko, if the Nazi at the door has no right to the truth then not only telling him »I am hiding no Jews« is not lying but whatever wild story one tells the Nazi about Jews in one's house would not be a lie, for example, if one said »No, but my neighbor is hiding Jews in his house« even though he was not. The Grotian view then would seem to make it impossible to lie to the Nazi at the door, at least in relation to the presence of Jews. Yet as Skalko queries, surely it is possible to lie to the would-be murderer at the door. So too, writes Skalko, on the position of Grotius it seems martyrs who denied their faith in Jesus Christ when threatened by persecutors would not be lying as the persecutors would have no right to the truth. (167) Nor, in fact, would the addition of the Grotian qualifier allow for lying under duress as this condition would remove the right to the truth, at least for the person placing one under duress. For instance, Skalko asserts that if a person points a gun at one and says »Tell me a lie or I will kill you« it would ironically be impossible to tell him a lie. For the threatening person has no right to the truth, and so whatever falsehood one told him would not be a lie. Indeed, in such a scenario it would seem that the shrewd sinister person would have to carry through on his threat to kill one, as one would not be able to follow through with telling him a lie. (167)

Second, according to Skalko the addition of the »right to know the truth« clause makes all falsehoods either morally obligatory or grievously evil and mortally sinful and so there is no place for little white lies or venial sins of lying (169–170). Such a view is hence too simplistic, unnuanced, and introduces a false dichotomy. For on the Grotian view, officious lies, that is falsehoods told to unjust inquirers who do not have a right to the truth in order to help innocent persons, would not be sins at all, as opposed to being venial sins with Augustine and Aquinas. Nor, suggests Skalko, on the Grotian view would jocose lies, or falsehoods told in jest, be sinful, for they would not violate anyone's right to the truth, or perhaps at most they would be venial sins. (178–179) On the Grotian view then all sinful falsehoods would be

¹³ Skalko (175) notes that one way out of such a dilemma would be to claim that strangers do have a right to know the truth about such everyday matters. However, he rightly remarks that this seems counter-intuitive (178). Skalko, however, goes too far, we believe, when he claims that if strangers do have a right to know about such matters as how much money I have in my pocket or my life story then one is »morally obligated to go around telling random people random truths that you know« (175–176). For such a right may be conditional, that is one might be morally obligated to reveal such information only when asked about it, otherwise one can remain silent. In general though, as we shall see, we agree with Skalko that one has a right to privacy and so strangers do not have a right to know basic facts about one's everyday life.

mortal sins, either mischievous lies which seek to injure someone or pathological vicious lies offered up for the mere sake of deceiving. This then would drastically reduce the varying degrees of the malice of lying found in Augustine and Aquinas.

Third, Tollefsen and Skalko charge that the Grotian view is indefinite and unclear as to what counts as a lie when compared to the precise and well-worked-out views of Augustine and Aquinas on lying, theft, and murder. Things may appear otherwise, as it can seem that adding the Grotian qualifier »someone who has a right to the truth« to the definition of a lie parallels the Thomistic notion of murder as the intentional »killing of the innocent«. In fact, historically it has been quite common for defenders of the Grotian view to link the permissibility of telling a falsehood to an evil person seeking to harm innocents to the right of self-defense against an unjust aggressor.¹⁴

However, Tollefsen (87–92) argues that there are important differences between these two kinds of rights and their corresponding definitions. Murder, defined as the intentional killing of innocent humans, excludes a distinct class of individuals that one can kill in self-defense, namely, the non-innocents – either those who are unjust aggressors attacking innocents or those who have been convicted of capital crimes. And so too the qualifier »of the innocent« picks out a definite class of persons, the intentional killing of which is always and everywhere wrong – those neither unjustly attacking innocents nor convicted of a capital crime. In contrast, Tollefsen claims, lying defined in Grotian terms, that is as a false assertion intentionally made to someone who has a right to the truth, does not exclude a distinct class of persons, as it does not identify just who has and who does not have a right to the truth. In other words, it does not specify a distinct class of persons to whom one can make false assertions as they do not have a right to the truth. Similarly, the Grotian qualifier »with a right to the truth« does not pick out a definite class of persons, the making of false assertions to whom can always be considered wrong. In other words, says Tollefsen, the addition of the Grotian qualifier »leaves all the necessary normative work as yet to be done, so as to identify just who has and who does not have a right to the truth« (89). Similarly, Tollefsen argues that we can give a fairly clear notion of when one can or cannot steal based on the view of Aquinas (29–30). Property must always serve the common good, and so when a particular person's welfare is so extremely threatened that he will suffer greatly or die, he may appropriate some item belonging to another if there is no other option available. Yet this is not the case with the Grotian definition of lying as tradition provides very little guidance for when a *falsiloquium* (falsehood) would be permissible. As Tollefsen asks

»What in particular, does it mean to have a right to the truth, and under what conditions is that right lost or waived? Are the conditions easy to meet or strict? Frequently met or only rarely? Are they well known?« (29)¹⁵

¹⁴ One thinks of such figures as Caramuel y Lobkowitz, *Theologia moralis fundamentalis* (1656); Martinet, *Moralia theologia* (1867); Newman 1908, 358; Vermeersch 1922, 658–661. Ruland 1942, 60–61; Smith 2011, 45–49.

¹⁵ See also Skalko 2015, 166.

Hence, all in all, the Grotian definition raises more questions than it answers per Tollefsen and Skalko.

4. Response to the arguments of Tollefsen and Skalko against the Grotian view of telling a falsehood

We do not find the arguments of Tollefsen and Skalko successful in showing that the Grotian view of lying is incorrect. We will examine each of them in turn and point out how a defender of the Grotian position could answer their objections. Still, it must be said that Tollefsen and Skalko are helpful in pointing out where the Grotian account of lying needs to be amended or supplemented. For one is forced to clarify, develop, and work-out the Grotian position on lying in order to respond to their objections and counter-examples, which is a quite useful exercise, and one that we propose to do here.

The first challenge of Tollefsen and Skalko to the Grotian view is that it is too narrow a definition of lying and categorizes some things as non-lies which are clearly lies, especially in regard to everyday life. For Grotius allows that one can tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth, and strangers have no right the truth about one's finances, dietary preferences, background, etc., so such a view wrongly claims that telling a falsehood about these matters would not be lying. In response one has to recognize that telling a falsehood is a serious matter, and even if it would not necessarily constitute a lie on the Grotian position, only a strong proportionate reason could ever justify doing so. In other words, the default position is that one should tell the truth and only tell a falsehood when absolutely necessary. Typically moral theologians have only allowed the telling of a falsehood, or even a mental reservation for that matter, under very strict conditions: namely, if one is protecting an innocent party against an unjust malefactor; or if one is safeguarding the seal of the confessional or a professional secret against an unjust inquirer or meddlesome inquirer.¹⁶ Traditionally many Church fathers also argued that one could tell a falsehood to someone whose health was in danger to avoid upsetting them and compromising their health. Such a view is less common today, except perhaps in regard to dealing with a confused Alzheimer's patient. Some moral theologians have jokingly added a fourth condition allowing for the telling of a falsehood, namely, if a woman asks if she looks good in something, but that is neither here nor there. In any case, the important point is that the situations in which one can tell what is not the strict truth are very narrowly constrained by tradition. And this is so both for defenders of the practice of mental reservation as well as defenders of the Grotian qualifier, and even for defenders of the view that it is only licit to relay partial truths, evasive statements, or just keep silent.

¹⁶ See, for instance, Berardi 1884; Godefroy 1928, 529; Vermeersch 1922, 661; Dorszynski 1948, 88–94. Grotius himself supplied various conditions limiting when one can tell a falsehood to someone who has no right to the truth. For he asserted one could not tell a falsehood if it harmed someone other than one's enemy, nor could one assert falsehoods in the cases of promises or oaths (III.1.18–19).

To take one example, Alasdair MacIntyre, who goes beyond the Grotian position in even allowing the telling of a lie and not just a falsehood, presents the following moral principle in regard to veracity:

»Uphold truthfulness in all your actions by being unqualifiedly truthful in all your relationships and by lying to aggressors only in order to protect those truthful relationships against aggressors, and even then only when lying is the least harm that can afford an effective defense against aggression.« (1995, 357)¹⁷

In point of fact, the defender of the Grotian position Dorszynski, in his treatise on lying (1948, 86–88), first notes that deceptive speech is ordinarily quite harmful to the mutual trust necessary for society, and so even if there are times when the right to truth can be forfeited, these are rare and are strictly governed by various factors.¹⁸ Dorszynski (88–91) then goes on to explicitly set forth the principles that would allow for the telling of a falsehood and provide the factors that must be taken into account. Building upon the work of Dorszynski, let me now set forth some limiting conditions on the telling of a falsehood:

In communicating with other individuals one must ordinarily seek to tell the truth and can only intentionally tell them a falsehood meant to deceive under the following conditions:

1. There must be an unjust aggression, whether the aggressor be aware of it or not, such that an individual is trying to gain information to which he or she has no strict right.
 - a. Typical examples of unjust aggression would involve either a malicious interrogator, prying enquirer, or someone not in the right frame of mind.
 - b. There is no unjust aggression when the one seeking knowledge has a right to certain knowledge by some specific rank and is performing a correlated task with non-malevolent ends, such as a judge, police officer, spiritual director, confessor, rector, administrator, physician, teacher, caregiver, or parent.

¹⁷ Besides MacIntyre 1995, other Catholic defenders of the view that telling a lie to avoid a greater evil or for the greater political good is at times licit, include: Machiavelli, *Il principe* (1532); Cardano, *De sapientia* (1544); Case, *Speculum quaestionum moralium* (1589); Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1591); Lipsius, *Politicoorum* (1589); Bolgeni, *Il Possesso* (1796); Lesserteur, *Étude sur la malice intrinsèque du mensonge* (1899); Génicot, *Theologiae moralis institutions* (1902); Boulenger, *La Morale* (1920); Pighi, *Cursus theologiae moralis* (1926); Brouillard, *Le mensonge* (1930); Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (1933); Iorio, *Compendium theologiae moralis* (1934); D'Auria, *Elementa theologiae moralis* (1941); Huftier, *Le mensonge* (1962); Peschke, *Christian Ethics: Moral Theology in the Light of Vatican II* (1997); Flierl, *Ethical Perspectives on Lying and the Virtue of Veracity* (2007). The doctrine that it may be moral in certain situations to tell an outright lie was also very common in proportionalist thinkers such as Charles Curran, Louis Janssens, and Bruno Schüller. See, in particular, the proportionalist-inspired works of Bernard Hoose: *Truth and Lies* (1996); and *Towards the Truth about Hiding the Truth* (2001).

¹⁸ Indeed Tollefsen (2014, 188–196), and Petkovšek (2015a; 2015b; 2017), influenced by the thought of Solzhenitsyn, both show how even in quite unjust situations, such as in totalitarian regimes that make use of frequent falsehoods and violence, the unwavering commitment to the telling of the truth is often the best way to remedy the situation.

2. The information sought after must be such that if it is revealed it will cause grave spiritual or physical harm to an innocent party, either oneself or another.
 - a. There is no grave matter involved if the knowledge sought after, while private or secret, is of such small import that it will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
 - b. There is no grave matter involved if the knowledge sought after, though embarrassing or upsetting or inconveniencing or socially awkward, will not cause any grave spiritual or physical harm to oneself or another if revealed.
 - c. There is no grave matter involved if one is operating in a context wherein interlocutors have no expectation of being told the truth, such as in the context of acting, scientific research on lying, game-playing, etc.
3. There must be a proportionate reason for the intentional use of false speech.
 - a. There is no proportionate reason if the use of false speech is not directed at a specific and worthy end or would be unsuccessful in preventing grave harm.
 - b. There is reduced proportionate reason if one has explicitly made an oath or promise to tell the truth.
 - c. In repelling an unjust aggressor, one must use the least amount of deception that suffices to effectively repel him or her; hence, one must make use of falsehoods as a last resort and one is obliged to use all other less deceptive means available for successfully repelling the aggression such as silence, explicit refusal to answer a question, evasion, partial truths, or manifest ambiguity.

Notice that though on the above principles one can tell a falsehood to someone under the condition that he or she does not have a right to the truth, this condition is not the only one. Other conditions must occur as well to make telling a falsehood licit and a form of non-lying. This is similar to how it works for self-defense. One has a right to use self-defense against an unjust aggressor, however, other criteria also come into play. Especially important in this regard is the use of proportionate reason whereby one should use only as much force as is necessary in order to defend oneself and one can be guilty of an evil act if one uses needlessly excessive force in self-defense against an unjust aggressor.

Paralleling the above use of self-defense, there must occur a grave matter and a proportionate reason for the intentional stating of falsehoods to be licit. If someone just decides to deceive for its own sake through the use of falsehoods this would count as a lie even on the Grotian position. The above principles also rule out the intentional stating of falsehoods in order to prevent oneself for getting in trouble for something one should not have done, or to avoid an inconvenience or embarrassment. Hence in order to determine if one can tell a falsehood on the Grotian position one has to take into consideration several factors, such as who is seeking the information as well as his or her character, intentions, and end, the effects of telling a falsehood to hide the information or of revealing the information and how much harm would therein occur, and whether other less deceptive

means than a falsehood would be successful in preventing the harm, etc.¹⁹ Hence, even on the Grotian view, though one can tell a falsehood to someone who does not have a right to the truth, one must do so as a last resort and only tell falsehoods to the extent they help extricate oneself or others from an unjust and harmful situation.

With this in mind let us examine some of the scenarios that Tollefsen and Skalko raised above as challenges to the Grotian viewpoint. The bulk of these scenarios involve an impertinent inquirer who is pestering one with questions about what one has eaten in a restaurant, how much money one has in a grocery store, or one's life-story in the waiting room of a medical office. They are correct in arguing that such individuals do not have a right to the truth. They are wrong, however, in believing that as a result one may or must tell a falsehood to these individuals on the view of Grotius. In the first place, principles 2A or 2B seem to come into effect here and not countenance the telling of a falsehood as the subject matter that is private does not rise to the level of one that will cause grave harm to oneself or another if revealed. For the information requested as to what one ate or how many coins are in one's pocket seems to be of such minor significance that revealing these things would not cause grave harm to anyone, and so telling a falsehood would not be warranted. Perhaps an exception to this might occur in regard to the case of the prying person in the doctor's waiting room. Here one may harbor a private matter regarding one's health or purpose for being there that is no one's business and is such that revealing it would cause grave harm to oneself or another. Still, yet other principles govern the telling of falsehoods including principle 3C which notes that the telling of a falsehood must be used as a last resort. It seems clear here that in most cases one could halt the forays of impertinent inquirer into one's finances, meal, or life story without telling a falsehood. Instead one could make a joke about how poor or ill one is (evasion), explicitly say that one would rather not reveal such information (explicit denial), or keep silent, give the person an odd look, and move on or look away.

Similarly, in regard to the Nazi at the door, just because the Nazi at the door does not have a right to the truth, that does not mean that one can tell the Nazi any old falsehood one wants. Principle 3A requires that the falsehoods one tell serve a distinct purpose, i.e. that of keeping the hidden Jews safe, and so any falsehoods going beyond this narrow purpose would not be warranted contra Tollefsen and Skalko. Moreover, telling the Nazi a falsehood would only be licit if that were deemed the only way or the safest way of safeguarding the Jews according to Principle 3C. If another course of action were available that was just as effective that would seem preferable, such as berating the Nazis for chasing after Jews, or stating with feigned disdain »There are no stinking Jews here« or »There are no F-ing Jews here«. The latter, of course, would be mental reservations – as one believes the Jews in the house smell fine after just having taken a shower, or one believes that none of the Jews in the house are engaged in sex at that very mo-

¹⁹ See also Dorszynski 1948, 89.

ment, but the Nazis take them to be insults directed at Jews and suggesting one would in no way want to harbor them – and they might work just as well as outright falsehoods. The same can be said *mutatis mutandis* regarding the person with a gun demanding one tell a falsehood or die. One may very well be able to avoid dying without having to tell a falsehood. Still, here the telling of a falsehood does seem licit on the above principles, if necessary, as there is an unjust threat made on one's life. Indeed, in regard to the case of the gunman threatening to kill one if one does not lie, we have a situation in which the gunman requests a falsehood be told and so knows one may well be telling falsehoods. Hence, telling a falsehood in this sort of case would not count as a lie in the strict sense, not just because the gunman does not have a right to the truth, but also because the situation is such that the intention to deceive would be lacking as the gunman would suspect one might be telling a falsehood.

The case of the martyr is different, however, and helps us to focus on the key issues at dispute. Skalko argues that on the Grotian position Christian martyrs would be justified in denying their faith under duress. Would they be? I agree with Skalko in thinking that the unjust persecutors would not have a right to the truth. It also plain that there would be a grave threat to the life of the martyr here, and so principle 2 would hold.

Nor is it clear that in such a scenario one could repeal the threat and save one's life by keeping silent or engaging in evasion, as the persecutors may demand an explicit statement of belief or some sort of act revelatory of one's religious views. All of the conditions allowing the telling of a falsehood thus seem fulfilled. Yet traditionally there were also constraints placed on denial of the faith. For though one who denies the faith may be saving one's life, one may well be damning one's soul which is ultimately of more significance. In fact, arguably the act of denouncing one's faith would involve not just the telling of a falsehood but also apostasy and the violating of one's oath to God, as well as perhaps idolatry and blasphemy if one is forced to curse, spit on, or trample Christian symbols and worship pagan ones. Such a lie then goes beyond a mere officious lie to help someone and involves other grave matters. Hence it is not clear it would be allowable on a Grotian position. Moreover, the telling of a falsehood again must be used as a last resort and so if other forms of deceit are possible, such as the use of a mental reservation, these would be preferable to outright falsehoods.²⁰

In the second objection to the Grotian viewpoint, Skalko charges that it introduces a false dichotomy by making all falsehoods either mortal sins or not sins at all, thus eliminating the alternative of the telling of a falsehood as a venial sin. Now it should be obvious that based on the reasonings given above the telling of a falsehood on the Grotian view may well be a venial sin. For one can imagine instances in which one might be faced with an impertinent inquirer and tell a falsehood when one had no need to do so. One such instance might be when one finally breaks down and tells a falsehood to an overly-friendly and inquisitive wai-

²⁰ See also Kaczor 2012, 109 on the case of the martyr.

stress to get her to back off. Such a falsehood would be a sin on the Grotian perspective, given the principles above, since there would typically not seem to be sufficient proportionate reasons to tell a falsehood in such a case, and additionally one who was more patient could likely get the waitress to leave through means other than the telling of a falsehood. Yet such a falsehood would not seem to rise to the level of a mortal sin, but would instead best be characterized a venial sin, due to the lack of grave harm to the waitress as well as the presence of mitigating factors such as frustration or losing one's temper.²¹ Only telling a falsehood that is wholly unnecessary or gravely harmful to others, i.e. pernicious lies, need constitute mortal sins for a defender of the Grotian position. Skalko is wrong then to think that on the Grotian standpoint all assertions of formal falsehood would be mortal sins and all officious or jocose lies would not be sins at all. The Grotian perspective is more complex and diversified than that.

Finally, in the third challenge Tollefsen argues that, unlike the Thomistic view on the right to self-defense or on stealing, the Grotian view on lying does not clearly set out who has such a right and when. That is to say, the Grotian position is accused of failing to supply the necessary work of identifying just who has a right to the truth and under what conditions. This is a valid challenge to the Grotian viewpoint, though we believe some work had already been done in this direction by individuals such as Grotius himself and Dorszynski. However, we do believe more can be done to specify who has a right to the truth and when it can be lost, and we aimed to remedy this situation by framing the principles above. Based on these principles, one can set forth who has a right to the truth and when it can be lost.

Before this is done, however, we wish to point out that in applied ethics very few moral frameworks have crystal clear applications at all times, and not all matters can be clearly resolved to the satisfaction of everyone. For instance, it is not always clear when lethal self-defense is justified. Some have argued that a fetus can be a materially unjust aggressor and self-defense can be deployed against it, though such a view seems highly questionable to us. What about if one is attacked by a relative who is drugged, or if an out-of-control wheelchair with a child in it is careening down a hill towards one: does one have a right to employ potentially lethal force out of self-defense in these cases? Such matters are open to debate.

Or take the case referred to by Grisez (1993, 406–407) of someone asked to identify children by officials of a totalitarian regime, which children one suspects would be sent off to a labor or death camp, or one might imagine re-assigned to new parents. Here, even for a defender of the Grotian vantage point, it is not clear if one could licitly tell a falsehood or not. Grisez argues that one should explicitly refuse to do so, even at the cost of one's life if necessary, and we tend to agree. For though there is an unjust inquirer here telling a falsehood does not seem absolutely necessary in order to prevent harm to the unidentified children.

²¹ Skalko, in fact, admits the possibility of the violation of someone's right to know insignificant matters being a venial sin (2015, 178).

Here, unlike in the Nazi-at-the-door case, refusing to tell a falsehood does not tip off the unjust pursuer and give away that one is harboring the wanted individuals. Yet one can imagine a defender of the Grotian position thinking that in such a case one can licitly tell a falsehood in order to prevent harm to oneself. Likewise, we think Tollefsen (2014, 28–29) is right to challenge Dorszynski's position that a child who missed mass on Sunday through his own fault can tell a falsehood about this to a nun asking him if he had missed mass in front of his classmates (1948, 95). We would agree that it would constitute a lie to state falsehoods in response to direct public questions from teachers regarding one's obligations at school. That is, arguably the threshold for proportionate reason is not met here, and rather than tell a falsehood one should ask to speak to the teacher in private, request to tell him later, or refuse to speak. We also think that Dorszynski is too lax when he allows that a religious brother can say he does not know of another brother's secret when directly asked about this by his ordinary (95–96).²² For we again think there is no necessity to tell a falsehood in this case, as the prodded brother can just as easily say that he knows Peter's secret but does not feel that he can reveal it in good conscience. These then are cases which defenders of the Grotian perspective may evaluate differently.

Returning to the issue at hand, we think the principles laid out above allow one to say, in a fairly clear manner, who has a right to the truth and when such a right can be lost. Individuals with key roles working for the good of society and seeking information relevant to their task always have a right to the truth: namely, judges, police officers, spiritual directors, confessors, rectors, administrators, physicians, teachers, caregivers, or parents. Other individuals typically have a right to the truth, as the normal societal expectation is that other people will tell the truth. Still regarding such individuals, the right to the truth can be lost if these individuals are seeking information to be used to harm an innocent party, or if they are seeking information about private matters which, if revealed, will lead to grave physical or spiritual harm to someone. Finally, even though one's right to the truth may be lost one may resort to the telling of falsehoods only as a last resort and when one has exhausted all other means of satisfactorily dealing with the situation.

In conclusion, Tollefsen and Skalko are wrong to think that the Grotian definition of lying – wherein a lie is an intentional telling of a falsehood in order to deceive someone who does not have a right to the truth – entails an overly-narrow definition of lying, an overly-simplistic classification of the evils of lying, and an overly-vague notion of who has a right to the truth and when. All of the issues they raise can be addressed by setting forth principles as to when the telling of a falsehood is warranted. I have tried to supply these principles above, such that, though one should normally tell the truth, one can tell a falsehood if no other options are equally viable, and if one is dealing with a malicious interrogator or prying inquirer who is seeking to acquire information the revealing of which would

²² In the case at hand the secret is noted to involve no danger to the community nor to the spiritual or material welfare of either of the brothers.

cause grave harm to someone.

Moreover, we think this Grotian position is a nice development of the principles of Aquinas, even if Aquinas himself would not have agreed that one is ever justified in telling a falsehood (*Summa theologiae*, 2a2ae q. 110 a. 3). For Aquinas, as is well-known, allows for self-defense against an unjust aggressor and does not consider it to be murder if one kills such an aggressor unintentionally and out of necessity (2a2ae q. 64 a. 7). Hence he seems to define murder as the killing of an innocent party, while holding that killing an unjust aggressor in self-defense or while in the military or in an official capacity as state punishment is not murder. Aquinas additionally noted that stealing something when one is in grave danger of dying did not constitute theft properly speaking, for when one is in extreme need the property of others becomes one's own.²³ Hence he seems to define thievery as the taking of what does not belong to oneself or the taking of the property of others which one does not need. So the addition of the Grotian qualifier »to someone who has a right to the truth« to the end of the definition of lying as the intentional telling of a falsehood seems a legitimate Thomistic development of ethics, even if not the position of the historical Aquinas.²⁴

A complete defense of the Grotian position, however, would require a more detailed discussion of the purpose of communication, of who is harmed and to what degree if a falsehood is told, and a thorough examination of the absolutist arguments of Tollefsen and others that it is always and everywhere wrong to tell a falsehood, no matter what the circumstances, as this involves an intentional violation of the goods of personal integrity, sociality, truth, and religion.

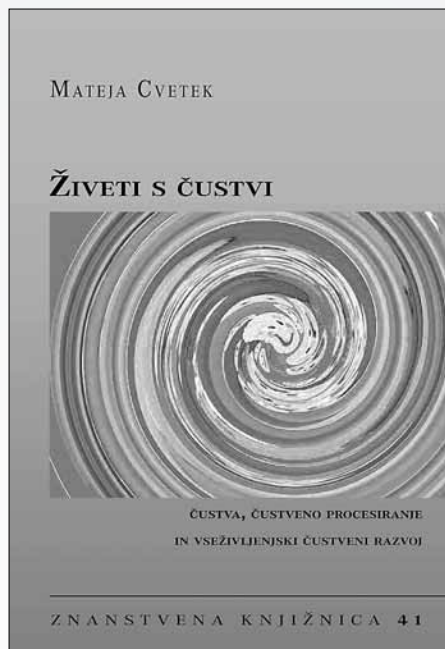
²³ *Summa theologiae*, 1a2ae q. 18 a. 10; 2a2ae q. 66 a. 7; see as well 1a2ae q. 94 a. 5 ad 2; and 2a2ae q. 66 a. 5 where the Israelite pilfering of items from the Egyptians does not constitute theft as it was licensed by God to whom all things belong.

²⁴ A related position holds that the telling of falsehoods in certain circumstances is licit, not on the basis of someone's lack of the right to the truth, but instead on the basis that in certain contexts there can be no real expectation of the communication of truths. Here it is argued that an enemy or intruder cannot expect the truth to be told, just as someone watching a Broadway play, playing a make-believe game or poker, inquiring on the phone if someone is home, or listening to a joke cannot expect the truth to be told. Such a viewpoint has precursors in the Franciscan Benjamin Elbel, the Capuchins Serafino da Loiano and Gabriele de Varceno, the diocesan priest Ludwig Ruhland, as well as in the Jesuit Arthur Vermeersch. Contemporary defenders of this position include: Kemp, Kenneth, and Sullivan, *Speaking Falsely and Telling Lies* (1993); Pruss, *Lying and Speaking Your Interlocutor's Language* (1999); Guevin, *When a Lie Is Not a Lie: The Importance of Ethical Context* (2002); Chartier, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of False Assertion* (2006); Jaspers, *Benign Misleading: Permissible Deception in Clinical Practice?* (2009); Pruss, *Lies and Dishonest Endorsements* (2010); Rhonheimer, *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics* (2011); Dixon, *Police Lies and the Catechism on Lying* (2013). Note that, on the principles we set forth above, polite social lies would not be licit, contrary to the view of many of the thinkers above as well as of Tollefsen (2014, 155–157; 169–172). Nor would most political lies, excepting perhaps those made during wartime against an unjust aggressor (180–188). While we believe, in contrast to the views of many of those listed above, that enemies can expect to be told the truth, we do not think they always have a right to said truth.

References

- Aquinas, Thomas.** 1947. *The Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.
- Berardi, Emilio.** 1884. *Praxis confessoriorum: seu Universae theologiae moralis et pastoralis tractatus theoreticus-practicus*. Faenza: Tipographia Novelli.
- Boyle, Joseph.** 1999. The Absolute Prohibition of Lying and the Origins of the Casuistry of Mental Reservation: Augustinian Arguments and Thomistic Developments. *American Journal of Jurisprudence* 44, no. 1:43–65.
- Butler, John.** 2012. Truthfulness and Thomism in Medical Practice. *National Catholic Bioethics Quarterly* 12, no. 4:633–651.
- Catechism of the Catholic Church.** 1994. Mahwah: Paulist Press.
- . 1997. New York: Doubleday.
- Cleveland Cox, Arthur, James Donaldson, and Alexander Roberts, eds.** 1886. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 7. Buffalo: Christian Literature Company.
- Conte, Ronald.** 2013. *Is Lying Always Wrong?* Boston: Catholic Planet.
- Demmer, Klaus.** 2010. *Living the Truth: A Theory of Action*. Trans. Brian McNeil. Washington: Georgetown University Press.
- Dewan, Lawrence.** 1997. St. Thomas, Lying, and Venial Sin. *Thomist* 61, no. 2:279–300.
- Dorszynski, Julius.** 1948. *Catholic Teaching about the Morality of Falsehood*. Washington: Catholic University of America Press.
- Finnis, John.** 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Flierl, Alexander.** 2005. *Die (Un-)Moral der Alltagslüge?: Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie*. Münster: LIT Verlag.
- Freund, Richard.** 1991. Lying and Deception in the Biblical and Post-Biblical Judaic Tradition. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1:45–61.
- Garcia, Jorge L.** 1998. Lies and the Vices of Deception. *Faith and Philosophy* 15, no. 4:514–537.
- Godefroy, L.** 1928. Mensonge. In: *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 10, 555–569. Ed. Alfred Vacant. Paris: Letouzey et Ané.
- Griffiths, Paul.** 2004. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Grisez, Germain.** 1993. *The Way of the Lord Jesus: Living a Christian Life*, vol. 2. Quincy: Franciscan Press.
- Grotius, Hugo.** 1625. *De jure belli ac pacis*. Amsterdam: Guiljelmum Blaeuw.
- Kaczor, Christopher.** 2012. Can It Be Morally Permissible to Assert a Falsehood in Service of a Good Cause? *American Catholic Philosophical Quarterly* 86:97–109.
- Klopfenstein, Martin Alfred.** 1964. *Die Lüge nach dem Alten Testament: Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*. Zürich: Gotthelf Verlag.
- Koterski, Joseph, and Walter Hughes.** 2013. Lying. In: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012–2013: Ethics and Philosophy*. Vol. 3, 943–948. Eds. Robert Fastigi and Joseph Koterski. Detroit: Gale.
- Lavenia, Vincenzo.** 2015. Mendacium officium: Alberico Gentili's Ways of Lying. In: *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, 27–44. Eds. Miriam Eliav-Feldon and Tamar Herzig. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MacIntyre, Alasdair.** 1995. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 16, 307–361. Ed. Grethe B. Peterson. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Müller, Gregor.** 1962. *Die Wahrheitspflicht und die Problematik der Lüge*. Freiburg: Herder.
- New American Bible.** 2011. Revised edition. Totowa: Catholic Book Publishing Corporation.
- Newman, John Henry.** 1908. *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green and Company.
- O'Connell, Francis J.** 1941. *The New Baltimore Catechism*. New York: Benzinger.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Renunciation of Lie – Way out of Violence. In: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 13–28. Eds. Robert Petkovšek and Bojan Žalec. Frankfurt: LIT Verlag.
- . 2015a. Imperativ “Nikoli več zla nasilja!” v luči evangeljskega klika “Glej, človek!” [Imperative “Evil of violence never again!” in the Light of Gospel Call “Ecce Homo”]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 4:659–680.
- . 2015b. Demonično nasilje, laž in resnica [Demonic Violence, Lie and Truth]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:233–251.
- Petri, Thomas, and Michael Wahl.** 2012. Live Action and Planned Parenthood: A New Test Case for Lying. *Nova et Vetera* 10, no. 2:437–462.
- Ramsey, Boniface.** 1985. Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church. *Thomist* 49:504–533.

- Ruland, Ludwig.** 1942. *Morality and the Social Order*. St. Louis: Herder.
- Schaff, Phillip, ed.** 1908. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ser. 1, vol. 9. New York: Charles Scribner's Sons.
- — —. 1894. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ser. 2, vol. 11. New York: Christian Literature Company.
- Schindler, Franz.** 1922. Die Lüge in der patristischen Literatur. In: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*, 421–433. Ed. Albert Michael Königer. Bonn: K. Schröder.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2005. Das Recht auf Wahrheit: Begründung und Reichweite der Wahrheitspflicht aus Sicht der katholischen Moralthologie. In: *Recht und Lüge*, 27–44. Ed. Otto Depenheuer. Münster: LIT Verlag.
- — —. 2000. *Zur Lüge verdammt?: Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*. Freiburg: Herder.
- Skalko, John.** 2015. Catholics and Hugo Grotius's Definition of Lying: A Critique. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 89:159–179.
- Smith, Janet.** 2011. Fig Leaves and Falsehoods: Disagreeing with Thomas Aquinas. *First Things* 214:45–49.
- Somme, Luc-Thomas.** 2005. La vérité du mensonge. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 236, no. 2:33–54.
- Sommerville, Johann P.** 1988. The New Art of Lying: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry. In: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, 159–184. Ed. Edmund Leites. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollefsen, Christopher.** 2014. *Lying and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vermeersch, Arthur.** 1922. *Moralis theologiae principia*. Vol. 2. Bruges: Charles Beyaert.
- Zagorin, Perez.** 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 655–669

UDK: 27-312.47:070.448

Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 6/2017

Irena Arsenik Nabergoj

Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangelske pripovedi o pasijonu

Povzetek: Razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* ima tako kot razvoj literarne zvrsti *vita Christi* svojo osnovo v evangelski zgodbi o Jezusovem trpljenju (Mt 26–28; Mr 14–16; Lk 22–24; Jn 18–20). Številne študije kažejo, da sta se od enajstega stoletja dalje obe literarni zvrsti vzporedno razvijali kot integralni del pasijona v obliki meditacij, homiletičnih spodbud ali lirskih opisov čustvenega doživljanja pasijonske zgodbe. Vendar zvrsti v odnosu do izvirnega evangelskega besedila nista sorazmerni: tradicija zvrsti *planctus Mariae* glede na izvirno besedilo pasijona očitneje kaže razširitve, ki nimajo osnove v svetopisemskem besedilu. Od enajstega stoletja dalje je Marijino sočutje do trpečega sina Jezusa predvsem v ljudski pobožnosti in v samostanskih skupnostih tako poudarjeno, da nihče ne more dovolj zanesljivo razložiti vseh dejavnikov za takšen razvoj. Pregled ohranjenih rokopisov in tiskov literarne zvrsti *planctus Mariae* kaže, da je le-ta večinoma vključena v literarno zvrst *vitae Christi* kot njen integralni del. Toda razvoj srednjeveškega gledališča je imel za posledico prehajanje lirskih upodobitev Marijinega sočutja, žalovanja in joka v samostojne gledališke stvaritve. Namen prispevka je, da pokaže, kako in v kakšnih okoliščinah so se razvili lirski opisi, meditacije, molitve, razširjene homiletične spodbude ter gledališke predstave o Marijinem sočutju in joku v okviru pasijonskih zgodb. Posebno pozornost posveča vprašanju, kako lirski prikazi in homiletične spodbude dopolnjujejo prvotno evangelsko zgodbo, patristično tradicijo in sistematično teologijo prvega tisočletja, ki je v ospredje postavljala lik Jezusa kot vesoljnega vladarja ter lik Marije kot mogočne kraljice in priprošnjice, ne pa njene elementarne materinske čustvene vloge.

Ključne besede: pasijon, *vitae Christi*, *planctus Mariae*, *compassio Mariae*, liturgija, meditacije, molitve, lirske predstave, dramatizacija pasijona

Abstract: **Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion**

The development of the *planctus Mariae* literary genre, like the development of the *vita Christi* literary genre, is rooted in the Gospel story of Christ's suffering (Matthew 26–28; Mark 14–16; Luke 22–24; John 18–20). Numerous studies have shown that, since the eleventh century, these two literary genres have

developed parallel to one another as an integral part of the Passion, namely, in the forms of meditations, homiletic incentives or lyrical depictions of the emotional experiencing of the Passion story. However, in one respect the two are not alike in their relation to the original Gospel texts. The *planctus Mariae* tradition shows, in terms of the original Passion text, more evident textual extensions that are not based on the biblical text. From the eleventh century onward, Mary's compassion for her suffering son, especially in popular piety and in monastic communities, came to the fore to an extent that precludes any reliable explanation of all the factors that played a role in this change. An overview of preserved manuscripts and printed literary instances of the *planctus Mariae* genre reveals that this genre was, for the most part, included into the *vitae Christi* genre as an integral part. However, the development of the medieval theatre resulted in the development of lyrical depictions of Mary's suffering, lamenting and crying also as independent theatrical creations. The purpose of this paper is to show how and in what circumstances one saw developments in meditations, lyrical depictions and extended homiletic incentives aimed at eliciting compassion with a lamenting Mary in the context of the Passion stories in meditations, prayers and theatre performances. This objective involves paying particular attention to the question of how lyrical depictions and homiletic incentives complete the original gospel story, patristic tradition and the systematic theology of the first millennium that posited an image of Jesus as a universal leader and an image of Mary as a mighty queen and intercessor, but not as a woman in her elemental role as a mourning mother.

Key words: Passion, *vitae Christi*, *planctus Mariae*, *compassio Mariae*, liturgy, meditations, prayers, lyric presentations, dramatization of Passion

1. Uvod

V liturgiji je imela Marija že od začetkov krščanstva pomembno vlogo v pobožnosti vernikov, toda šele v srednjem veku je prišla v ospredje teološke refleksije kot mati bolečine (*Mater Dolorosa*). Vzporedno s tem so v srednjem veku nastajale pasijonske igre, ki so večinoma povezovala Jezusovo trpljenje in Marijino sočutje s poudarjenim motivom Marijinega žalovanja in joka. Od tod začetek literarne zvrsti *planctus Mariae*, ki je včasih nastopala samostojno. Rachel Fulton v svoji knjigi *From Judgments to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* (2002) ugotavlja:

»S stališča teologije v krščanstvu obstaja velika napetost (*tension*) med naravo Boga kot neustvarjenega božanstva in naravo Boga-človeka kot utelešene človeškosti (*humanity*). S stališča pobožnosti pa obstaja velika napetost med molitvijo, ki je usmerjena k Bogu, in molitvijo, ki je usmerjena k Bogu prek svetnikov, še posebej tisto molitvijo, s katero se vernik obrača na Boga po Kristusovi Materi, Devici Mariji.« (195)

Osnova za razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* v srednjem veku je evangelijsko poročilo o navzočnosti treh sočutnih žena ob križu (Jn 19,25; Mt 27,56; Mr 15,40). V njem je prikazano sovražno razpoloženje judovskega vodstva do Jezusovega oznanila, nato pa na pritisk judovske množice rimski prokurator Poncij Pilat Jezusa obsodi na smrt, čeprav pri njem ne najde nobene krivde, s katero bi si ta zaslužil smrtno kazen. Izvajanje smrtne obsodbe vključuje Jezusov križev pot na Golgoto, med katerim mu sočutje izkažejo le tri njegove sopotnice, kot piše v Janezovi različici pasijona:

»Poleg Jezusovega križa pa so stale njegova mati in sestra njegove matere, Marija Klopajeva in Marija Magdalena. Ko je Jezus videl mater in zraven stoječega učenca, katerega je ljubil, je rekel materi: ›Žena, glej, tvoj sin!‹ Potem je rekel učencu: ›Glej, tvoja mati!‹ in od tiste ure jo je učenec vzel k sebi.« (Jn 19,25-27)

Dogodek trpljenja je Simeon napovedal Mariji, ko je ta svojega sina Jezusa po rojstvu skladno z Mojzesovo postavo darovala v templju:

»Glej, ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, ki se mu nasprotuje – pa tudi tvojo lastno dušo bo presunil meč –, da se razodenejo misli mnogih src.« (Lk 2,34-35)

Sam izraz *planctus Mariae* spominja na Jezusov zgled joka ob grobu prijatelja Lazarja:

»Jezus se je zjokal. Ljudje so tedaj govorili: ›Glejte, kako ga je imel rad.‹« (Jn 11,35)

Prispevek se osredotoča na ozadje in okoliščine razvoja meditacij o Marijini vlogi žalujoče matere ob križu v razširjene literarne prikaze Marijinega joka, ki so dosegli velik razmah v samostanih in v pasijonskih igrah v obdobju od 12. stoletja dalje.

2. Ozadje homiletičnih in literarnih prikazov Marijinega sočutja v srednjem veku

Razširjene različice evangelijske zgodbe o Jezusovem življenju pričujejo o kompleksnem ozadju prikazovanja sočutja Marije do sina Jezusa med njegovim pasijonom. Poročilo evangelijev o Marijini vlogi med križevim potom in na Golgoti je zelo skopo. Nikjer izrecno ne govorijo o Marijinem sočutju, kaj šele o njenem joku, toda v takšnih življenjskih okoliščinah se za čutečega človeka oboje zdi samoumevno. Da je tako, med drugim potrjujejo nekatera starozavezna besedila, kot sta Davidova žalostinka za Savlom in Jonatanom na začetku Druge Samuelove knjige (1,19-27) ter knjiga Žalostink, v kateri pesnik tudi izrecno govori o joku zaradi uničenja dežele in izgube templja (1,16):

»Nad temi rečmi jočem,
 moje oči točijo solze;
 kajti daleč je od mene tolažnik,
 ki bi poživil mojo dušo.
 Moji otroci so zbegani,
 ker je prevladal sovražnik.«

Junaška vloga trpeče matere, ki mora za popolno zvestobo Bogu prestati trpljenje svojih otrok, je izpričana v 7. poglavju Druge knjige Makabejcev. Martha Himmelfarb pa odkrije analogen prizor mučeništva, v katerem mati spodbuja svoje sinove k žrtvovanju življenja, da izkažejo svojo zvestobo Bogu, v antičnem judovskem delu *Lamentations Rabbah* iz 5. stoletja. Ta spis po vzoru 7. poglavja Druge knjige Makabejcev govori o materi in njenih sedmih sinovih, ki so prestali mučeniško smrt v obdobju rimske prisile nad Judi in kristjani, naj častijo cesarjeve malike. Avtorica dopušča možnost, da v tem primeru junaška mati morda že simbolizira Devico Marijo. (2015, 325–351)

Luigi Gambero v dveh svojih obsežnih študijah o mestu in vlogi Marije v spisih cerkvenih očetov (1999) in v misli srednjeveških latinskih teologov (2005) obravnava vse vidike, ki so bili obravnavani ob upoštevanju neposrednih in posrednih svetopisemskih virov, izročila in ob teološkem razglabljanju o vlogi Marije v načrtu odrešenja. Omemba treh žena v evangeliju izrecno ne opisuje njihovega žalovanja in joka, prav tako o tem tudi med cerkvenimi očeti komaj najdemo kako besedo. V tem pogledu je omembe vreden le Ambrozij (1999, 202–203), med latinskimi teologi v srednjem veku pa le Bonaventura (2005, 213–205). Mistično dožemanje Marijinih šesterih bolečin je negovala Brigita Švedska (2005, 278–279). Sandro Sticca povzema odnos cerkvenih očetov do evangeljske zgodbe o pasijonu in do Marijine vloge v njej:

»Cerkveni očetje so bili še posebej pozorni na to, da se je Marija zavedala skrivnosti odrešenja in je posledično smrt svojega sina prestala za odrešenje človeštva. Zaradi tega na zahodu med prvimi desetimi stoletji ni bilo razširjenih latinskih meditacij o žalostih Device.« (1972, 56)

Sveti Ambrozij na poročilo v Janezovem evangeliju (19,25) navezuje svojo izjavo, da je Marija stala ob križu, a ni jokala: *stantem illam lego, flentem non lego* (1972, 55).

Utemeljeno je torej sklepati, da intenziven razvoj in širjenje besedil o Marijinem sočutju, žalovanju in joku ob Jezusovem križu izhajata iz obhajanja krščanske liturgije, ljudske pobožnosti, duhovnosti samostanskih skupnosti, pa tudi razvoja srednjeveškega gledališča. Tudi samo obhajanje maše in najpomembnejših praznikov vključuje nekatere dramaturške prvine. Velik simbolni pomen križa je bil razlog, da so v Jeruzalemu že v 4. stoletju obhajali sveti teden češčenja križa, v 8. stoletju pa se je češčenje križa razširilo na zahodno Cerkev. Sticca povzema značilne poglede iz obdobja prvega tisočletja krščanstva:

»Od petega do začetka enajstega stoletja v Evropi kot tip Križanega prevladuje zmagoslavni Kristus, Pantokrator, Gospod in Gospodar veselja. Ta tip kaže Kristusa živega na križu, z odprtimi očmi, dvignjeno glavo in brez znamenj bolečin, da se nakažejo njegove zmagoslavne in božanske kreposti. Vedno se kaže kot preseganje realnega, zanikanje vrednosti prehodnega, naravnega in zemeljskega v sklicevanju na trajne vrednote.« (45)

Michel Fulton utemeljeno ugotavlja, da je pobožnost do Marije že v četrtem stoletju dobila pomembno mesto v liturgičnem koledarju vzhodne Cerkve, a se je na zahodu šele v srednjem veku uveljavila v ljudski pobožnosti, umetnosti, glasbi, pasijonskih igrah in samostanskem življenju, ko je doktrinarni odnos preseгла moč čustev. Prelom se je zgodil predvsem, ko so pomembni teologi svoja spoznanja izražali v molitvah, ki so po naravi bolj izraz čustev kakor doktrine. Fultonova pravi:

»Dokazala bom, da je molitev k Mariji, ki so si jo predstavljali kot križano s Kristusom (*as crucified with Christ*), postala šola za religiozno občutljive ženske in moške v zmožnostih čustvovanja, še posebej v zmožnostih doživljanja ljubezni, za preseganje fizične, izkustvene razdalje med posamezniki – predvsem med osebami v bolečini. Kot bomo videli, so bila orodja, ki so jih razvili, tako zunanja (teksti, umetniške podobe) kot tudi notranja (spomin, meditacija, molitev), tako kognitivna kot tudi emocionalna.« (2002, 197)

V ozadju je učenje odpiranja Bogu, ki se v evangeliju razodeva kot »brezmejna bližina sama«, kot »tista izvorna substanca, ki omogoča vsakovrstno bližino« (Petkovšek 2016, 19) in prinaša čudež ozdravljenja:

»Sprejeti »bližino samo« pomeni sprejeti sebe v svoji nemoči in trpnosti; pomeni, da je moja bližina, po kateri in v kateri sem samemu sebi dan, položena v bližino, ki ni moja in je od mene globlja. /... / Evangelij je bližina, zato je tudi sočutje in zdravi človeško razklanost.« (19–20)

Fultonova velike zasluge za »revolucijo« čustvenega doživljanja odnosa do Boga, Jezusa in Marije pripisuje svetemu Anzelm iz Canterburyja (1033–1109) in svetemu Bernardu (1090–1153). Anzelm je med drugim sestavil tri molitve k Mariji, ki so ključnega pomena za razumevanje soodvisnosti med racionalno teološko refleksijo in čustveno angažiranostjo v razmerju do Jezusa in Marije v osebni in skupinski pobožnosti. V izdaji zbranih del so prošnje označene s številkami V, VI in VII ter so na začetku tretjega zvezka zbranih del (Anzelm 1984, 13–25). Te tri Anzelmove molitve z mističnim navdihom so bile sestavljene za posameznike, ne za skupnosti, predvsem za menihe. Veliko so jih prepisovali in posnemovali. Anzelm se na Marijo obrača kot na Božjo Mater (*Theotokos*), zaradi tega jo izvzame izmed vseh ustvarjenih bitij. Ker je Marija najsvetejša za Bogom, je mogočna v milosti. Ker je človekov največji greh topost, za odpuščanje potrebuje Marijino priprošnjo pri Bogu. Prvo molitev Anzelm začneja: »Sveta in med svetimi za Bogom posebno

sveta Marija«¹ ter jo sklene: »Ozdravi dušo grešnika, svojega služabnika, z vrlino blagoslovljenega sadu svojega telesa.«² (13–14)

V drugi molitvi k Mariji si Anzelm predstavlja Jezusa v vlogi sodnika v sodnem zboru. Grešni človek se zaveda svojih grehov in sodnikove vloge v imenu pravičnosti. V stiski se obrača k Mariji s prošnjo za milost in spravo. Toda izvor Marijine milosti je Jezus. V molitvi VI Anzelm izraža upanje:

»Pa čeprav sta oba enako prizadeta: mar ne bosta oba prizanesljiva? Obtoženi torej beži pred pravičnim Bogom k dobri materi usmiljenega Boga.«³ (16)

V dolgi molitvi VII pa Anzelm razmišlja o Mariji kot materi vseh odrešenih v stvarstvu ter o prenovi stvarstva in pravi:

»Vsa narava je ustvarjena od Boga, in Bog je rojen iz Marije. Bog je ustvaril vse stvari, in Marija je rodila Boga. Bog, ki je napravil vse stvari, on je bil ustvarjen iz Marije, in tako je vse stvari, ki jih je bil naredil, naredil na novo. On, ki je mogel vse stvari narediti iz nič, jih ni hotel spet na novo napraviti na silo, ampak je prej postal Marijin sin. Bog je torej oče ustvarjenih reči in Marija je mati preustvarjenih reči. Bog je oče vseh reči, ki so nastale, in Marija je mati vseh reči, ki so na novo nastale. Bog je namreč dal rojstvo tistemu, po katerem so narejene vse stvari, in Marija je rodila tistega, po katerem so vsa bitja odrešena. Bog je dal rojstvo tistemu, brez katerega ni ničesar, in Marija je rodila tistega, brez katerega sploh nič ni dobro. O resnična »Gospod je s teboj«, kateri je Gospod dodelil, da bi se vsa narava morala samo tebi izročiti.«⁴ (22)

Anzelmu so pripisovali tudi vplivno delo *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*, ki ga imajo v novejšem obdobju večinoma za Psevdoanzelmovo delo, Bernardu pa so pripisovali delo *Liber de Passione Christi et doloribus et placentibus matris eius*, ki ga danes številni označujejo kot Psevdobernardovo delo (Radošević 2010, 633–668).

Velik poudarek na duhovnosti v samostanskih skupnostih in narava molitve, ki so jo najintenzivneje gojili v samostanih, sta duhovne voditelje vodila prek doktrinarne tradicije v svetopisemske zgodbe. Tako so v evangelijih »odkrili« osrednji pomen čustev v povezavi z Jezusovim pasijonom, v zvezi s tem pa tudi vlogo Marije pri pa-

¹ Izvirno besedilo: »Sancta et inter sanctos post deum singulariter sancta Maria.«

² Izvirno besedilo: »Sana animam peccatoris servi tui per virtutem benedicti fructus ventris tui.«

³ Izvirno besedilo: »Sed etsi pariter ambo offensus estis. nonne et ambo clementes estis? Fugiat ergo reus iusti dei ad piam matrem miserordis dei.«

⁴ Izvirno besedilo: »Omnis natura a deo est creata, et deus ex Maria est natus. Deus omnia creavit, et Maria deum generavit. Deus qui omnia fecit: ipse se ex Maria fecit, et sic omnia quae fecerat refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere: noluit ea violata, nisi prius fieret Mariae filius, reficere. Deus igitur est pater rerum creaturarum, et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum per quem cuncta sunt salvata. Deus genuit illum sine quo penitus nihil est, et Maria peperit illum sine quo nihil omnino bene est. O vere »dominus tecum«, cui dedit dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum.«

sijonu. Kevin Madigan v svoji študiji ponuja razmišljanje o temeljni predpostavki, ki so jo skoraj univerzalno sprejeli zgodovinarji srednjeveške misli, po kateri sta bili antična in srednjeveška kristološka misel doktrinarno povezani druga z drugo:

»Večina zgodovinarjev srednjeveške misli je ugotovila globoko kontinuiteto med sholastično teološko in eksegetsko mislijo ter patrističnimi avtoritetami, s katerimi se je takšna misel značilno začela. Tu dokazujem, da visokosrednjeveški misleci o minljivih vidikih Kristusove človeške narave – strah, žalovanje, očitna nevednost idr. – pogosteje pretrgajo takšne domnevne konceptualne povezave in izbrišejo mnogo dogmatske kontinuitete ali celo vso s prav tistimi liki, katerih misel naj bi želeli ohraniti ali, v številnih primerih, rehabilitirati. Ta trditev ima posledice za mnogo večjo temo kontinuitete in diskontinuitete v zgodovini krščanske misli.« (2007, 7)

Ob presojanju recepcije cerkvenih očetov oziroma patrističnih pogledov v latinski teologiji ugotavlja, da so po mnenju različnih raziskovalcev visokosrednjeveški avtorji morali »razložiti« ali »interpretirati« dvomljiva ali problematična patristična mnenja. Toda nobeden od njih ne dokazuje, kakor v svoji knjigi dokazuje Madigan, da je takšna »razlaga« ali »interpretacija« lahko vključevala, kar sicer pogosto tudi je, precej radikalno izkrivljanje patrističnega mnenja. Misli, da »ne gre za organsko spremembo, razlago, interpretacijo ali popravo, ampak za novost, izbrisanje in eisegezo (*eisegesis*)« (7). Njegova knjiga torej govori o antični temi v zgodovini krščanske misli, to je o problemu doktrinarne spremembe in kontinuitete. Kot ugotavlja, zgodovina interpretacije Jezusovega pasijona »ni zgodovina kontinuitete ali celo organskega razvoja, temveč pogosto radikalne diskontinuitete, preizkusa, novosti in celo heterodoksije«. (7)

Nekateri teologi, ki so bili izjemno nadarjeni tako za racionalno razlago temeljnega bibličnega in krščanskega teološkega izročila kot tudi za umetniško, čustveno podprto ustvarjanje molitev in meditacij, kot je na primer Anzelm, najbolj prepričljivo kažejo, da med racionalno teologijo in teološko imaginacijo ni nasprotja, ampak pomembna soodvisnost. Na to dejstvo opozarja Richard Viladesau v svoji knjigi *The Beauty of the Cross* (2006), v kateri zasleduje soodvisnost med krščansko teologijo in umetnostjo od obdobja katakomb do renesanse. V predgovoru razlaga svoj pristop:

»Splošna metoda je metoda soodvisnosti med dvema vrstama interpretacije krščanskega izročila in človeške izkušnje: med teologijo kot izrecno sistematično mislijo in kot čustveno komunikativno podobo.« (vii)

3. Razvoj literarne zvrsti *planctus Mariae* v srednjem veku

Latinska beseda *planctus* (»jokanje«) v kontekstu pasijona označuje jok vseh treh žena, ki so stale ob križanem Jezusu, a najbolj utemeljeno ga povezujejo z Jezusovo

materjo Marijo: »Domnevno se velika večina besed *planctus* in obenem najzgodnejše teh besed v prvi vrsti navezujejo na doživljanje Device Marije, ko stoji ob križu, ter pričajo o agoniji in smrti njenega Sina.« (Young 1933, 493) Ohranjeni rokopisi literarne zvrsti *planctus Mariae* večino raziskovalcev postavljajo pred dilemo, ali je literarna zvrst *vita Christi* že od vsega začetka vključevala prezentacije Marijinega žalovanja in joka. Sandro Sticca v svoji študiji *The Literary Genesis of the Latin Passion Play and the Planctus Mariae: A New Christocentric and Marian Theology* (1972) ugotavlja: »Domala vsi zgodnejši zgodovinarji, ki so se ukvarjali s srednjeveško religiozno dramo, so *planctus Mariae* imeli za zelo vplivno zvrst v nastajanju drame o pasijonu.« (49) Sticca pa obenem zavrača domnevo, da je dramatizacija *planctus Mariae* osnova dramatizacije pasijona, ter v ospredje postavlja dramatizacijo evangelijske pripovedi o pasijonu:

»Literarno genezo latinske pasijonske igre je treba iskati v premiku poudarka, ki se je zgodil v umetnosti in literaturi. Izvedba prvega latinskega pasijona je bila možna zaradi splošnih umetnostnih in kulturnih sprememb, ki so, z začetkom v zgodnji krščanski umetnosti, liturgiji in literaturi, dosegle svoj vrh v enajstem in dvanajstem stoletju. Nove manifestacije so prinesle naraščajoče zanimanje za osredotočenje na kristocentrično pobožnost, ki je našla svoj največji izraz v povečanem zanimanju za vsebino pasijona. V umetnosti se premik kaže v bolj humanistični obravnavi Kristusa, v literaturi pa v upoštevanju prizorov pasijona kot dramatičnih človeških doživljanjev. V obojem se je zgodila sprememba od kontemplativne do bolj žive vizualne izkušnje.« (42–43)

Doslej najstarejši rokopis dramatizacije pasijona, ki na koncu vključuje lirične prezentacije Marijinega joka, je iz dvanajstega stoletja in izvira iz benediktinskega samostana Monte Cassino (1961, 41–48). Sticca ugotavlja, da se je premik iz večinoma doktrinarnega v emocionalni način prezentacije pasijona v južni Italiji zgodil pod vplivom bizantinske umetnosti in liturgije. Svetopisemske zgodbe so v bizantinski umetnosti predstavljene kot »razgrinjanje dogodkov v nizu slikovitih reprezentacij, ki sestavljajo progresivno pripoved, poskus, da bi predstavili svetopisemsko zgodbo kot odrsko dramo, po zasnovi v teatralni obliki«. (1972, 48)

Najbolj prepričljiva se zdi domneva, da je razvoj dramatizacije pasijona potekal vzporedno z lirizacijo sočutja, ki ga je Marija doživljala ob križu:

»Kot smo videli, je od 11. stoletja naprej predstavitev mrtvega Kristusa na križu s poudarjenim bolečim realizmom, »vir dolorum et sciens humanitatem«,⁵ ustvarila še eno spodbudo za umetniške in meditativne portrete Device Marije, žalujoče ob križu. Nekaj najbolj liričnih meditacij o Marijini žalosti in njenem sočutju je bilo v dvanajstem stoletju vključenih in prevzetih v *planctus*, kot je sloviti *planctus ante nescia* iz dvanajstega sto-

⁵ Prevod: »Mož bolečin in tisti, ki pozna človekoljubnost.«

letja.⁶ To se je lahko zgodilo zaradi dejstva, da so imeli v tistem času termini, kot so sočutje, jok, žalovanje in prebadanje (*compassio, planctus, lamentatio, and transfixio*) isti pomen. Pozneje so te *planctuse* vključili, z malo sprememb ali brez njih, v drame kot neodvisne lirične kompozicije. Zdi se torej, da skupno pojavljanje *planctusa* kot teme v religiozni poeziji in meditacijah takratnega časa jasno kaže, da je to samo ena izmed manifestacij razširjenega kulta Device v dvanajstem stoletju.« (61)

Osnovni vir za razvijanje duhovnosti v samostanih je bilo Sveto pismo z vrhom v evangelijih. Vsi redovi v srednjem veku so prispevali k razvoju tradicije pisanja pripovedi in meditacij o Jezusovem življenju. Tako je nastala razpoznavna zvrst *vita Christi*, ki je največji razmah doživela v 14. stoletju. V letih od 1336 do 1364 je v Toskani nastalo delo v latinščini z naslovom *Meditationes vitae Christi*. To delo so dolga stoletja pripisovali velikemu frančiškanskemu teologu svetemu Bonaventuri (1221–1274) in so ga od renesanse do 19. stoletja vključevali v njegova zbrana dela. Toda današnje strokovno dognanje, da med Bonaventuro in tem besedilom obstajajo velike slogovne razlike, je vodilo do sklepa, da je delo napisal frančiškanski brat Johannes de Caulibus iz San Gimignano. (Stallings-Taney 2000) Nekdanje poimenovanje je tako prešlo v ime »Psevdobonaventura«.

Avtor meditacij je delo napisal za neko redovnico iz frančiškanskega reda kot pripomoček za njeno duhovno rast. V realistični pripovedi evangelske zgodbe pisec z duhovno pretanjenostjo in globokim duhovnim navdihom bralko korak za korakom izvirno vodi skozi Jezusovo in Marijino življenje z nazornimi opisi pasijonskega nasilja. Namen je bil bralca nagovoriti k ljubezni do Jezusa in Marije. Delo predstavlja prvo celostno biografijo o Jezusu in obsega obsežne interpolacije neevangeljskih pripovedi. (1997, ix) Omenjeno delo se je pokazalo za najvplivnejše pobožno besedilo, napisano v poznem srednjem veku. Kmalu je bilo prevedeno v večino (večjih) evropskih jezikov: angleščino, francoščino, nemščino, irščino, španščino, katalonščino, švedščino. Ohranilo se je več kot dvesto rokopisov. (McNamer 2009, 905)

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

»da niti dolgo latinsko besedilo, ki ga je postavil Stallings-Taney, niti katera koli izmed latinskih ali italijanskih pripovedi, ki so jih strokovnjaki raziskali prej, ne predstavlja izvirne oblike dela. Vsa ta besedila so spojena iz didaktičnih interpolacij, razširitev, presenetljivo reakcionarnih popravkov, ki jih je opravil neki frančiškanski brat (morda Johannes de Caulibus) na podlagi zgodnejše, živahnejše in bolj radikalne »inkarnacijske« recenzije, ki jo je izvirno napisal drug avtor – skoraj gotovo, vsaj tako bi rekla, redovnica; verjetno, toda ne nujno, Uboga Klara.« (907)

⁶ Barré 1952; navaja Sticca 1972, 61.

Te ugotovitve McNamerove kažejo predvsem, kako fleksibilni in svobodni so bili pisci pripovedne zvrsti o Jezusovem življenju skozi stoletja.

Michael Thomas ugotavlja:

»Avtor meditacij je nekdo, ki kaže potek življenjskih slik in se v nekem smislu postavlja poleg njih. Poleg te vloge je hkrati razlagalec in komentator, ki želi svoji učenki pomagati do naravnosti, primerne njeni osebnosti v razmerju do velikih vzornikov.« (1975, 432)

Avtor želi v učenki vzbuditi občutje ponižnosti, notranje pripravljenosti na sprejemanje idealov, ki omogočajo posnemanje Kristusa in Marije iz najbolj notranjega podoživljanja. Namesto abstraktnih priporočil ali zapovedi pisec v učenki prebujata naravno, samostojno psihično in duhovno naravnost na osebno doživljanje vzorov z imaginativno močjo podoživljanja prizorov, ki omogočajo doživeto izkušnjo ob nezavednem primerjanju stanja duha pri vzornikih in stanja duha v lastnem načinu življenja. Avtor »kar ne neha predstavljati življenja Jezusa in njegove matere, pa tudi načina življenja apostolov kot zgleda uboštva, resničnega, popolnega uboštva«. (434)

Doživetje popolnega uboštva in podoživljanje realističnih življenjskih prizorov, kot so življenje svete družine v Nazaretu, Jezusov prihod v Jeruzalem, njegovo trpljenje v vrtu Getsemani in pri poti na Golgoto, Marijino trpljenje ob spremljanju sina pod križem omogočajo občutenje sočutne ljubezni kot najčistejše izkušnje duhovne harmonije.

Peter Loewen v svojem članku »Portrayals of the Vita Christi in the Medieval German Marienklage: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music« (2008) ugotavlja, da je dolga tradicija pisanja in branja številnih različic literarne zvrsti *vita Christi* v redovnih skupnostih in zunaj njih dosegala vrh svojega velikega vpliva v dramatik in glasbi skozi stoletja srednjega veka in novejša doba. Izmed prizorov celostne predstavitve evangeljske zgodbe o Jezusovem življenju je za dramske predstavitve in glasbene stvaritve še posebej sugestivna Jezusova pasija, zlasti ker se s tem dogodkom neločljivo povezuje tudi Marijina vloga sočutne matere, ki objokuje svojega sina. Od tod razvoj vzporedne zvrsti *compassio Mariae* in *planctus Mariae*, ki se je tako razširila, da se je samo v Nemčiji ohranilo približno 75 del z zelo podobno obliko, kar kaže, da so vsi avtorji zajemali iz istega vira. Jezusova pasija in Marijino žalovanje so verniki najhvaležnejše podoživljali v liturgičnem obhajanju velikega petka. Loewen ugotavlja:

»V tovrstnih delih Devica Marija meditira o človeški agoniji svojega sina. Vzklika ob strašljivih prizorih njegovega mučenja, izraža svojo željo, da bi trpela in umrla z Jezusom, in pogosto milo prosi svoje občinstvo, naj joče v sočutju do njegove bridkosti in se kesa.« (2007, 318)

Na splošno velja, da so si avtorji prizadevali za realistične prikaze Jezusovega pasijona, pri čemer so posebno pozornost posvečali tudi Marijinemu žalovanju. Loewen sicer obravnava predvsem vpliv dela *Meditationes vitae Christi* Johanne-

sa de Caulibusa, toda njegove ugotovitve veljajo tudi za poznejša vplivna dela te literarne zvrsti:

»Sestavljavci *Marienklagen* uporabljajo udomačene metode frančiškanske ljudske eksegeze, ko kombinirajo te lirične pesmi z drugimi, ki občinstvo z močno voljo usmerjajo k subjektom človeške agonije, sočutja in pokore. Sam bi rekel, da so avtorji – sestavljavci *Marienklagen* – svoje drame ustvarjali na temelju starejših ustaljenih besedilnih tradicij *planctusa Mariae* pod vplivom frančiškanske eksegeze o pasijonu, zlasti njenega najslavnejšega primera v *Meditationes vitae Christi*.« (318)

Literarna zvrst *planctus Mariae* je postala vse bolj popularna v obdobju od 13. do 16. stoletja. Številne monografske študije o njenem razvoju v Angliji (Taylor 1907, 605–637; Bennett 1982; Ross 1997), Italiji (Wechssler 1893; Sticca 1972), Franciji (Linder 1898) in Nemčiji (Schönbach 1874; Brooks 1901; Mehler 1997) osvetljujejo okoliščine razvoja, razmerje med pasijonom kot temeljno zgodbo ter lirskim prikazom literarne zvrsti *planctus Mariae* kot sestavnim delom razširjene zgodbe o Marijini vlogi ob Jezusovem križu ter navajajo tudi številne ohranjene rokopise.

Za razumevanje mesta razširjene spodbude pobožnosti do žalujoče Matere božje v *Poljanskem rokopisu* so najpomembnejše študije o razvoju *Marienklagen* v nemškem govornem območju. Zgodovinski razvoj zvrsti *planctus Mariae* kaže, da se prvič pojavi – sicer v manjšem obsegu – v različici iz 12. stoletja v samostanu Monte Cassino, pozneje pa se besedilo širi, vključuje tudi glasbene prvine in postane samostojna dramska uprizoritev. Brooks navaja pglavitne teme predstavitv Marijinega žalovanja:

»Janez Mariji naznani prijetje Kristusa; Janez in Marija se skupaj z drugima Marijama odpravita h Kristusu; Marija žaluje in se obrača na ljudstvo, da se ji pridruži v žalovanju; Marija vidi Kristusa na križu in prosi, da bi ji bilo dovoljeno umreti z njim; Marija se obrača na križ in Kristusa roti, naj se pripogne, da ga bo lahko objela; Judje žalujoče porivajo proč; Marija žaluje, ker ne more znova videti Kristusovega obraza, in prosi žene, naj jokajo z njo.« (1901, 416)

Brooks ugotavlja, da so podobnosti med nemškimi različicami *planctusa Mariae* tako velike, da »morajo seči nazaj do enega nemškega prevoda iz latinščine« (420). Georg Satzinger in Hans-Joachim Ziegeler pa ugotavljata, da danes poznamo približno 60 večinoma nemških besedil, ki jih imenujejo *Marienklagen* (1993, 242) in so ohranjena v več kakor 160 rokopisih in tiskih (Bergmann 1986, 395–469; 470–478). Ta besedila so nastala v obdobju od 13. do 16. stoletja. Ulrich Mehler v svoji študiji obravnava trinajst *Marienklagen*, ki so nastale od konca 14. do začetka 16. stoletja kot samostojne dramske uprizoritve s spremljajočo glasbo.

Raziskovanje izvora in razvoja literarne zvrsti *planctus Mariae* (*compassio, pietas*) odpira kompleksno razmerje med antropološkimi in teološkimi vidiki odnosa

med Jezusom in njegovo materjo na Jezusovi življenjski poti vse do Golgote. V času Jezusovega zemeljskega poslanstva v Mariji deluje materinski čut v odnosu do otroka, po Jezusovem vstajenju in poveličanju pa je tudi Marija vzeta v nebo, povišana v »kraljico nebes«. S tem se spremeni subjekt Marijinega sočutja, ki ni več njen sin Jezus, temveč vsi trpečí na zemlji. Božja Mati Marija postane priprošnjica za vsakega človeka v stiski, še posebej za grešnega človeka, ki se spokori in jo prosi za milost odpuščanja. Večina cerkvenih očetov in teologov srednjega veka izhaja iz dogme o Marijinem vnebovzetju ter njeni vlogi tolažnice in priprošnjice pri Bogu.

4. Sklepna presoja o podobah Marijinega sočutja in žalovanja v *Poljanskem rokopisu*

Podobe Marijinega sočutja in žalovanja ob umiranju in smrti njenega sina Jezusa so bogato zastopane tudi v več kot sedemsto strani dolgem, še neobjavljenem *Poljanskem rokopisu: Jezusovo življenje v sto postavah*, ki je nastal v Poljanski dolini na prehodu iz 18. v 19. stoletje.⁷ Primerjava vloge Marije v *Poljanskem rokopisu* s stanjem razvoja literarne zvrsti *planctus Mariae* v Evropi kaže, da se je prevajalec ali sestavljavec *Poljanskega rokopisa* lahko opiral na več predlog, ki so v srednji Evropi obstajale v 18. stoletju, a so se samo nekatere ohranile. Pomembno je dejstvo, da sta Marijino žalovanje in njen jok v *Poljanskem rokopisu* navzoča na več mestih, delno v obsežnih odlomkih. Pomembno je tudi, da so ti odlomki vključeni v zgodbo o Jezusovem pasijonu kot integralni deli celotne zgodbe o Jezusovi obsodbi, križevem potu in križanju na Golgoti, ki zajema skoraj polovico celotnega rokopisa. *Poljanski rokopis* je domnevno vseboval 100 »postav« o Jezusovem življenju na temelju evangelijske pripovedi in je verjetno nastal pod vplivom baročnih izdaj Jezusovega življenja kapucinskega patra Martina Cochemskega (Martin von Cochem, 1634–1712). O tem sta pisala že Matija Ogrin (2011) in Irena Avsenik Nabergoj (2016). Ker je *Poljanski rokopis* v Sloveniji unikat in še ta ni ohranjen v celoti, ni mogoče z gotovostjo ugotoviti neposrednega vira tega besedila. Zato je toliko pomembnejša ugotovitev, da rokopis brez dvoma sodi v skupno evropsko tradicijo literarnih zvrsti *vitae Christi* in *planctus Mariae*, ki ob vsej temeljni podobnosti izpričujeta tudi pomembne razlike.

Kot kaže pregled strokovne literature o razvoju literarne zvrsti *vita Christi*, so kljub trdni tradiciji v temeljnih vsebinah vsi avtorji gradivo starejših del v veliki meri prevzemali in prirejali selektivno. Podobnosti in verjetno večja ali manjša vezanost pisca *Poljanskega rokopisa* na obsežno delo Martina Cochemskega kljub temu narekuje nekaj več pozornosti na značilnosti njegovega dela, ki je bilo prvič objavljeno leta 1677, pozneje pa je doživelo veliko ponatisov in prevodov. Od ponatisov imajo izdajo iz leta 1686 v Kapucinski knjižnici Krško, iz leta 1702 pa v Na-

⁷ Rokopis je zvesto prepisan po starejši predlogi, ki se nam je vsaj delno ohranila v rokopisu NRSS Ms 28 (Ogrin 2010). Verjetno izvira iz župnišča v Poljanah nad Škofjo Loko, ki je bilo med vojno skupaj s cerkvijo uničeno.

rodni in univerzitetni knjižnici. V nasprotju s primerom *Poljanskega rokopisa*, ki je »edini doslej znani primer te specifične zvrsti asketične literature v slovenskem jeziku« (Ogrin 2011, 394), je iz izjemno bogate zapuščine različice Cochemskega mogoče razbrati, kako pomembna in vplivna so bila starejša dela te zvrsti in kako veliko različic so imeli avtorji na voljo, če so delovali v kulturnih in duhovnih središčih. Je pa zato toliko težje ugotoviti, na katere starejše avtorje so se novejši naslanjali v največji meri.

Jezusov pasijon je v *Poljanskem rokopisu* dominanten del celotne evangelijske različice pripovedi o Jezusovem življenju. Ta se začne v 57. »postavi«, ki vsebuje meditacijo o Jezusovi molitvi na Oljski gori, ko je krvavi pot potil. Marija je vključena vsaj z omembo njene »velike shalosti«, domala v vseh postavah, v 60. postavi pa je njena sočutna vloga prvič vključena tudi v naslov: *Kader je te reshaleni Mater Jesusa ta shalostna poshta pershla, de nie Syn je ujet, inu koku je ona u Mestu shla, inu nega iskala*. Besedilo kot samoumevno poudarja Marijino »bridkust«, ki jo je morala občutiti spričo trpljenja svojega sina. V 67. postavi je govor o Jezusu pred Herodom, kjer je bila Marija, sodeč po evangelijski pripovedi, navzoča, a ji je v rokopisu kljub temu namenjena sočutna refleksija:

»Poglei na Maria ta shalostna Meter toiga Odreshenika inu se od nie uzhi ufsmileine imeti is Jesusam, o kai sa ena serzhna shalost inu bridkust je to maternu serze te milostve Divize Mariae obzhutilu, kader je ona vidla soiga narlubesniushiga synu toku suchpotvati inu naspodobnu sem inu kie ulezhti. nie ozhi nilso nehale prelivat grenke souse, de dosti Ludy, katir so nio videl, is naturalskiga nagnena so en ufsmileine sno imeli.«

V 68. postavi se meditacija nanaša na prizor vzklikanja množice, naj Pilat Jezusa dá križati, razbojnika Baraba pa izpusti. Besedilo vključuje sklepanje, da »nobenimo to sasramvaine Hristusa ni shlu globokeishi u serze, koker Mary te preshalostni Mater. atori je ona obzhutila taistkrat ena taka naisgruntana Bolezhina inu Bridkust unie serz, de usfe zhloveshke serza taiste nabli mogel prestat.« Še bolj pretresljivo Marijino bolečino predstavi 70. »postava«, ki ima naslov: *Ka sa en veliku usfmilene je Maria is soim Synam med gaishlanam imela*. Skoraj v celoti pa je imaginaciji neizmerne Marijinega žalovanja in objokovanja posvečena 76. postava z naslovom: *Christus is Krisham pride naprut soi Mater*.

Vrh je dosežen s prizorom Jezusovega križanja na Golgoti, 84. postava z naslovom *Kai je Maria u tim krishainu Christusa turpela* pa je spet v celoti posvečena meditaciji o Marijinem trpljenju. Celotna meditacija je sestavljena v tem slogu:

»O Bolezhina te naisrezhene serzhne shalost, O Bridkust tiga prestrashenga maternga serza, aku je taistu poprei se skorei respozlu, kader je ona u pervivainu nie Otroka ta prvi shlak tiga kladva shlishala, koku je nek shele sdei en tok voister Mezh to tolkukrat prebodenu serze na novu presunu.«

Vsaka naslednja postava razširi obseg premišljevanja Marijine bolečine, 89. in 94. postava pa sta spet v celoti posvečeni imaginaciji Marijinega trpljenja: *Kai je*

Maria obzhařsu te Temme terpela; Koku je Maria sojga mertviga Synu obshalvala. Končno tudi v zvezi z Jezusovo smrtjo in pokopom prevladuje meditativna imaginacija bolečine Jezusove matere Marije, Marije Magdalene in Marije Klopajeve.

V predstavitvi *Poljanskega rokopisa* Ogrin (2011, 394–396) izpostavlja pomembno dejstvo izjemno dolge besedilne tradicije zvrsti *vita Christi* od antike do baroka, v katerem je bil *Poljanski rokopis* napisan. Ugotovitev, da besedilo sodi v zvrst asketične literature iz tradicije besedil *vita Christi*, predstavlja temeljni metodološki problem v poskusih ugotavljanja, na katere vire so se opirali avtorji poznejših rokopisov. Ogrin za *Poljanski rokopis* utemeljeno sklepa:

»Avtor *Poljanskega rkp.* je – če je res prevajal in prirejal po knjigi Martina Cochemskega – zelo svobodno predeloval, povzemal in mestoma celo dodajal vsebino, ki je pri nemškem kapucinu ni zaslediti. Zdi se, da je bil pisec v določeni meri avtonomen in da je samoniklo priredil to obsežno premišljevalno besedilo.« (394)⁸

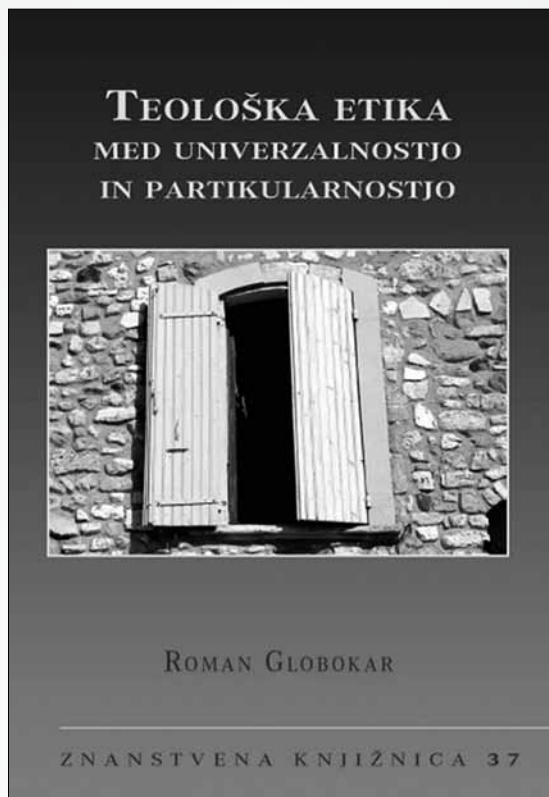
Sklenemo lahko, da velika razširjenost literarne zvrsti *planctus Mariae* in velik obseg variacij podoživljanja Marijinega sočutja in bolečine nedvoumno pričujeta o veliki aktualnosti, razširjenosti in vplivu te zvrsti v celotnem obdobju od 12. stoletja do obdobja baroka. To med drugim govori o dolгих stoletjih organske rasti marijanske duhovne pobožnosti, ki je slavila blagoslovljeno Mater kot sočuten lik materinske *gravitas* in tihega dostojanstva ter kot božje posrednice med ljudmi in Bogom.

Reference

- Anzelm iz Canterburyja.** 1984. *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Zv. 3. Ur. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart, Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:585–596.
- Barré, Henri.** 1952. Le »Planctus Mariae« attribué à Saint Bernard. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 28:245–246.
- Bennett, Jack A. W.** 1982. *Poetry of the Passion: Studies in Twelve Centuries of English Verse*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergmann, Rolf.** 1986. *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters*. München: Beck.
- Brooks, Neil C.** 1901. The Lamentations of Mary in the Frankfurt Group of Passion Plays. *The Journal of Germanic Philology* 3:415–430.
- Fulton, Rachel.** 2002. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*. New York: Columbia University Press.
- Gambero, Luigi.** 2005. *Mary in the Middle Ages: The Blessed Virgin Mary in the Thought of Medieval Latin Theologians*. Prev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1999. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. Prev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press.
- Himmelfarb, Martha.** 2015. The Mother of the Seven Sons in Lamentations Rabbah and the Virgin Mary. *Jewish Studies Quarterly* 22, št. 4:325–351.

⁸ V slovenščini je razvoj duhovne drame v Cerkvi in zunaj Cerkve dobro predstavil Niko Kuret (1981). Na tem mestu velja posebej spomniti na dve deli o razvoju pasijona v Sloveniji: Andrej Šuster Drabosnjak in Herta Lausegger (1990) ter Matija Ogrin (2009).

- Kuret, Niko.** 1981. *Literarni leksikon: Študije*. Zv. 13. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Linder, Alfred.** 1898. *Plainte de la Vierge en vieux vénitien: Texte critique précédé d'une introduction linguistique*. Uppsala: Imprimerie E. Berling.
- Loewen, Peter.** 2008. Portrayals of the *Vita Christi* in the Medieval German *Marienklage*: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music. *Comparative Drama* 42, št. 3:315–345.
- McNamer, Sarah.** 2009. The Origins of the Meditations vitae Christi. *Speculum* 84, št. 4:905–955.
- Mechler, Ulrich.** 1997. *Marienklagen im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland: Textversikel und Melodietypen*. Amsterdamer Publikationen zu Sprache und Literatur 128. Amsterdam: Rodopi.
- Ogrin, Matija.** 2011a. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja. *Slavistična revija* 59, št. 4:385–399.
- Ogrin, Matija, ur.** 2011b. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja (NRSS). Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss/VIEW/> (pridobljeno 5. 5. 2017).
- — —. 2010. Poljanski rokopis: Jezusovo življenje v sto postavah. Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_023/VIEW/ (pridobljeno 5. 5. 2017).
- — —. 2009. *Oče Romuald*, Škofjeloški pasijon: znanstvenokritična izdaja. Ljubljana, Celje: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Celjska Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Pichler, Adolf.** 1850. *Über das Drama des Mittelalters in Tirol*. Innsbruck: Wagner.
- Radošević, Andrea.** 2010. Pseudo-Anselmov *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* u hrvatskoglagoljskom Žgombićevu zborniku iz 16. stoljeća. *Slovo* 60:633–668.
- Ross, Ellen M.** 1997. *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.
- Satzinger, Georg, in Hans-Joachim Ziegeler.** 1993. Marienklagen und Pietà. V: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, 241–267. Ur. Walter Haug in Burghart Wachinger. Tübingen: Max Niemeyer.
- Schönbach, Anton.** 1874. *Über die Marienklagen: Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Dichtung in Deutschland*. Graz: Universität in Graz.
- Stallings-Taney, M., ur.** 1997. *Johannis de Cavlibus Meditationes vite Christi olim S. Bonaventurae Attributae*. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout: Brepols.
- Sticca, Sandro.** 1972. *The Literary Genesis of the Latin Passion Play and the Planctus Mariae: A New Christocentric and Marian Theology*. New York: State University of New York Press.
- — —. 1961. The *Planctus Mariae* and the Passion Plays. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 15, št. 1:4–48.
- Šuster Drabosnjak, Andrej, in Herta Lausegger, ur.** 1990. *Zbrana Bukovniška besedila*. Zv. 1, *Marijin pasijon 1811: Faksimile po izvodu dv. sv. dr. Pavleta Zablatnika v Celovcu z dodano prečrkovano priredbo istega besedila*. Celovec: Mohorjeva družba v Celovcu.
- Taylor, George C.** 1907. The English »Planctus Mariae«. *Modern Philology* 4, št. 4:605–637.
- Thomas, Michael.** 1975. Der pädagogische Gedanke der »Meditationes Vitae Christi« und ihre Anwendung der inneren Imagination. *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 15, št. 2:426–456.
- Viladesau, Richard.** 2008. *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Wechssler, Eduard.** 1893. *Die romanischen Marienklagen: Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter*. Halle: Max Niemeyer.
- Young, Karl.** 1933. *The Drama of the Medieval Church*. Zv. 1. Oxford: Oxford University Press.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 671—686
 UDK: 271.222(470+571):94(47)“1917“
 Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

Simon Malmenvall

V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije

Povzetek: Članek poskuša analizirati nekatere strukturne idejne predpogoje, segajoče v predhodna obdobja ruske zgodovine, ki so pripomogli k uspehu boljševiške oktobrske revolucije leta 1917. Članek se najprej ukvarja s pogledi Georgija Florovskega (1893–1979), ruskega teologa, filozofa in zgodovinarja, ki zagovarja stališče, da je bila ruska misel od 16. stoletja naprej »ujetnica« zahodnih vplivov. Med tujimi vplivi je bila po Florovskem za rusko intelektualno in družbeno življenje najnevarnejša nemška idealistična filozofija 19. stoletja – tlakovala je pot različnim utopičnim projektom, vključno z boljševiško revolucijo. Članek se nadalje ukvarja s pojmovanji ruskega filozofa Nikolaja Berdjajeva (1874–1948). V skladu z njegovim pogledom je zmaga boljševizma razumljena kot posledica pomanjkanja svobodne ruske sekularne intelektualno-filozofske tradicije, ki jo je s spodbujanjem kolektivnih družbenih vrednot zavirala močna avtorska država. To naj bi povzročilo, da je boljševiška ideologija prvotni marksizem interpretirala na konceptualno zaprt in državo povzdigujoč način. Avtor članka poglede Florovskega in Berdjajeva ocenjuje kot sprejemljive, vendar hkrati parcialne. Razlog za to je v dejstvu, da se njuni pogledi posvečajo splošni interpretaciji oblikovanja intelektualnega okolja, ki je ugodno vplivalo na zmago boljševizma na ruskih tleh, a brez upoštevanja zapletenosti ruske politike in družbe na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

Ključne besede: boljševizem, oktobrska revolucija, idejna zgodovina, historiozofija, Ruska pravoslavna cerkev, Georgij Florovski, Nikolaj Berdjajev

Abstract: **The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution**

This article aims to analyze some structural ideational preconditions, traced back to the preceding periods of the Russian history, enabling the success of the October Bolshevik Revolution in 1917. Firstly, the article deals with the views of Georges Florovsky (1893–1979), Russian theologian, philosopher and historian. He argues that from the 16th century onwards the Russian thought was »in captivity« imposed by the Western influences. Among the foreign influences the 19th-century idealist philosophy is seen by Florovsky as the one having gravest effects on Russian intellectual and societal life – it paved the way for various utopistic projects, including the Bolshevik revolution. Secondly, the article deals

with the notions of the Russian philosopher Nikolai Berdyaev (1874–1948). From his point of view, the victory of Bolshevism is seen as a consequence of the lack of a free Russian secular intellectual-philosophical tradition – the later presenting an unwanted phenomena in the eyes of the authoritarian state which supported collective social values. This supposedly enabled the Bolshevik ideology to interpret the original Marxism in conceptually closed terms, connected with the glorification of the state. The author of this article argues that the views of Florovsky and Berdyaev are acceptable, yet at the same time partial. This is due to the fact that their views are concerned with a general interpretation of the formation of the intellectual environment which favoured the victory of Bolshevism on the Russian soil, without taking into consideration the complexity of the Russian politics and society at the turn of 19-20th century.

Key words: Bolshevism, October Revolution, ideational history, historiosophy, Russian Orthodox Church, Georges Florovsky, Nikolai Berdyaev

1. Uvod

Pričujoči članek poskuša analizirati nekatere strukturne idejne predpogoje, segajoče v predhodna desetletja in stoletja ruske zgodovine, ki so pripomogli k uspehu boljševiške oktobrske revolucije leta 1917. Oktobrska revolucija kot simbol zmage ruske različice marksizma in dogodek z dolgoročnimi svetovnimi posledicami je obravnavana v luči zgodovine »dolgega trajanja« ter na ozadju svetovnonazorskih in religioznih prepričanj. V tem kontekstu bi bilo omenjene predpogoje za uspeh obravnavanega mlajšega zgodovinskega pojava povsem napačno razumeti kot teološke stopnje v zgodovinskem »razvoju«. Strukturni idejni predpogoji tako pomenijo zgolj skupek nekaterih razmeroma daljše obdobje prisotnih družbenih značilnosti in svetovnonazorskih postavk, ki so v ugodnem trenutku pokazali svoje večplastno učinkovanje in posledično olajšali uspeh boljševiškega prevzema oblasti.

Članek se najprej ukvarja s pogledi Georgija Vasiljeviča Florovskega (1893–1979), ruskega teologa, filozofa in zgodovinarja, ki jih razkriva v svojem poglavitnem delu *Poti ruske teologije* (1937, rus. Пути русского богословия). Skupaj z Vladimirjem Loskim, Sergejem Bulgakovom in Ioannisem Zizioulasem velja Florovski za vodilno ime pravoslavne teologije 20. stoletja. Kakor številni ruski intelektualci njegove generacije je večino aktivnega življenja, ki je sledilo oktobrski revoluciji in ruski državljanski vojni, preživel v emigraciji, najprej v Franciji in nato Združenih državah Amerike. Akademsko kariero je pričel na Inštitutu svetega Sergija v Parizu, kjer se je posvečal vzhodnim cerkvenim očetom in ruski idejni zgodovini. Po drugi svetovni vojni je delo nadaljeval v Pravoslavnem teološkem semenišču svetega Vladimirja v Crestwoodu pri New Yorku, na Harvardu in Univerzi v Princetonu. Bil je eden od ustanoviteljev prvega mednarodnega ekumenskega foruma, Svetovnega sveta Cerkva (ang. *World Council of Churches*), ki deluje od leta 1948.¹

¹ Izčrpna osebna in intelektualna biografija Georgija Florovskega: Blane 1993.

Članek se v smislu dopolnitve Florovskega nadalje ukvarja s pojmovanji ruskega filozofa Nikolaja Aleksandroviča Berdjajeva (1874–1948), ki jih je posredoval v monografiji *Izvori in pomen ruskega komunizma* (1937, rus. Истоки и смысл русского коммунизма). Berdjajeva skupaj z Vladimirjem Solovjovom (1853–1900) pogosto označujejo za največjega ruskega misleca in enega od utemeljiteljev filozofske smeri personalizma. Berdjajev je znan tudi po svojih refleksijah ruske in svetovne zgodovine – tu je vredno omeniti vsaj delo *Ruska ideja (temeljni problemi ruske misli 19. in začetka 20. stoletja)* (1946, rus. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века)). Berdjajev je večino aktivnega življenja preživel v emigraciji, najprej v Berlinu in nato v Parizu, kjer je bil med drugim urednik filozofsko-kulturne revije *Pot* (rus. Путь).²

Avtor pričujočega članka poglede Florovskega in Berdjajeva sprejema kot smiselne, vendar hkrati izrazito parcialne. Njuni pogledi se namreč posvečajo splošni interpretaciji »dolgega trajanja« idejne zgodovine oziroma oblikovanju intelektualnega okolja, ki je ugodno vplivalo na zmago boljševizma na ruskih tleh, a brez upoštevanja zapletenosti ruske politike, gospodarstva in družbe na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Pri kritičnem ovrednotenju Florovskega in Berdjajeva se avtor članka naslanja zlasti na ameriškega zgodovinarja judovsko-poljskega rodu Richarda Pipesa, dolgoletnega profesorja na Harvardu, ki mu številni pripisujejo status vodilnega sovjetologa in poznavalca oktobrske revolucije.³

2. Kontekst razumevanja (ruske) idejne zgodovine pri Florovskem

Bistvene prvine miselnega okvira zrelega Florovskega in njegovega razumevanja (ruske) idejne zgodovine zaobjemata koncepta, ki ju je uvedel on sam – »neopatristična sinteza« in »krščanski helenizem«. Omenjena koncepta označujeta nekakšno pravoslavno različico »večne filozofije« (*philosophia perennis*), to je celovito krščansko vizijo sveta in življenja, ki presega edinstvenost posameznih družbeno-kulturnih pojavov in izhaja iz refleksije cerkvenih očetov, delujočih v prvem tisočletju po Kristusu. V skladu s »krščanskim helenizmom« sta cerkveni nauk in zgodovinska izkušnja Boga neločljivo povezani; Bog naj bi vsakemu posamezniku »govoril« osebno, prek vključitve v Cerkev, Kristusovo mistično telo, in posameznikovega etičnega odločanja v odnosu do sveta. Po Florovskem je krščanska religija kot celota utemeljena na Svetem pismu in posledično nadaljuje judovski način mišljenja, istočasno pa je – glede na doktrinarne opredelitve poznoantičnih cerkvenih očetov – odločilno prepletena s helenističnimi miselnimi kategorijami. Prav »historičnost« božjega razodetja je tisto, kar osmišlja izročilo kot bistveni gradnik

² Zgoščeni osebni in intelektualni biografiji Nikolaja Berdjajeva: Vasilenko 2004, 122–152; Andreev 1990. Neprežena biografija Berdjajeva ostaja Lowrie 1960.

³ Zgoščen pregled življenja in dela Richarda Pipesa, zlasti v odnosu do njegove monumentalne študije *The Russian Revolution* (1990): Grdina 2011. Pipesova osebna in karierno-intelektualna pot je najbolj izčrpno predstavljena v njegovi avtobiografiji *Vixi: Memoirs of a Non-Belonger* (2003).

Cerkve. Skozi spremenljive zgodovinske okoliščine naj bi izročilo Cerkve vedno znova razkrivalo in pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice – ki počivajo na medsebojno dopolnjujočem se odnosu med Svetim pismom in cerkvenimi očetmi, apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve – vselej odražajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. Od tod patristična filozofija in teologija po Florovskem vselej predstavljata merilo, po katerem naj bi se duhovno presoјalo vse predhodne in kasnejše filozofske, teološke in tudi družbene tokove. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Malmenvall 2017, 112–113; Williams 1993, 289–291; 322–324)

»Ni dovolj poznati patristične tekste in znati od cerkvenih očetov jemati ustrezne odlomke ali dokaze. Treba je obvladati patristično teologijo od znotraj. Intuicija je skorajda pomembnejša od erudicije, zgolj intuicija lahko obuja in oživilja starodavne tekste, jih spreminja v pričevanja. Zgolj od znotraj je mogoče prepoznati in razmejiti, kaj je v nauku cerkvenih očetov katoliško »pričevanje« in kaj je bilo zgolj njihovo osebno teološko mnenje. /... / Obnovitev patrističnega sloga je prvi in temeljni postulat ruskega teološkega preporoda. Ne gre za nekakšno »restavracijo«, niti za preprosto ponavljanje. /... / Gre za zvestobo patrističnemu duhu.« (Florovskij 1983, 506)

»Neopatristična sinteza«, kakor si jo zamišlja Florovski, ne sme prevzeti vloge obnavljanja preteklosti. Poudarja namreč, da mora biti patristična teologija aktualna in verodostojna v vseh okoliščinah. Prepričan v neusahljivo »svežino« pravoslavnega izročila, je protestantsko in moderno sekularno misel, porojeno iz razsvetljenstva, dojemal kot ozkogledno in minljivo. Na tej podlagi je Florovskega mogoče označiti za »inovativnega tradicionalista«, za nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno povezal z dilemami svojega lastnega časa, ne da bi ga (vsaj na deklarativni ravni) izpostavil zgodovinsko-vrednostni relativizaciji. (Florovskij 1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; Malmenvall 2017, 113)

3. Florovski in »dolga pot« do oktobrske revolucije

Poziv Florovskega k »neopatristični sintezi« oziroma »krščanskemu helenizmu« v *Poteh ruske teologije* temelji na pregledu in vrednotenju ruske idejne zgodovine od uradnega sprejetja vzhodnega krščanstva ob koncu prvega tisočletja do začetka 20. stoletja. Zgledi in svarila iz ruskega zgodovinskega konteksta – torej iz nečesa delnega oziroma zamejenega – so mu služili kot sredstvo za uresničevanje »univerzalno« cerkvenega projekta. (Florovskij 1983, 506–507, 509; 511–513; Raeff 1993, 261; Malmenvall 2017, 113) Vsebinsko jedro *Poti ruske teologije* tvori stališče, da je ruska pravoslavna teologija in z njo tudi sekularna filozofska misel od 16. stoletja naprej postajala vse bolj »ujetnica« zahodnih vplivov; sprva katoliških po posredništvu pravoslavnih in uniatskih intelektualcev, izhajajočih z ob-

močja današnje Ukrajine in Belorusije, kasneje protestantskih in razsvetljenskih ter nazadnje tistih, ki so črpali iz nemškega idealizma. Po Florovskem je bil to razlog, da je celotna ruska misel ne le izgubljala svojo istovetnost, temveč predvsem krepila privlačnost vrste zgrešenih razvojnih etap oziroma »pseudomorfoz«, ki so prizadele rusko pravoslavlje ter ga oropale zvestobe patristično-bizantinski teologiji. Zavrnitev izročila cerkvenih očetov naj bi bila spodbujena že z verskim nacionalizmom Moskovskega carstva prve polovice 16. stoletja. Moskovski verski nacionalizem so po njegovem povzročili poskusi nasprotovanja grškemu »izdajstvu« zaradi začasne bizantinske potrditve cerkvene unije z Rimom, sklenjene leta 1439 na koncilu v Firencah, in padca Konstantinopla leta 1453. Tovrsten nezaupljiv odnos do grške pravoslavne dediščine naj bi se v naslednjih desetletjih in stoletjih še stopnjeval. (Florovskij 1983, 24–28; 49; 56; 77; 81–84; 97–98; 104–105; 107; 117–119; 149–150; 200–201; 252–253; 285–288; 294; 330; 404–409; 412–413; 432–433; 450–451; 454–456; 492–500; 502–505; Malmenvall 2017, 113)

»Povod za razdor je dal florentinski koncil. /... / Grško odpadništvo na tem koncilu je upravičilo in dalo povod za razglasitev ruske [cerkvene] neodvisnosti. /... / Padec Konstantinopla se je razkril kot apokaliptično znamenje. /... / Prav v perspektivi apokaliptičnega nemira so se začeli kazati prvi orisi znane »teorije o tretjem Rimu«. To je bila eshatološka kategorija.« (Florovskij 1983, 10–11)

Sledeč Florovskemu, se je moskovski verski nacionalizem odločilno utrdil s porazom meniškega gibanja »zavolških starcev« (rus. *заволжские старцы*) za časa Ivana IV. Groznega (1547–1584). V tem pogledu je vizija družbeno dejavnega krščanstva, ki ga podpira politična oblast moskovske države, nadvladala vizijo meniškega uboštva in kontemplacije, ki je rasla iz patristično-bizantinskega izročila. (Florovskij 1983, 9–12; 17–28; Malmenvall 2017, 113–114)

Interpretacija ruske idejne zgodovine, kakor jo je mogoče razbrati v delih Florovskega, izhaja iz načel tradicionalne pravoslavne ekleziologije, v skladu s katerimi je verodostojnost posameznih mislecev (filozofov, teologov ipd.) odvisna tudi od njihove umeščenosti v liturgično-zakramentalno in asketsko življenje Cerkve, z drugimi besedami, od »kakovosti« njihovega »krščanskega načina življenja«. (Florovsky 1972, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269; Williams 1993, 294; 308–309; Malmenvall 2017, 114) »Najbolj boleča je bila tista nenavadna prekinitev med teologijo in pobožnostjo, med teološko učenostjo in molitvenim mišljenjem Boga, med teološko šolo in cerkvenim življenjem. Šlo je za prekinitev in razkol med »inteligenco« in »ljudstvom« znotraj Cerkve same.« (Florovskij 1983, 502) Od tod postane jasno, zakaj Florovski v *Poteh ruske teologije* tako pogosto omenja »tragedijo« Ruske pravoslavne cerkve in »slepe ulice« ruske misli. Postopen prehod od moskovskega verskega nacionalizma k idealistični filozofiji in nazadnje boljševiški revoluciji je bil namreč po njegovem v veliki meri mogoč zaradi prelahkotnega jemanja liturgičnega življenja pri pravoslavni mislecih in cerkvenih voditeljih. To naj bi pripomoglo k ločevanju med liturgijo in teologijo, med versko prakso in izobrazbo, ki naj bi Cerkev v ruski družbi najkasneje do sredine 19. sto-

letja spremenilo v neodzivno, neustvarjalno in reakcionarno institucijo. Ločena od Cerkve je teologija in z njo povezana filozofija postala odraz poljubno razumljene-ga »napredka« s svojimi »slepimi ulicami«, bodisi v njihovih utilitarno ateističnih – kakor denimo pri Aleksandru Hercenu in Vladimirju Leninu – ali idealistično te-ističnih izvedbah – kakor denimo pri Alekseju Homjakovu in Vladimirju Solovjovu. (Florovskij 1983, 84, 92; 101; 201; 252–253; 311; 314; 316–318; 492–499; 502–505; Raeff 1993, 267–269; 271; Gavrilyuk 2014, 178–184; 220–222; 228–229; Malmenvall 2017, 114) »Prekinitve s [helenskim in bizantinskim] nasledstvom je za dolgo obdobje preklela rusko dušo in jo napravila brezplodno. Kajti ustvarjalnost ni mogoča izven živih izročil.« (Florovskij 1983, 512)

V tem pogledu je na boljševiško revolucijo kot vrhunec vseh predhodnih »slepih ulic« odločilno vplivala nezmožnost Ruske pravoslavne cerkve, da ponudi svoj odgovor na zapletene družbene izzive ter posledično okrepi komplementarnost med intelektualnim in verskim življenjem. Pomanjkanje odzivnosti in ustvarjalnosti Cerkve Florovski pojasnjuje glede na dva pglavitna strukturna dejavnika. Po eni strani je bila ruska Cerkev od časa Petra Velikega (1689–1721) močno notranje in zunanje oslabiljena zaradi podreditve absolutistični državi oziroma »samodržavju« (rus. самодержавие), najopazneje z ukinitvijo Moskovskega patriarhata in uvedbo Svetega sinoda. Dolgotrajna podrejenost državi ni bila zgolj rezultat zunanje prisile, temveč se je v večini primerov dopolnjevala s servilnostjo cerkvenih voditeljev, ki so bili pripravljeni braniti obstoječi družbeno-politični red in z njim lastne privilegije, četudi za ceno izgube cerkvene samostojnosti in vpliva na družbeno dogajanje. Po drugi strani pa so Cerkev močno prizadela dejanja njenih intelektualcev, ki so od začetka 19. stoletja pogosto sprejemali načela nemške idealistične filozofije. S tem so krščanstvo zlorabili za iskanje brezčasne utopije in zanemarili upoštevanje nezamenljive pomembnosti kategorije časa, zgodovinske zavesti, pravoslavnih dogem in kanonov, liturgičnega in asketskega izročila, ki se dviga nad vsemi poskusi ustvarjanja idealne družbe oziroma »zemeljskega raja«. (Florovskij 1983, 199–201; 235–236; 240–242; 250–253; 285–288; 291–292; 313–321; 408–413; 450–451; 454–456; 492–499; Gavrilyuk 2014, 57–59; 106–112; 150–151; 179–184; Raeff 1993, 250–251; 258; 263–264; 266–267; 271–274; 276)

4. Berdjajev in iskanje (naj)globljih korenin boljševiške revolucije

Kakor Florovski se tudi Berdjajev posveča globljim in v razmeroma oddaljeno preteklost segajočim strukturnim idejnim predpogojem za uspeh boljševiške oktobrske revolucije. Oba avtorja prav tako družijo skupno interpretativno izhodišče. Oba namreč zavzemata stališče, da je boljševizem različica marksizma, prilagojena posebnostim ruske zgodovinske izkušnje.

Berdjajev na začetku svoje monografije *Izvori in pomen ruskega komunizma* izpostavlja dejstvo, da je bila ruska kultura vse do začetka 19. stoletja izrazito šibka na intelektualno-filozofskem področju, prav tako ni poznala svobodne in dialoške naravnane sekularne misli, medtem ko je bila močnejša na religiozni in izrazni rav-

ni – v okviru arhitekture, umetnosti in literature. Navezanost na religiozni način mišljenja, pomanjkanje lastne intelektualno–filozofske tradicije ter od tod izhajajočo premajhno kritičnost pri sprejemanju tujih, zlasti (zahodno)evropskih vplivov, naj bi pogojeval že način vzhodnoslovanskega sprejemanja bizantinske kulture v srednjem veku na prelomu tisočletij, to je v obdobju Kijevske Rusije.⁴ Tako so (zahodno)evropski miselni tokovi, ki so v Rusijo začeli intenzivneje prodirati pod Petrom Velikim in se razbohotili v prvi polovici 19. stoletja, trčili na kulturno okolje dežele, ki zanje ni bila dovolj »zrela« in tako nanje ni zmogla ustrezno odgovoriti. (7–10) Zaradi pomanjkanja lastne intelektualno–filozofske tradicije, ki bi jo zaznamovala avtonomna in dialoško naravnana sekularna misel, so bili po Berdjajevu v ruskem prostoru zgodovinsko pomembni idejni tokovi v večini primerov razumljeni skrajno, izključevalno in maksimalistično. Imeli so namreč religiozni naboj v duhu načela »vse ali nič«, kakor da bi odločali o usodi sveta in večnosti. Pri tem so se ruski misleci različnih obdobj – zavedno ali nezavedno – zgledovali po pravoslavnem krščanstvu kot dolga stoletja edinemu splošno sprejetemu miselnemu okviru ruske družbe. Številni zgodovinsko pomembni idejni tokovi – od ideje o Moskvi kot tretjem Rimu do gibanja staroobredcev, od Petrovih reform do nihilistov in boljševikov – so tako kazali značilnosti dogem in religiozne predanosti. Na tej podlagi Berdjajev boljševizmu pripisuje vlogo sekularno–utopičnega nadomestka religije in pogosto ponavlja trditev, da gre za nasilni odrešenjski sistem v preobleki družbene pravičnosti. (8–11; 18–19; 24–25; 100–101; 117; 125–126; 137–138)

»Religiozna formacija ruske duše je ustvarila nekatere obstojne značilnosti: dogmatizem, asketizem, sposobnost prestajanja trpljenja in odrekanja v imenu lastne vere, kakršna koli je že bila, usmerjenost k transcendentnemu, ki se nanaša tako na večnost, na drugi svet, kakor tudi na prihodnost, na ta svet. Religiozni energiji ruske duše je lastna sposobnost pridruževanja in usmerjanja k ciljem, ki niso nujno religiozni, denimo, k družbenim ciljem. Zaradi religiozno–dogmatičnega ustroja svoje duše so Rusi vselej pravoverni ali heretiki, razkolniki, apokaliptiki ali nihilisti. Rusi so pravoverni in apokaliptiki tudi takrat /... /, ko v 19. stoletju postanejo revolucionarji, nihilisti, komunisti.« (1990, 9)

Med strukturnimi predpogoji za uspeh boljševiške revolucije Berdjajev izpostavlja tudi nadvse pomembno vlogo države in z njo povezanega »avtorsko–kolektivističnega refleksa« v ruski zgodovini. Vsaj od sredine 16. stoletja oziroma carja Ivana IV. Groznega je bila namreč za Rusijo značilna močna in nadzorujoča vloga države z absolutno oblastjo monarha, ki ni zagotavljala zgolj pravnega in zunanje-

⁴ O recepciji bizantinske kulture med vzhodnimi Slovani v obdobju Kijevske Rusije in njihovem intelektualnem »molku« sta poučni naslednji dve novejši študiji: Thomson 1999; Franklin 2002. Prepričanje Berdjajeva o zgodovinski »neustvarjalnosti« ruske intelektualne kulture posredno zavračajo ugotovitve italijanskega slavista in literarnega zgodovinarja Riccarda Picchia (1923–2011), ki dokazuje, da je bilo rusko srednjeveško selektivno sprejemanje in prilagajanje intelektualno manj zahtevnih (in od antične grške dediščine manj odvisnih) didaktično–konfesionalnih plati bizantinske kulture prav to – »ustvarjalna« recepcija v skladu s potrebami nedavno pokristjanjenega vzhodnoslovanskega območja, primerljiva s selektivno recepcijo bizantinske kulture pri drugih pravoslavnih Slovanih tistega časa. (1991)

političnega okvira, temveč se je imela za nosilko družbenih vrednot in (religiozne)ga) smisla; v različnih zgodovinskih obdobjih je predstavljala variacije miselnosti podržavljenega pravoslavja, prvič jasno izraženega v ideji o tretjem Rimu. To se je še očitneje pokazalo za časa Petra Velikega in njegovih naslednikov, ko je bila Ruska pravoslavna cerkev tudi zakonsko podrejena državnemu aparatu, s čimer je trajno izgubila svojo avtonomijo ter posledično intelektualno odzivnost in ustvarjalnost. Iz tega razloga po Berdjajevu boljševizem ni doživel resne alternative pri instituciji (Cerkvi), ki bi lahko vplivala tako na državo in izobražene plasti prebivalstva kot tudi na množice – namesto tega je večina cerkvenih voditeljev ostajala pasivno zvestih »samodržavju«, ki jim je kljub izgubi samostojnosti zagotavljalo družbeno privilegiran položaj. Na temelju tradicije močne države v ruski zgodovini je boljševizem njen pomen dodatno okrepil in posameznika še bolj ponižal na raven sredstva za doseganje kolektivnih interesov. (10–13; 99; 104)

Kolektivizem spodbujajoča avtokracija in z njo podreditev Cerkve državi je po Berdjajevu nadalje povzročila, da je bila od Petra Velikega ruska država v sebi idejno razcepljena: uradno je veljala za konfesionalno pravoslavno, a se je istočasno sklicevala na racionalistično-razsvetljenske reforme. Tej razcepljenosti se je pridružil prepad med plemstvom – ki je občudovalo (zahodno)evropsko kulturo ter med seboj pogosto govorilo v francoščini –, intelektualci – ki so izkazovali čut za socialno pravičnost in bili splošno kritični do države, a idejno neenotni in nepripravljeni na dialog tako med seboj kot z državo – ter večino prebivalstva, ki je živelo v težkih materialnih razmerah, neizobraženosti in zvestobi folklorni različici pravoslavja. Iz (pre)močne države in razcepljene družbe je sledila neustvarjalnost Cerkve; vse to pa je privedlo do pomanjkanja skupne vizije preteklosti in prihodnosti. Prav v prostor razcepljenosti in pomanjkanja vizije je naposled stopil boljševizem s svojim utopično–odrešenjskim projektom in neizprosno pri izbiri sredstev za uresničevanje zastavljenih ciljev. (12–16)

»Že sama skrajno centralizirana organizacija partije je bila diktatura v malem. Boljševiška partija /.../ je morala nuditi zgled prihodnje organiziranosti celotne Rusije. /.../ Celotna Rusija, ves ruski narod, se je znašel v podrejenosti ne zgolj diktaturi komunistične partije, njenega centralnega organa, temveč tudi doktrini komunističnega diktatorja s svojim poslanstvom in s svojo vestjo. Lenin je zavračal svobodo znotraj partije, to zanikanje svobode pa se je preneslo na celotno Rusijo. /.../ Leninu je to uspelo narediti zgolj zato, ker je v sebi združil dve tradiciji – tradicijo ruske revolucionarne inteligence v njenih najbolj maksimalističnih tokovih in tradicijo ruske zgodovinske oblasti v njenih najbolj despotskih pojavih. /.../ Ko je Lenin v sebi združil dve tradiciji, ki sta se v 19. stoletju medsebojno sovražili in bojevali, je lahko zastavil načrt organizacije komunistične države in ga uresničil.« (99)

V tem kontekstu je na uspeh boljševiške revolucije pomembno vplivalo stanje med ruskimi družbenokritičnimi intelektualci, za katere se je ustalil naziv inteligenca (rus. *интеллигенция*). Ruska inteligenca se je izoblikovala šele sredi 19. stoletja, njeni pripadniki pa so izhajali iz različnih družbenih okolij, med njimi je

bil nesorazmerno velik delež sinov pravoslavnih duhovnikov. Ker v Ruskem imperiju 19. stoletja ni bilo prostora za svobodno politično razpravo in (parlamentarno) zastopanost, so se družbeno-politična vprašanja prenesla pod okrilje filozofije, literature in literarne kritike. Na tej podlagi se je razvila tista družbena kritičnost in z njo tesno povezana nepripravljenost na kompromise, ki je bila tako značilna za rusko inteligenco 19. in začetka 20. stoletja. Družbenokritični intelektualci so tako živeli v svetu idej, oddaljeni od stvarnega življenja množic in političnih procesov, ki jih je vodila državna birokracija v službi imperatorja (carja). Poglavitno skupno vprašanje ruske inteligence je bilo: v kaj in kako naj se Rusija spremeni ter kakšno je njeno poslanstvo v svetu. Boljševizem je tako predstavljal vrhunec omenjenega idealizma ruske inteligence; med drugim je z revolucijo preoblikovani ruski državi pripisal odrešenijsko poslanstvo pri uresničevanju svetovne revolucije. (17–18; 22; 26–27; 32; 40; 63–65)

Ugotavljanje in pojasnjevanje v razmeroma oddaljeno preteklosti segajočih strukturnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije se pri Berdjajevu končno steka v historiozofsko osmišljanje omenjenega prelomnega dogodka. Po njegovem prepričanju oktobrska revolucija na globinski ravni razkriva sodbo »božje previdnosti« nad nešteto zamujenimi priložnostmi, za katere naj bi bili v prvi vrsti odgovorni pravoslavni kristjani sami – upoštevajoč dejstvo, da so tako rusko politično in intelektualno elito kot tudi množice povečini sestavljali krščeni ljudje. Podleganje skušnjavi o močni Cerkvi v tostranskem svetu, premajhna pripravljenost na blaženje velikih socialnih razlik in zatekanje k raznovrstnemu nasilju je po Berdjajevu otopilo razum in voljo kristjanov kot posameznikov in Ruske pravoslavne Cerkve kot institucije. Na tak način so grehi krščanskega občestva nase priklicali neracionalno uničevanje v obliki boljševiške revolucije ter nehote povzročili krvavo »očiščenje« ruskega narodnega in cerkvenega telesa. Kljub vidnemu zmagoslavju neracionalnosti se oktobrska revolucija Berdjajevu kaže kot dogodek, nad katerim nevidno bedi »božja previdnost«, ki ga ponuja kot sredstvo streznitve in novega začetka. (108–109; 139–141) Berdjajev rešitev prepoznava v odkritju človeka kot osebe (rus. личность), njegove edinstvenosti, ustvarjalnosti in pripravljenosti razvitja vseh sposobnosti – tudi za religiozno življenje, ki človeku odpira dostop do večnosti. Od tod med drugim izhaja odkrito zavračanje vsakršnega kolektivizma in avtorske vladavine, kar utira pot temu, kar je v filozofski terminologiji postalo znano kot »krščanski eksistencializem« ali »personalizem«. (Andreev 1990, 177–179)

5. Prednosti in slabosti: kritika ugotovitev Florovskega in Berdjajeva

Razumevanje zgodovine »dolgega trajanja« na ozadju v bližnjo in daljno preteklost segajočih idejnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije, ki ga ponujata Florovski in Berdjajev, se kaže kot potencialno sprejemljivo, vendar zgolj na ravni idejne zgodovine. Medtem pa preostale ravni – denimo ekonomska in politična –, pomembne za celovito obravnavo večplastnega zgodovinskega pojava, kakršna

je boljševiska revolucija, ostajajo zanemarjene. V tem pogledu je treba imeti pred očmi dejstvo, da oba avtorja v iskanju in pojasnjevanju tako strukturnih predpogojev kot tudi neposrednejših vzrokov za uspeh revolucije zelo redko omenjata tiste ključne in za Ruski imperij začetka 20. stoletja značilne družbene dejavnike, kot denimo uničujoče posledice prve svetovne vojne, izrazito razslojenost prebivalstva, (pre)počasne kmetijsko-zemljiške reforme, visok javni dolg in slabljenje politične oblasti zaradi neuspešne in nedokončane postopne demokratizacije. (Annanich 2006, 410–411; 417–418; 422–423; Shakibi 2006, 434; 446–448; Lohr 2006, 655–656; 659–669; Steinberg 2006, 68–69; 72; 82–85; 87–89; Malmenvall 2017, 116) V kontekst parcialnosti obeh obravnavanih del – *Poti ruske teologije* ter *Izvorov in pomena ruskega komunizma* – je treba všteti tudi dejstvo, da sta bila Florovski in Berdjajev pravoslavna kristjana, antikomunista in politična emigranta. Njunega negativnega vrednotenja marksizma in s tem povezanega iskanja strukturnih predpogojev za uspeh omenjene ideologije na ruskih tleh tako ni smotrno ločevati od njune osebne prizadetosti. Omenjeni deli potemtakem delujeta tudi kot dokument svojega časa in spadata v zgodovino reprezentacije določenih zgodovinskih pojavov. Ko se Florovski in Berdjajev posredno ali neposredno ukvarjata z boljševisko revolucijo, te vednosti ne posredujeja v smislu, da bi preprosto »razkrivala« empirično preverljiva dejstva, temveč jih istočasno tudi iznajdevata – tolmačita jih in vrisujeta na zemljevid družbeno-kulturnih vrednot v skladu z njunim lastnim izkustvom in svetovnim nazorom.

V svojem pogledu na rusko idejno zgodovino Florovski prepričljivo zagovarja tezo o usodnih posledicah ločitve med liturgično-zakramentalnim življenjem in intelektualno dejavnostjo. Florovskemu uspe prikazati, da velika večina ruske duhovščine in pravoslavju osebno privrženih izobražencev, ki je bila skozi stoletja oblikovana v značilno pobožnem in vsakdanje praktičnem pastoralnem duhu, niti odnosa med Cerkvijo in državo niti različnih utopičnih družbenih projektov ni bila zmožna prepoznati kot neustreznega odgovora na tuje vplive in domače izzive. Zdi se, da je prav dolgotrajno zanemarjanje intelektualnih vidikov krščanske vere, tesno povezanih s poglobljenim duhovnim razumevanjem zgodovine in družbe, v končni posledici najbolj oslabilo notranjo in zunanjo moč Ruske pravoslavne cerkve v odnosu do revolucionarnih gibanj nasploh in boljševizma posebej, ki ga ta – vsaj v času, ko je doživljal svoj vzpon – ni niti pričakovala niti razumela. (Malmenvall 2017, 115) Kljub dosledni argumentaciji Florovskega, podprti z bogatim izborom primarnih pisnih virov iz različnih zgodovinskih obdobj, njegova stališča zahtevajo dodatno osvetlitev in delno tudi zavrnitev. V nasprotju z njimi je vredno izpostaviti vsaj to – na kar denimo opozarja sodobni ameriški teolog in zgodovinar ukrajinskega rodu Paul Gavrilyuk (2014, 11; 96–97; 166–167; 176–177; 190) –, da Ruska pravoslavna Cerkve skozi zgodovino ni zanemarljiva intelektualne dejavnosti kot take. Bila pa je njena vodilna usmeritev od 16. stoletja drugačna, bolj uglašena z državnimi interesi in ostalimi domačimi posebnostmi, kar jo seveda razlikuje od Florovskemu ljube patristično-bizantinske usmeritve. S ponavljanjem misli o »tragediji« in »psevdomorfozah« ruske idejne zgodovine Florovski pravzaprav ponuja lastno vizijo (»krščanski helenizem«) – ne zgolj v odnosu do preučevanih zgodovinskih pojavov, temveč še izraziteje do

aktualnih filozofskih, teoloških in političnih tokov svojega časa. Znamenite *Poti ruske teologije*, ki na prvi pogled delujejo kot monumentalna sinteza ruske idejne zgodovine, v tej luči nedvomno predstavljajo tudi traktat o izgradnji zamišljene prihodnosti svetovnega pravoslavlja. (Raeff 1993, 261; Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Malmenvall 2017, 116)

Berdjajev strukturne idejne predpogoje za uspeh oktobrske revolucije pojasnjuje na logično razumljiv in kronološko urejen način. Toda njegova obravnava ruske idejne zgodovine, usmerjena k dogodku revolucije, je v resnici, kakor v primeru Florovskega, parcialna. Parcialnost njegove obravnave se ne kaže zgolj zaradi že omenjenega neupoštevanja političnih in ekonomskih razmer, temveč tudi v vsebinsko zelo posplošenem in po obsegu (pre)kratkem prikazu idejne zgodovine »dolgega trajanja«. Berdjajev se tako pred bralcem ne izkaže kot močan analitik in zgodovinar, ki bi pritegoval relevantne vire, se opiral na avtorje pred sabo in medsebojno primerjal različne idejne tokove ali družbene značilnosti (tako ruske kot tudi tuje), temveč predvsem kot filozof. Bralcu namreč ponuja nekakšen »splošni vtis«, ki ga, kakor se izkaže zlasti ob koncu *Izvorov*, do nerazpoznavnosti prepleta s svojo lastno življenjsko izkušnjo in filozofsko vizijo. V tem kontekstu je vredno omeniti kritiko sodobnega ruskega filozofa in sociologa Alekseja Leonidoviča Andrejeva, ki med drugim trdi (1990, 167–169; 175–176; 194–195), da Berdjajev kljub pronicljivim ugotovitvam izkazuje neustrezno poznavanje marksizma kot ideologije in zgodovinskega pojava obenem. Osredotoča se namreč predvsem na ruske razmere in teoretsko slabo podkovane interpretacije nekaterih ruskih marksistov. Njegovi *Izvori* so tako že v izhodišču bolj kritika ruskega komunizma kakor poskus njegovega razumevanja. Poleg tega se omenjena kritika marksizma preveša v historiozofijo, iskanje duhovnega smisla celotne svetovne zgodovine in vloge Rusije v njej – poskus idejne zgodovine se tako meša z avtorjevimi lastnimi filozofskimi stališči. Temu je smotno dodati opazko, da je obravnava boljševizma pri Berdjajevu podobna nekakšni »idejni psihologiji«. Berdjajev se namreč v največji meri posveča shematizaciji mehanizmov, kako notranje deluje komunizem, in ga v tem pogledu opredeljuje kot nadomestek religije oziroma lažno, demonično religijo. Ne posveča se toliko njegovemu nastanku, teoriji in družbenemu vplivu, kolikor njegovemu (domnevnemu) »duhu«. Za omenjeno »idejno psihologijo« Berdjajeva je značilno tudi to, da zelo redko vključuje odlomke klasikov marksizma, denimo Marxa, Engelsa in njunih učencev, prav tako ne obravnava bogate tradicije socialdemokracije – niti ruske niti evropske –, temveč se raje ukvarja s posplošeno podobo, skorajda karikaturu marksizma ruskega tipa, ki jo v veliki meri ustvarja on sam. Med nosilci marksistično-komunističnih idej neposredno navaja zgolj Lenina.

6. Država in vojna: poskus kratke dopolnitve Florovskega in Berdjajeva

Iskanje strukturnih in pogosto časovno oddaljenih idejnih predpogojev za uspeh določenega mlajšega zgodovinskega pojava je vselej zelo zahtevno početje. Poleg

splošne erudicije s pritegovanjem raznovrstnih virov in literature zahteva primerjalni pristop, preučevalčevo sistematizirano pojasnjevanje, predvsem pa zavedanje, da je tovrstno interpretiranje preteklosti nujno nepopolno, tako ali drugače poenostavljeno ter posledično dovetno za nadaljnjo razpravo. Na tej podlagi bi bilo – tako v odnosu do Florovskega in Berdjajeva kot tudi oktobrske revolucije nasploh – povsem napačno, če bi strukturne idejne predpogoje za nastanek ali uspeh določenega mlajšega zgodovinskega pojava razumeli kot teleološke etape oziroma pričakovane stopnje v zgodovinskem »razvoju«, ki vodijo k »cilju« pod podobo določenega epohalnega dogodka. Strukturni idejni predpogoji za – v danem primeru – uspeh oktobrske revolucije tako pomenijo zgolj skupek nekaterih razmeroma daljše obdobje prisotnih družbenih značilnosti in (vsaj delno) predhodno poznanih svetovnonazorskih postavk, ki so v ugodnem, a ne (povsem) napovedljivem trenutku in/ali dejanjih posameznih osebnosti na vplivnih položajih, pokazali svoje večplastno učinkovanje in posledično v večji ali manjši meri olajšali uspeh boljševiskega prevzema oblasti. Kljub pravkar poudarjeni problematičnosti pisanja idejne zgodovine »dolgega trajanja« s pogledom, usmerjenim k določenemu mlajšemu zgodovinskemu pojavu, se zdi v dopolnitev Florovskega in Berdjajeva smiselno izpostaviti dve morebiti ključni točki, ki ju sestavljata en strukturni predpogoj in en neposredni vzrok.

Strukturni predpogoj, za katerega Florovski in Berdjajev enoglasno trdita, da naj bi v ugodnem zgodovinskem trenutku olajšal prevzem in vzdrževanje oblasti boljševiskov, predstavlja ukoreninjena vrednota in obenem dejstvo močne države, to je znamenito rusko »samodržavje«. Temu pritrjuje tudi Richard Pipes, po katerem je najpomembnejša in – glede na poznejše dogajanje na začetku 20. stoletja – najusodnejša posebnost ruske poti skozi zgodovino prav zmagoslavje koncepcije patrimonialne države na prehodu iz srednjega v zgodnji novi vek, ki se je še bolj utrdila na začetku 18. stoletja pod Petrom Velikim. (Grdina 2011, 458–459) Ta je namreč vlogo države prignal do skrajnih in simbolno pomenljivih razsežnosti, saj je leta 1721 z ustanovitvijo Svetega sinoda kot vladnega organa, pristojnega za upravljanje tega, kar je do takrat predstavljal pravkar ukinjeni Moskovski patriarhat, Rusko pravoslavno cerkev z njenimi ustanovami in premoženjem neposredno podredil interesom države, ki se je sicer navzven razglasila za zaščitnico ruskega in svetovnega pravoslavlja. (Grdina 2011, 502–503; Pipes 2011, 40–41) Na tak način je utišal potencialno najmočnejšega kritika svoje oblasti in, kakor se je izkazalo kasneje, tudi oblasti svojih naslednikov za nadaljnjih dvesto let. V tem kontekstu je treba opozoriti na dejstvo, da dolgotrajna podrejenost Cerkve državi ni bila zgolj rezultat zunanje prisile, temveč se je v večini primerov dopolnjevala s servilnostjo cerkvenih voditeljev, ki so bili pripravljeni braniti obstoječi družbeno-politični red in z njim lastne privilegije, pri čemer jih visoka cena, ki so jo morali plačati z izgubo samostojnosti in vpliva na družbeno dogajanje, navadno ni preveč vznemirjala. (Pipes 2011, 40–41)

Konservativnost ruske vladajoče politike pred začetkom 20. stoletja s svojo počasno odzivnostjo na procese gospodarske in politične modernizacije, ki so postopno, a nezadržno osvajali celotno evropsko celino, v veliki meri izhaja prav iz

močne vloge države in od tod tudi simbolno pomenljivega utišanja cerkvenih struktur, to je nezmožnosti sprejemanja pobud in kritik tradicionalne in (vsaj deklarativno) splošno sprejete avtoritete, kakršna je bila Cerkev. Močna vloga države je tako dolgoročno oslabilo ustvarjalnost Cerkve ter posledično skorajda odpravila njeno duhovno vizijo, ki bi družbene procese poskušala umeščati v krščanske etične tirnice. Še bolj pa je avtorska, centralizirana in birokratizirana država zavirala oblikovanje sekularne intelektualno-filozofske tradicije, povezane s kulturo svobodne besede in združevanja ter delovanjem civilne družbe oziroma (vsaj omejene) reprezentacije različnih družbenih skupin pri sprejemanju političnih odločitev. »Samodržavje« skupaj z oslabiljeno Cerkvijo ter šibko sekularno intelektualno-filozofsko in civilnodružbeno tradicijo pa se je najkasneje do sredine 19. stoletja nepredvideno srečalo z dejavnikom, ki ga je mogoče uvrstiti v splošni evropski kontekst modernizacije. Do takrat se je namreč iz vse številnejšega meščanstva in uradništva oblikovala maloštevilna, a glasna skupina ruskih intelektualcev različnih političnih prepričanj. Ruski družbenokritični intelektualci so se kljub medsebojnim načelnim razlikam in različnim stopnjam radikalnosti povečini zavzemali za razrušitev avtorske monarhije in preobrazbo družbe. Vse naštetu je prispevalo k privlačnosti utopičnih in kolektivističnih družbenih zamisli, ki so bile posledično v večji meri značilne za pozni Ruski imperij kakor takratno Evropo. (Grdina 2011, 507–508; Pipes 2011, 41–42; 45; 450–451) Med utopičnimi in kolektivističnimi idejami se je zaradi ugodnega spleta okoliščin (zlasti prve svetovne vojne), trdne notranje discipline in ideološke neizprososti naposled uveljavil boljševizem. Ta je ponujal tako radikalno premešanje obstoječih razmerij in vrednot kot tudi ponovno močno državo in kolektivni smisel po zgledu religioznega – v ruskem primeru pravoslavnega – mišljenja. Kolektivistična in psevdoreligiozna narava boljševizma se je najočitneje odrazila v novem načinu vladanja. V Rusiji se je namreč pojavila vladavina stranke, nosilke »odrešenjske« ideje, ki je v prid viziji oblikovanja »novega človeka« prikrojila državne ustanove, zakonodajo, izobraževalni sistem in sredstva množičnega obveščanja, da bi s tem povsem uničila svoje (dejanske ali potencialne) nasprotnike; njena politika je odobravalna vsa sredstva, ki lahko vodijo do zmage, pomenila je militarizacijo politike, neizprosno vojskovanje na notranjih in zunanjih frontah. (Pipes 2011, 183–185; 368; 379–380; 456) Boljševizem je potemtakem predstavljal revolucijo v tradicionalno ruski preobleki, v navezavi na vlogo države in kolektiva.

Ob vsej (ne)problematičnosti in (ne)prepričljivosti iskanja strukturnih predpogojev – idejnih ali drugih – za uspeh boljševiške oktobrske revolucije ni mogoče zaobiti še ene Pipesove interpretacije, to je, da uspeh omenjenega družbenega prevrata največ dolguje neposrednemu vzroku v obliki prve svetovne vojne. Skrajno zaostrene razmere so bile namreč pisane na kožo levičarskim radikalcem, saj so prekinile postopno krepitev liberalne misli, parlamentarizma, civilne družbe in gospodarskega vzpona v desetletju med prvo rusko revolucijo (1905) in začetkom prve svetovne vojne (1914). (Grdina 2011, 511–512; Pipes 2011, 80) Ruski imperij je med drugim trpel zaradi preobremenjenosti transportnega sistema, ki je pri preskrbi potratnih večmilijonskih čet na bojišču in civilnega prebivalstva v zaledju

odpovedal že leta 1915 (Grdina 2011, 515–516). Imperator Nikolaj II. (1894–1917) se je pod težo razmer in v odgovor na februarско revolucijo – ker ni hotel povečati zmede sredi vojne, ki je po njegovem odločala o obstanku njegove domovine – naposled odpovedal prestolu. Liberalci so tako na začetku leta 1917 osnovali začasno vlado, ki bi jo bilo mogoče označiti za predstavnico večine predvojne skupščine oziroma dume, levi radikali (od socialističnih revolucionarjev do boljševikov) pa so se medtem združili v Petrogradski sovjet. Predvojni in medvojni oblastni aparat ni bil obnovljen, temveč razgrajen, da ne bi oviral revolucionarnega vrenja, ki je kljub pomanjkanju enotne vizije in konkretnih ukrepov obljubljal konec vojne, izboljšanje socialnih razmer in več demokratične reprezentacije. S tem je nova oblast postala eden izmed dejavnikov notranjepolitične zmede. Vse bolj anarhične razmere so naravnost vabile brezkompromisne revolucionarje novega tipa. Lenin in njegovi boljševiki so bili poleg tega izdatno podprti z nemškimi sredstvi – Rusija je bila takrat uradno še v vojni z Nemčijo, Avstro-Ogrsko in Osmanskim imperijem, Lenina pa so Nemci videli kot nekoga, ki bo Rusijo dodatno destabiliziral in jo pahnil v državljansko vojno. Tako so boljševiki novembra leta 1917 napravili puč in se polastili oblasti. (Grdina 2011, 517–519; Pipes 2011, 132; 136; 454–455)

7. Zaključek

V luči zgoraj predstavljenih prednosti in slabosti ugotavljanja strukturnih in v starejša obdobja segajočih idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije, kakor jih razbirata Georgij Florovski in Nikolaj Berdjajev, je njune poglede mogoče označiti za – glede na obseg tematike ter zaželeno večplastno zgodovinsko analizo – nujno parcialne, a hkrati sprejemljive. Kljub dejstvu, da se ne posvečata zapletenemu in obenem časovno bolj obvladljivemu prepletanju ekonomskih, družbeno-političnih in kulturnih razmer v Ruskem imperiju na prehodu iz 19. v 20. stoletje, njuno razumevanje idejnih tokov ruske zgodovine, ki so se po njunem prepričanju tragično iztekli v boljševiški revoluciji, ponuja upoštevanja vreden poskus oblikovanja zaključene in razumljive idejnozgodovinske sinteze. Ta se – včasih bolj, včasih manj odkrito – kaže kot nasičena s snovjo tako za etično vrednotenje preteklosti kot tudi načrtovanje prihodnosti. Obe njuni temeljni deli, ki se dotikata problematike ruske idejne zgodovine in boljševiške revolucije – *Poti ruske teologije* ter *Izvori in smisel ruskega komunizma* –, namreč nista zgolj primer sinteze in premisleka o usodni preteklosti, temveč pomenita tudi traktat o zaželeni prihodnosti.

V luči ugotovljenih (domnevnih) »stranpoti« razmeroma oddaljene preteklosti, zaradi katerih naj bi naposled z večjo lahkoto prišlo do tragedije revolucije, oba avtorja ponujata izhod v sprejetju dveh medsebojno prepletenih kategorij – svobodi in ustvarjalnosti, ki pa si ju ne predstavljata enako. Pri Berdjajevu se omenjeni kategoriji nanašata predvsem na dejavnega oziroma »prebujenega« posameznika in filozofijo personalizma s postulatoma celovitega razvoja človeške osebe

(vključno z duhovno razsežnostjo). V nasprotju s tem se pri Florovskem svoboda in ustvarjalnost nanašata predvsem na samostojnost pravoslavne Cerkve oziroma njeno distanco v odnosu do državnih interesov in aktualizacijo cerkvenega patristično-bizantinskega izročila. Pri vsem tem pa je vseskozi dobro imeti pred očmi dejstvo, da sta bila Florovski in Berdjajev pravoslavna kristjana, antikomunista in politična emigranta. Njunega negativnega vrednotenja marksizma in s tem povezanega iskanja strukturnih idejnih predpogojev za uspeh omenjene ideologije na ruskih tleh tako ni smotno ločevati od njune osebne prizadetosti. Predstavljeni deli Florovskega in Berdjajeva potemtakem delujeta tudi kot dokument svojega časa in spadata v zgodovino reprezentacije določenih zgodovinskih pojavov. Ko Florovski in Berdjajev ponujata strukturne idejne predpogoje za uspeh boljševiške revolucije, te vednosti ne posredujejo v smislu, da bi preprosto »razkrivala« obstoječa dejstva, temveč jih pravzaprav iznajdevata – tolmačita jih in vrisujeta na normativni zemljevid družbeno-kulturnih vrednot v skladu z njunim lastnim izkustvom in svetovnim nazorom.

Na tej podlagi se sama po sebi ponuja misel, da je vsakršna sinteza in konceptualizacija preteklosti – naj bo (na videz) še tako eruditska in osvobodjena političnih tendenc – nič drugega kot pogled »nazaj« s stališča vsakokratne preučevalčeve sedanjosti, ki s konstrukcijo vednosti, posredovano v pripovedni obliki, poskuša obvladati za vedno izgubljeno preteklost. Popolne celovitosti in objektivnosti do kateregakoli pojava preteklosti tako ni mogoče doseči; v najboljšem primeru jih je mogoče dialoško in empatično vselej na novo osvetljevati ali polemizirati z drugimi, »konkurenčnimi« sintezami in konceptualizacijami. Od tod je mogoče skleniti, da je tudi pričujoči tekst pogojen z avtorjevo izbiro in potrebami časa, v katerem je nastal – če ne drugače, vsaj s potrebo po delni idejnozgodovinski reprezentaciji boljševiške oktobrske revolucije oboznamovanju njene stote obletnice.

Reference

- Andreev, Andrej L.** 1990. Posleslovie. V: Berdjajev 1990, 161–200.
- Ananich, Boris.** 2006. The Russian Economy and Banking System. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 394–425. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berdjajev, Nikolaj A.** 1990. *Istoki i smysl' russkogo kommunizma*. Moskva: Nauka.
- Blane, Andrew.** 1993. A Sketch of the Life of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 11–217. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Florovskij, Georgij.** 1983. *Puti russkogo bogoslovi-ja*. Tretja izdaja. Pariz: YMCA-Press.
- — —. 1972. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Prev. Robert L. Nichols. Belmont: Norland Publishing Company.
- Franklin, Simon.** 2002. The Reception of Byzantine Culture by the Slavs. V: *Byzantium – Rus – Russia: Studies in the Translation of Christian Culture*, 383–397. Ur. Simon Franklin. Surrey: Ashgate.
- Gavrilyuk, Paul.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Grdina, Igor.** 2011. Richard E. Pipes in njegovo razumevanje ruske zgodovine. V: Pipes 2011, 496–522.
- Lohr, Eric.** 2006. War and Revolution. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 655–669. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lowrie, Donald.** 1960. *Rebellious Prophet: the Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper&Brothers.
- Malmenvall, Simon.** 2017. Georges Florovsky and Russian Intellectual History: Rejection of Orthodoxy as a Way towards the Bolshevik Revolution? V: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 111–117. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit Verlag.
- Picchio, Riccardo.** 1991. Slavia ortodossa e Slavia romana. V: *Letteratura della Slavia ortodossa*, 7–83. Ur. Riccardo Picchio. Bari: Edizioni Dedalo.
- Pipes, Richard.** 2011. *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Prev. Seta Knop. Ljubljana: Študentska založba.
- — —. 2003. *Vixi: Memoirs of a Non-Belonger*. Yale: Yale University Press.
- — —. 1990. *The Russian Revolution*. New York: Knopf Publishing Group.
- Raëff, Mark.** 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Religious Historian. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–289. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Shakibi, Zhand.** 2006. Central Government. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 2, *Imperial Russia, 1689–1917*, 429–448. Ur. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinberg, Mark D.** 2006. Russia's *fin de siècle*, 1900–1914. V: *The Cambridge History of Russia*. Vol. 3, *The Twentieth Century*, 67–93. Ur. Ronald Grigor Suny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson, Francis.** 1999. The Intellectual Silence of Early Russia. V: *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*, IX–XXII. Ur. Francis Thomson. Surrey: Ashgate.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v russkuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Williams, Georges H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 687—704
 UDK: 929Buh J.F.:27-76
 Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

Matjaž Klemenčič

Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti

Povzetek: V prispevku sta predstavljena vloga in pomen duhovnika Jožefa Frančiška Buha, enega tistih Slovencev, ki so s svojim misijonarskim delom v tujini prispevali k (s)poznavanju Slovencev z neevropskimi deželami in kulturami, hkrati pa so si prizadevali med slovenskimi priseljenci v ZDA ohranjati pripadnost slovenstvu. Kljub temu je njegovo delo širši slovenski javnosti manj znano. Iz razpoložljivih arhivskih virov in drugega dostopnega gradiva je razvidno, da je Buh predstavljal vez med misijonarskim obdobjem delovanja slovenskih izseljenskih duhovnikov v ZDA in tistimi duhovniki, ki so prišli v ZDA z nalogo »služiti« slovenskim izseljencem. Buh je bil eden prvih slovenskih duhovnikov v ZDA, ki se je posvetil tudi organiziranemu delu med slovenskimi priseljenci in se zavzemal za ohranjanje slovenstva med njimi.

Ključne besede: slovensko izseljenstvo, ZDA, misijonarstvo, slovenske naselbine, Jožef Frančišek Buh (1833–1923)

Abstract: **Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota**

The article deals with the role of Fr. Joseph Francis Buh, who with reports on his missionary activities contributed to the knowledge of the Slovenes in the homelandonAmerica and its native peoples. He is well known for his efforts among the Slovene immigrants in the US to maintain loyalty to the »Slovene-hood«. Nevertheless, his work especially among Slovenereaders is less known. On the basis of the available archival sources and other available material, it is evident that Buh represented a link between the missionary activities of Slovene priests in the US and those priests who came to the US with a mission »to serve« Slovene and other European immigrants. Buh was also one of the first Slovene priests in the US, who dedicated his activities to the building of the organized framework of ethnic organizations among the Slovene immigrants and to advocate the preservation of their »Slovene-hood«.

Key words: Slovene immigration, USA, missionary activities, Slovene settlements, Joseph Francis Buh (1833–1923)

1. Uvod

Jožef Frančišek Buh ali Joseph Francis Buh sodi med tiste Slovence, ki so s svojim misijonarskim delom v tujini veliko prispevali k (s)poznovanju Slovencev z neevropskimi deželami in kulturami, hkrati pa si prizadevali med slovenskimi izseljenci v ZDA ohraniti pripadnost slovenstvu. Kljub temu je njegovo delo, podobno kot življenje in delovanje večine drugih slovenskih misijonarjev, širši slovenski javnosti manj znano.

V slovenskem jeziku sta v celoti Buhu posvečena le zapisa Johna L. Zaplotnika (1970) in Matije Šavs (1923) v *Ave Maria koledarju*. V obeh je podrobno orisano Buhovo misijonarsko delovanje, manj pa njegovo delovanje med slovenskimi priseljenci v Towru in Elyju. Medtem ko je Zaplotnik opisal še nekatere Buhove misijonarske poti, je Šavs, ki je z Buhom sodeloval od osemdesetih let 19. stoletja dalje, opisal tudi nekatera Buhova razmišljanja, zlasti tista, ki se nanašajo na Buhove poskuse organiziranja slovenskih priseljencev. Oba prispevka, ki sta bila namenjena širšemu krogu bralcev *Ave Maria koledarja* in sta zato napisana poljudno, sta pomenila solidno osnovo za kasnejšo, precej obsežnejšo in v angleškem jeziku napisano monografijo Bernarde Coleman in Verone LaBud (1972), benediktinskih redovnic iz Dulutha. Podatke o Buhu so avtoricama dali duhovniki, ki so bili z njim v stiku, precej podatkov pa sta pridobili v Arhivu Škofije Duluth (Diocese of Duluth Archives) in v knjižnici College of St. Scholastica v Duluthu, ki hrani zbirko Buhovih pisem. Zbirko je knjižnici podaril Matt Pogorelec iz Elyja, cerkovnik in Buhov streljaj. Avtorici sta gradivo črpali tudi iz časopisov, ki so izhajali v ZDA, na slovenskem etničnem ozemlju ter v Avstriji in Nemčiji. Pri prevodih slovenskih in nemških besedil v angleščino je veliko delo opravil Francis A. Sedey, kaplan v Hibbing General Hospital. Najpomembnejši del Buhove biografije predstavlja opis misijonarskega dela med Indijanci v severni Minnesoti in skrb za pastoralno delo med evropskimi priseljenci, ki so bili tedaj še brez lastnih duhovnikov. Ta del je izčrpno opisan. Manj natančna pa je monografija v tistem delu, ki opisuje Buhovo delovanje v Towru in Elyju, Buhovo življenje ter delo pred odhodom v ZDA in njegove kasnejše stike z domovino.

Vzroke za to je treba iskati v dejstvu, da je leta 1896 umrl njegov prijatelj Luka Jeran, urednik *Zgodnje danice*, in od tedaj dalje je *Zgodnja danica* objavljala manj prispevkov slovenskih misijonarjev v ZDA. Ta del je napisan na podlagi nekaterih dokumentov, ki sta jih avtorici po znancih uspeli pridobiti v župniji Lučine, v nadškofijskem arhivu v Ljubljani in časopisnih člankih v *Zgodnji danici*. Čeprav ima knjiga vse elemente znanstvene monografije, je napisana dokaj poljudno, pa tudi literatura je marsikdaj površno citirana.

Vsa tri omenjena dela predstavljajo pomemben prispevek k preučevanju Buhovega življenja in dela ter k spoznavanju družbe severnoameriških Indijancev v Minnesoti.

V drugih delih, ki so izšla v slovenskem jeziku, je Buh omenjen v monografiji Bogdana Kolarja (1998), profesorja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, v kateri pregledno in podrobno obravnava zgodovino slovenskega misijonskega delo-

vanja. Buh je omenjen tudi v delih, ki obravnavajo zgodovino katoliške Cerkve v ZDA (Friš 1995), slovenski izseljenski tisk v ZDA (Friš 1991) in slovenske izseljence v ZDA sploh (Trunk 1912). Omenjen je tudi v Enciklopediji Slovenije (J. Pr. 1987, s. v. Buh, Jožef Frančišek), nekaterih biografskih leksikonih (Mlk 1925, s. v. Buh, Jožef Frančišek; Mulaček 2013) in v več spominskih zapisih v *Zgodnji danici* ter v mesečniku *Ave Maria* in *Ave Maria koledarju*, ki sta izhajala v ZDA.

V delih, izdanih v angleškem jeziku v ZDA, je Buh omenjen v monografijah, ki obravnavajo zgodovino priseljenskih skupnosti v Minnesoti (Holmquist et al. 1981, 387–388) in zgodovino Katoliške cerkve v Minnesoti. Omeniti je treba tudi znanstveni monografiji Marvina R. O'Connella (1998; 2009), ki obravnavata zgodovino (nad)škofije v St. Paulu. Buh je omenjen v vseh znanstvenih, strokovnih in poljudnih monografijah, ki obravnavajo zgodovino Katoliške cerkve in misijonarsko dejavnost v Minnesoti (Ahern 1964; Mitchel 1914), zgodovino škofije v Duluthu (Lyndon 1914) ali zgodovino okraja St. Louis v severni Minnesoti (van Brunt 1921), v katerem je precej mest s pomembnimi slovenskimi naselbinami, med njimi tudi Tower in Ely.

Precej zapisov o Buhu sta objavila tudi *The Indian Sentinel*, uradna publikacija Društva za ohranjanje vere med indijanskimi otroki (Society for the Preservation of the Faith among Indian Children) in *The Catholic Bulletin*, uradno glasilo nadškofije v St. Paulu. Najpomembnejši prispevki so se nanašali na imenovanje za generalnega vikarja škofije v Duluthu, na praznovanja njegovih pomembnih obletnic in na zapise ob njegovi smrti. (Klemenčič 2015, 106–128)

Buh je predstavljal vez med misijonarskim obdobjem delovanja slovenskih izseljenskih duhovnikov v ZDA in tistimi, ki so prišli po misijonarskem obdobju, da bi »služili« slovenskim izseljencem. Buh je bil eden prvih slovenskih duhovnikov v ZDA, ki se je posvetil tudi organiziranemu delu med slovenskimi priseljenci in se zavzemal za ohranjanje njihovega slovenstva. Zato je presenetljivo, da je o njegovem delu v novejši slovenski literaturi tako malo zapisanega. Namen tega prispevka je zapolniti omenjeno vrzel in slovensko javnost seznaniti z njegovim delom.

2. Jožef Buh v domovini in njegov odhod v ZDA

Jožef Buh je bil rojen 17. marca 1833 v Zadobju, v župniji Lučine v Poljanski dolini. Osnovno šolo je obiskoval na Poljanah in v Škofji Loki, kjer se je naučil tudi nemškega jezika. Šolanje je nadaljeval na gimnazijiv Ljubljani, jeseni 1854 pa je začel študirati bogoslovje na ljubljanskem semenišču. Po uspešno zaključenem študiju ga je ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf 25. julija 1858 skupaj s štirinajstimi drugimi študenti posvetil v duhovnika. (NŠAL 1854–1872, fond: Bogoslovno semenišče v Ljubljani, sign. 32, šk. 74; Dolinar 1992, 232–234)

Decembra istega leta je bil Buh imenovan za kaplana v Loškem Potoku. Jeseni 1861 je bil premeščen v Radeče, kjer je nadomestil tamkajšnjega župnika Andreja Andoljška, ki je odšel misijonsko delovat v ZDA. (Šavs 1923, 60) V tem času je

napisal dva molitvenika. Prvi, ki je izšel jeseni 1862, je bil 238 strani obsegajoč molitvenik z naslovom *Zvezdice, to je zveličavne resnice, ki nam pot popolnamasti proti nebesam kažejo*. Spomladi 1863 je izdal še 200 strani obsegajoč molitvenik *Jezus v sercu: v podobah, kako se Jezus serca polasti, ga čisti in sabo zedinja: z mašnjimi in drugimi navadnimi molitvami*, ki je bil med verniki zelo priljubljen, zato je bil trikrat ponatisnjen (v letih 1870, 1880 in 1897). V Radečah je služboval do marca 1864, ko je odšel v ZDA. (Coleman in LaBud 1972, 16–21)

Buh se je za možnost misijonskega delovanja v tujini začel zanimati že med študijem. K temu so ga spodbujala pisma slovenskih misijonarjev v Ameriki, objavljen v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju, predvsem pa vesti o pomanjkanju duhovnikov v misijonih. Tako je že v tretjem letniku študija pisal Frideriku Baragi, tedanjemu škofu v Sault Ste. Marie, z željo, da bi ga kot študenta sprejel v svojo škofijo. (Coleman in LaBud 1972, 16–21; Marković 2015) Baraga mu je v pismu 4. aprila 1857 odgovoril, da ga je pripravljen sprejeti, vendar le če bo pridobil odpustne dokumente ljubljanskega škofa Wolfa in če bo rektor semenišča Janez B. Novak, poznavajoč Buhovo osebnost in sposobnosti, ocenil Buhovo odločitev kot pravilno. Škof Wolf Buhu ni izdal zaprosenih dokumentov, saj naj bi ga potreboval v domači škofiji. Vseeno pa je Buh že konec januarja 1859, ko je še služboval v Loškem Potoku, pridobil potni list za Ameriko s triletno veljavnostjo. (Coleman in LaBud 1972, 9–20)

Želja po odhodu v Ameriko se je Buhu izpolnila leta 1864, ko se je na Kranjsko za leto dni vrnil misijonar Franc Pirc, kateremu so razmere v indijanskih misijonih in med evropskimi naseljenci v ZDA narekovale, da je odšel v Evropo iskat nove sodelavce. Pirc se je osebno srečal z Buhom in ga prepričal, da je z njim odšel v Ameriko. (Furlan 1952, 233) Buh je ponovno zaprosil za dovoljenje za odhod v Ameriko, tokrat novega škofa Jerneja Vidmarja, in ga dobil.

Pircu je poleg Buha za delovanje v Ameriki uspelo pridobiti še petnajst bogoslovcev: iz ljubljanske škofije Jakoba Trobca (kasnejšega škofa v St. Cloudu v Minesoti), Janeza Žužka in Ignacija Tomazina, iz goriške nadškofije bogoslovce Jakoba Erlaha, Janeza Tomaževiča, Alojza Pluta in Janeza Velikanja ter dijake Blaža Dermastijo, Janeza Kovačiča, Franceta Pavletiča in Alojzija (Aloysius) Pirnata, iz Gradca bogoslovce Francisa (Franza) Spatha, Alexandra Bergholda in Ferdinanda Sterna ter iz Linza dijaka Friedericka Katzerja, kasnejšega nadškofa v Millwaukeeju. Pircu se je kot strežaj priključil laik Movern. (Trobec 1864a, 210–211)

Buh je odšel iz Radeč 13. marca 1864 in potoval do Dunaja, kjer so se zbrali vsi, ki so nameravali s Pircem v Ameriko. Slovenskim »misijonarjem« sta se na Dunaju pridružila še bogoslovca Spath in Berghold iz Gradca. 21. marca so odpotovali proti Salzburgu, Münchnu in Parizu ter 31. marca prispeli v Le Havre. (Nace 1864, 152–153) Na poti so imeli kar nekaj težav, v glavnem s potnimi listi in financiranjem potovanja. Zato se je Pirc na Dunaju povezal z Leopoldinino ustanovo, ki je imela namen pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA. (Marković 2016) Po Plutovem zapisu (1864a, 97–98) v *Zgodnji danici* je Pircu uspelo od Leopoldinine ustanove pridobiti le 3000 goldinarjev, kar pa je bilo premalo za vseh 17 oseb, ki

so želele odpotovati v ZDA. Za vozovnice je bilo denarja dovolj, vendar so bili tu še izdatki za potovanje in prenočišča do Le Havra ter za hrano na vsej poti. Poleg denarnih težav je primanjkovalo tudi prostih mest na ladji (Tomazin 1864, 152–153). Pirc je zato s parnikom odpotoval v Ameriko že 4. aprila, da bi »prišlekom uredil nastanitev v St. Paulu« (Furlan 1952, 233), drugi pa so v Le Havru morali počakati še teden dni. Skupina, ki jo je po odhodu Pirca vodil Buh, edini posvečeni duhovnik v skupini, je z ameriško jadrnico Mercury odpotovala iz Le Havra 10. aprila. Pot čez ocean je trajala štirideset dni, do 19. maja 1864. (Tomazin 1864, 142–143)

3. Razmere v Minnesoti ob Buhovi priselitvi

Buh se je v Minnesoto priselil v obdobju hitre rasti števila prebivalcev, ki se je začelo po letu 1849, ko je območje Minnesote dobilo posebni teritorialni status (Minnesota Territory). Tako je leta 1853 je na območju Minnesote živel 40.000 evropskih priseljencev in 31.700 Indijancev. Ob koncu petdesetih let 19. stoletja pa je skupno število prebivalcev naraslo na 150.000. Med priseljenimi so bili najštevilnejši Nemci in Irci, nekaj pa jih je bilo tudi iz drugih zahodnoevropskih držav in današnje Kanade. Po popisu prebivalstva iz leta 1860 je število prebivalcev v Minnesoti naraslo na 172.023, do leta 1880 na nekaj več kot 780.000 in do leta 1900 na 1.751.394 prebivalcev. (O'Connell 1988, 22–66; U. S. Census Bureau 1900) Nove priseljence so na začetku k naselitvi vabila obsežna neposeljena prostranstva s kakovostno kmetijsko zemljo, kasneje pa odprte številnih rudnikov železove rude v tako imenovanem »železnem okrožju« (Iron Range) na severu Minnesote.

Od polovice šestdesetih let 19. stoletja dalje so se v Minnesoto priseljevali tudi Slovenci, ki so v več krajih vzhodno od reke Misisipi, zlasti v »železnem okrožju«, ustvarili slovenske naselbine. Te so predstavljale del naselja, kjer so se naselili slovenski izseljenci in se organizirali v katoliških župnijah, bratskih podpornih organizacijah in narodnih domovih. (Klemenčič 2013) Nastanek slovenskih naselbin je sovpadal z zadnjim obdobjem delovanja slovenskih misijonarjev v Severni Ameriki med Indijanci, ki so se ob misijonskem delu odzvali tudi povabilu slovenskih izseljencev. (Klemenčič 2013; Kolar 1998, 56)

Zaradi naraščanja števila priseljencev na območje Minnesote je bila v drugi polovici 19. stoletja pomembna nova razmejitev cerkvene organizacije v Severni Ameriki. Sedmi cerkveni zbor v Baltimoru v Marylandu leta 1849 je za potrebe katoliških naseljencev potrdil ustanovitev nove škofije v Minnesoti. 19. julija 1850 je bila ustanovljena Škofija St. Paul (Sancti Pauli de Minnesota), ki je bila leta 1888 povzdignjena v nadškofijo, katere območje je obsegalo precejšnji del severnega dela Srednjega Zahoda ZDA. (O'Connell 2009, 27–48)

Hitro naraščanje prebivalstva je bilo z vidika organizacije pastoralnega delovanja Katoliške cerkve skrb vzbujajoče. Zaradi pomanjkanja duhovnikov med katoli-

škimi priseljenci so škofje vabili številne duhovnike iz evropskega in tudi slovenskega prostora za delovanje v novoustanovljeni škofiji v St. Paulu. (McDonald 1929, 118–119; Kolar 1998, 90–91)

4. Misijonarsko delovanje med Indijanci

Po prihodu v ZDA je skupina pod Buhovim vodstvom odpotovala v St. Paul v Minnesoti, kjer so se poti novih priseljencev razšle. Po dogovoru Pirca s Thomasom L. Graceom, škofom v St. Paulu, so Buh ter štirje bogoslovci, ki so bili pred zaključkom študija (Berghold, Tomazin, Žužek in Tomaževič), ostali v St. Paulu, drugi pa so odšli na izobraževanje v semenišču St. Francis v Milwaukeeju (Wisconsin) in St. Vincent v Latrobu (Pensilvanija). (Trobec 1864b, 160; Pirc 1864, 277–278) Buh je tako postal začasni profesor in duhovni vodja štirim bogoslovcem, ki so ostali na študiju v St. Paulu. Skupaj so bivali v trinadstropni zgradbi, ki je služila kot katedrala, škofovska palača, župnišče in šola. Poleg naštetih so tam bivali še škof Thomas Langdon Grace, duhovnik John Ireland, kasnejši nadškof v St. Paulu, duhovnik Augustin Ravoux in semeniščnik Thomas O’Gorman, kasnejši škof v Sioux Falls v Južni Dakoti. Buhovačasna naloga se je končala v začetku novembra 1864, ko je škof Grace Žužka, Tomaževiča in Bergholda posvetil v duhovnike. Študij je končal tudi Tomazin, vendar je bil takrat še premlad, da bi bil lahko posvečen v duhovnika. Bergholda in Tomaževiča je škof Grace kmalu po novih mašah poslal v nemške župnije v škofiji, Buh pa je skupaj z Janezom Žužkom 9. novembra odpotoval k Pircu v Crow Wing, 80 km severno od St. Clouda. (Kolar 1998, 90–91; Furlan 1952, 233–234)

Buh je v Crow Wingu ostal do januarja 1865, nato pa odšel k jezeru Winnibigoshish v severni Minnesoti, okrog 120 km severno od Crow Winga. Tam je do sredine junija misijonaril med Indijanci, se učil njihovega jezika in proučeval njihove običaje. Živel je pri nekem »Polindijancu« in v zameno za nastanitev poučeval njegove otroke. Tukaj je Buh spoznal, da bo Indijance težko pridobiti, saj »preveč ljubijo svoje neverske vraže« (DA/ALSt 1866a), hkrati pa ugotovil, da so pripravljene popustiti vsaj pri poučevanju svojih otrok. (NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393; Marković 2017, 304)

Julija leta 1865 je bil Buh poslan v Belle Prairie v severni Minnesoti, okrog 40 km severno od St. Clouda, kjer so bile razmere podobne kot pri jezeru Winnibigoshish. Misijonsko delo med Indijanci so spremljale vremenske nevšečnosti in težko prehodne poti. (DA/ALSt 1866b; NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393) Sčasoma je Buh prevzel vse misijonske postaje v prostranem povirju Misisipija, ki so po letu 1889 prišle pod pristojnost škofije v St. Cloudu, od Crow Winga do Red Laka, s cerkvami v Crow Wingu, Belle Prairie in Little Falls. Hkrati je prevzel misijonske postaje v indijanskih rezervatih ob jezerih Red Lake, Leech Lake, Cass Lake in Sandy Lake ter na območju White Earth. (DA/ALSt 1872; NŠAL, fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393)

V času delovanja v Belle Prairie je zgradil več cerkva na svojem misijonarskem območju, med drugimi tudi cerkvi v najstarejših slovenskih naselbinah v Minnesoti, v Brockwayu¹ in Albanyju² v okrožju Stearns (Stearns County), kamor so se prvi slovenski priseljenci na pobudo misijonarskega duhovnika Franca Pirca naselili v letih 1865 in 1866. Bili so z Gorij in Dovjega na Gorenjskem. Na začetku jih je nekajkrat obiskal Pirc, kasneje pa tudi drugi misijonarski duhovniki, med njimi tudi Buh. (Kodrič 1995, 11–12)

O Buhovih obiskih v omenjenih naselbinah pričajo dopisi, ki jih je misijonar pošiljal *Zgodnji danici*. Tako je januarja 1871 poročal, da so si Kranjci, ki živijo »Pri sv. Štefanu v gojzdu«, pravkar začeli zidati cerkev (1871a, 57), novembra istega leta pa o dograjeni cerkvi in njeni skorajšnji blagoslovitvi (1871b, 396). Julija 1872 je obema naselbinama posvetil daljši dopis. Pisal je:

»Imamo tukaj med Slovenci v kantonu Zvezdi (Stearns County) dve misijonski seliši, ena se imenuje pri sv. Štefanu na Lomu; drugega pa imenujemo pri sv. Antonu Pad. v Kranju (ali okrajina Kranj, po angleško Township Krain), da nas spominja na domačijo.« (1872, 307)

Pismo je pomembno kot zgodovinski vir, saj je Buh v njem poimensko navajal slovenske prebivalce obeh naselbin skupaj z njihovimi izvornimi kraji na Gorenjskem. Za vsako naselbino je naštel nad dvajset hišnih gospodarjev, ki so se večinoma priselili iz vasi okrog Blejskega jezera. (Kodrič 2003)

Leta 1878 je Buh odšel v zahodno Minnesoto, kjer je septembra postal prvi stalni župnik cerkve sv. Jožefa v Perhamu. Upravljal je široko območje ob železnici »The Northern Pacific«, ki je segalo od Brainerda ob Misisipiju na vzhodu do Moorheada ob Red Riverju na zahodu. Leta 1886 je prevzel Little Falls z misijoni, kjer je ostal do odhoda v Tower, januarja 1889. Buh se je pri svojem delovanju med Indijanci od vsega začetka spopadal z različnimi neprijetnostmi in nevarnostmi, pa tudi z revščino med Indijanci. Indijanske učence je učil pisanja in branja ter jih poskušal »civilizirati« in pridobiti za krščansko vero. (Comissioner 1868, 341)

5. Buh v Towru kot misijonar in organizator slovenske skupnosti

Leta 1888 je Buh postal prvi župnik cerkve sv. Martina v Towru, v rudarskem mestu na severu Minnesote, kjer so si zaposlitev poiskali številni slovenski, nemški in skan-

¹ Brockway leži nekaj manj kot 20 km severno od St. Clouda. Prvi priseljenci, večinoma gozdarji in farmarji, so se na tem območju naselili okrog leta 1855. Naselje je bilo ustanovljeno leta 1858 in se je imenovalo Winnebago, leta 1860 pa preimenovalo v Brockway. Kasneje so se novi priseljenci naseljevali vzhodno od Brockwaya. Maja 1914 je bilo organizirano novo naselje z imenom St. Stephen, ki je bilo priključeno Brockwayu. (Upham 1920, 523; 527)

² Albany leži okrog 30 km severozahodno od St. Clouda. Območje naselja je bilo poseljeno leta 1863 in organizirano kot naselje leta 1868. Istega leta se je začelo naselje širiti proti severu. Novi del naselja se je leta 1872 ločil od Albanyja. Poimenovali so ga Krain, po deželi Kranjski, ki je bila rojstna dežela misijonarja Pirca. Ta je bil najbolj zaslužen za priselitev slovenskih in nemških priseljencev na to območje. (Upham 1920, 522; 524)

dinavski priseljenci. Od tod je ustanovil misijonske postaje v Elyju (1888), Biwabiku, Virginiji in Hibbingu (1890), v krajih, v katerih so se kasneje v večjem številu naselili tudi slovenski priseljenci. Skupaj z misijonsko postajo v Two Harbors so kmalu postali samostojne župnije, ki so v skladu s tedanjo filozofijo Johna Irelanda, nadškofa v St. Paulu, o vključevanju priseljencev v ameriško družbo delovale kot teritorialne župnije. (O'Connell 1988, 22–66) Buh je med svojim pastoralnim delovanjem večkrat maševal tudi v štirih jezikih, ob prisotnosti Indijancev pa je spregovoril tudi v jeziku Očipvejcev (S. a.1958, 11).

V Towru se je Buh začel zavzemati tudi za družbeni in socialni napredek slovenskih priseljencev. Tako je prepričal Antona Murnika, da je začel izdajati najstarejši slovenski časnik, ki je izhajal v ZDA, *Amerikanski Slovenec*. Ker je Murnik menil, da bo časopis lažje izdajati v velikem mestu, se je iz Towra preselil v Chicago, kjer je 3. septembra 1891 izšla prva številka. V Chicagu je izšlo le deset števil, saj je bilo za člane uredništva izdajanje časopisa v slovenskem jeziku tako po strokovni kot finančni plati pretežka naloga. Zato je Buh od Murnika za 450 dolarjev kupil časopis, saj je bil prepričan, »da je bil dober katoliški list Slovencem v Ameriki potreben in bi doprinal obilo dobrega«. (Zaplotnik 1970, 75) Buh je kupil tiskarski stroj in ustanovil prvo slovensko tiskarno v ZDA. Pod novim lastnikom je enajsta številka izšla 4. marca 1892 v Towru. Od tedaj je bila glavna naloga tega katoliškega časopisa ohranjanje krščansko vero med slovenskimi priseljenci. Tedaj je imel časopis več kot 200 naročnikov, pošiljali pa so ga na okrog 530 naslovov. Čeprav je Buh želel, da bi Anton Murnik ostal urednik tudi v času izhajanja v Towru, je ta zaradi bolezni ponudbo zavrnil. Buh je zato k sodelovanju povabil slovenske bogoslovce iz semenišča v St. Paulu, s svojimi prispevki pa so pomagali tudi slovenski duhovniki iz drugih naselbin po ZDA. Med temi so izstopali Frančišek S. Šušteršič, župnik pri sv. Jožefu v Jolietu v Illinoisu, John M. Solnce, župnik v pri sv. Matevžu v St. Paulu v Minnesoti, misijonar Frančišek Ksaver Bajc iz Washingtona, D. C., Ciril Zupan iz Puebla v Koloradu in Vitus Hribar iz Clevelanda v Ohio. (Friš 1991)

Amerikanski Slovenec je v Towru izhajal med letoma 1892 in 1899. Buh je imel pri urejanju časopisa precej težav. Največjo je predstavljala izguba, saj časnik, kljub vsem Buhovim prizadevanjem, v času izhajanja v Towru ni posloval pozitivno. Vzrok za to naj bi bila previsoka naročnina, ki je znašala 2 dolarja za naročnike v Ameriki in 3 dolarje za naročnike v Evropi. Od leta 1894 dalje je bil časnik uradno glasilo Kranjske slovenske katoliške jednote, ki je imela v njem zakupljeno eno stran. To je sicer prinašalo redni dohodek, a je bilo še vedno premalo. V nekaj letih se je izkazalo, da Tower ni primeren za izdajanje slovenskega časnika, saj je bila slovenska skupnost v naselbini premajhna, da bi mu z naročninami zagotavljala preživetje. (1995, 358–364) Leta 1903 je živel v Towru in okolici okrog 150 družin slovenskih priseljencev z okrog 1000 osebami (Trunk 1912, 501), leta 1892 pa je bilo slovenskih priseljencev zagotovo precej manj. Kljub slabemu finančnemu stanju je Buh z izdajanjem časopisa vztrajal vse do decembra 1899, ko ga je prodal Slovensko-ameriškemu tiskovnemu društvu v Jolietu v Illinoisu, pri katerem je imel odločilno besedo Frančišek S. Šušteršič (Friš 1995, 358–364).

Nekateri posamezniki med vzroki za prodajo *Amerikanskega Slovenca* navajajo tudi dejstvo, da so slovenski izseljenci po neslavnem propadu utopične naselbine

v Eden Valleyju (Rajska dolina) v bližini naselja Ukiah v okraju Mendocino v Kaliforniji izgubili zaupanje v monsinjorja Buha (Klemenčič 1999, 375–380; Cesar - Nedzbala 1990). Buhu so očitali, da je voditelju naselbine, Petru J. Jeramu, dovolil v *Amerikanskem Slovencu* objavo reklam za ustanovitev omenjene naselbine in da ni dovolj odločno nastopil niti po tem, ko je bil natančno poučen o Jeramovem brezglavem početju v Eden Valleyju (Molek 1931).

Poleg časopisa je Buh v svoji tiskarni založil in izdal tudi prvo slovensko knjigo, natisnjeno v Ameriki, *Slovensko-angleško slovnico* (Jeram 1895). Izdal je še molitvenik *Srce v Jezusu ali Vir milosti božje* (Buh 1897), *Ustavo Združenih držav v Ameriki* (Toman 1897), katekizem (Buh 1898a) in več letnikov *Koledarja Amerikanskega Slovenca*. Medtem ko je v *Slovenskem bi(j)ografskem leksikonu* zapisano, da naj bi izdal pet letnikov (Mlk. 1925, 64; Mulaček 2013), pa Zaplotnik (1970, 76) navaja, da naj bi izdal le tri letnike (Buh 1898b; 1899; 1900). Zaplotnikovo navedbo potrjuje tudi seznam slovenskega periodičnega tiska v ZDA v arhivu Immigration History Research Centra pri Univerzi v Minnesoti (2017), ki zbira vire o priseljenskih in begunskih skupnostih v Severni Ameriki ter z raziskavami prispeva k ohranjanju in razumevanju priseljskega ter begunskega življenja.

Buh je z objavami v *Amerikanskem Slovencu* poskrbel, da se je ideja Frančiška S. Šušteršiča in Matije Šavsca, tedaj semeniščnika v St. Paulu, o »slovenski jednoti« udejanjila v ustanovitvi Kranjsko slovenske katoliške jednote, najstarejše slovenske katoliške podporne organizacije v ZDA. Buh je bil član pripravljalnega odbora za ustanovno konvencijo, katero je tudi odprl z molitvijo 2. aprila 1894 v Jolietu v Illinoisu. (Božidar 1915, 2) Praktično ves tretji letnik *Amerikanskega Slovenca* je Buh posvetil agitaciji za ustanovitev jednote in njenemu delovanju (Friš, Kolar in Vovko 1996, 21–40). Buh je precej pripomogel, da so slovenski rudarji iz Towra in Elyja 15. avgusta 1889 v Soudanu ustanovili Društvo sv. Cirila in Metoda, najstarejše slovensko podporno društvo v Minnesoti (Zaplotnik 1970, 74).

6. Buhovo delovanje v Elyju

Leta 1901 je Buh postal župnik v Elyju, rudarskem mestu v okraju St. Louis, 34 km severovzhodno od Towra, katerega zgodovina predstavlja značilno zgodbo ameriškega gospodarskega vzpona. Hitro razvijajoče se naselje je bilo že leta 1891 povzdignjeno v mesto. V njem je tedaj živel že okrog 1.000 prebivalcev. Zaradi odpiranja novih rudnikov je število prebivalcev hitro naraščalo. (Brunt 1921, 390; Somrock, 1976, 4: 8; AS 1996, šk. 25)

V Ely je prišel namesto dotedanjega župnika Andreja Smrekarja. Po navedbah v *Amerikanskem Slovencu* naj bi bil Buh prestavljen iz Towra v Ely, da »bi rešil cerkev, ki je bila tako zadolžena, da bi je neizkušen misijonar nikakor ne mogel rešiti. Tudi to breme je rad prevzel in v nekaterih letih je bil ves dolg poplačal.« (S. a. 1908, 1, 4) Eden od vzrokov njegove selitve v Ely pa predstavlja tudi dejstvo, da je v Elyju živel tedaj veliko več slovenskih priseljencev kot v Towru. Po podatkih

popisa prebivalstva iz leta 1910 je v Elyju živel 1459 oseb s slovenskim maternim jezikom. (U. S. Census Bureau 1910)

Tudi v času delovanja v Elyju se je Buh zavzemal za družbeni in socialni napredek slovenskih priseljencev. Tako je postal eden najdejavnejših članov Zveze slovenskih duhovnikov v Ameriki, ki je bila ustanovljena 28. oktobra 1902 v St. Paulu, ob posvetitvi škofa Jana Nepomuka Starihe. Namen zveze je bila skrb za slovenske priseljence, ustanavljati med njimi slovenske župnije in jim zagotoviti slovenskega duhovnika. Buh je bil tako navdušen za zvezo, da je sam poskrbel in plačal za njeno registracijo. Vendar pa delo zveze ni zaživelo, kot so to želeli njeni ustanovitelji, saj se v njeno delovanje niso vključili številni slovenski duhovniki. Nekateri duhovniki z vzhoda ZDA so se bali, da bi jih novi duhovniki iz domovine, ki bi jih pridobila zveza, sčasoma spodrinili iz njihovih župnij. Zaradi nesoglasij je delo zveze po letu 1906 začelo počasi zamirati. (Šavs 1923, 70; Friš 1995, 185–188) Da bi zvezo nekako ohranili, je Buh leta 1908 v Jolietu v Illinoisu, na sedežu KSKJ, praznoval petdeseto obletnico mašništva. Po poročanju *Amerikanskega Slovenca* so se slovesnosti udeležili tudi Jakob Trobec, škof v St. Cloudu v Minnesoti, Janez Nepomuk Stariha, škof v Leadu v Južni Dakoti, Alojz Plut, župnik v Shakopeeju v Minnesoti, indijanski misijonar Roman Homar, Ciril Zupan, župnik v Pueblu v Koloradu, in drugi. (S. a. 1908, 1; 4) Kot je zapisal Šavs (1923, 70) je bilo to praznovanje organizirano z namenom, da se znova okrepi delo zveze. Kljub vsemu pa zveza ni zaživela, tako kot tudi ne ponovni poskus obnove njenega delovanja leta 1914.

Slavje ob Buhovi petdesetletnici mašništva so 26. julija 1908 priredili tudi v Elyju. Krajevna društva so priredila veličastno parado, v cerkvi pa je mašo daroval Buh ob sodelovanju Matije Bilbana, duhovnika Worma iz St. Paula in elyjskega nadomestnega župnika Schiffererja. (Peshell 1908, 2)

Ker je Buh v tem obdobju že precej bolehal, je leta 1917 dobil pomočnika, Francka Mihelčiča (1917, 2), ki je bil kasneje župnik v Elyju vse do leta 1968. Buh je v Elyju ostal do leta 1918, nato pa odšel v Duluth, saj je po smrti škofa McGolricka postal upravitelj škofije v Duluthu.

7. Delovanje v škofiji Duluth

Kmalu po ustanovitvi nove škofije v Duluthu, leta 1889, je duluthski škof James McGolrick Buha imenoval za kanclerja oziroma za generalnega vikarja. Škof se je očitno zavedal pomena znanja, izkušenj in organizatorskih sposobnosti, ki si jih je Buh pridobil med večletnim misijonarskim delovanjem po Minnesoti. (Diocese of Duluth 1919, 5) Buh je prejel monsinjorsko čast 27. decembra 1899, ko je bil župnik v Towru. Ker je bil prvi in do tedaj edini monsinjor v severni Minnesoti, je bila v Duluthu ob imenovanju velika slovesnost, o kateri je obširno poročal *Amerikanski Slovenec*. (S. a. 1900, 1) Buho so prebrali tudi pismo papeža Leona XIII. v latinškem in angleškem jeziku, v katerem je bilo med drugim zapisano:

»Zaradi vaše gorečnosti in trudapolnega delovanja med Indijanci, da se jim prižge luč svete vere, Vašega vzornega in krepostnega življenja ter Vašega

To Our Beloved Son Joseph Francis Buh Vicar General of the
Diocese of Duluth.

Leo XIII Pope.

Beloved Son,

Health and Apostolic Benediction.

On account of your zeal and wonderful labours among the
Indians in diffusing among them the light of Catholic
truth and attaching them by the sweetness of their
native language, as well by the good example you
have given to your fellow priests by integrity of life, by
uprightness, and by the exercise of every Christian virtue, as
by the able assistance rendered to the Bishop in the
government of the diocese, we deem you entirely worthy
of the dignity wherewith we honour you: Accordingly
and on this account we absolve and wish you to be
absolved from every excommunication and interdict
and from every ecclesiastical censure and sentence
whatsoever, in whatever form or from whatever cause
promulgated, if perchance you have incurred any, and
we make, constitute and declare you our Domestic
Prelate. And therefore Beloved Son we grant you the privilege
of lawfully vesting yourself in robes of violet colour and of wearing
the garment which is commonly called in the Roman Court
"Rocket". And furthermore that you may use and enjoy
every right, honor and privilege which others honour, with
a similar dignity, use and enjoy; notwithstanding Apostolic
Constitutions and Decretions or anything else to the contrary
Given in Rome at St. Peter's under the Ring of the Fisherman
the twenty-second day of May 1899 the 32nd year of Our
Pontificate

Aloisius Card. Macchi

Slika 1: Pismo papeža Leona XIII. Jožefu Francišku Buhu ob imenovanju za monsijorja (DDA 1899)

skrbnega sodelovanja pri upravi škofije zdite se nam vredni časti, katero
Vam podeljujemo.» (DDA 1899)

Monsinjor Buh je bil generalni vikar duluthske škofije, *examinator cleri*, član škofijskega sveta, član nadzorstva kleriškega fonda in računskega pregledništva. Posvetna oblast ga je 1895 odlikovala za pionirske zasluge s tem, da je del mesta Pierz, ki se je ločil od mesta in postal samostojno naselje, poimenovala Buh.

Buh je bil po smrti prvega duluthskega škofa McGolricka v januarju 1918 imenovan za škofijskega upravitelja, zato se je preselil iz Elyja v Duluth. To službo je opravljal do sredine novembra 1918, ko je v Duluth prispel novi škof McNicholas. (Diocese of Duluth 1918, 1) Škof McNicholas je septembra 1921 odprl Monsinjur Buhov misijonski zavod za izobrazbo misijonarjev in Buha imenoval za vodjo te ustanove. V njej je deloval do konca življenja. Po nekajdnevni bolezni je umrl 3. februarja 1923 v bolnišnici Sv. Marije v Duluthu v devetinosemdesetem letu starosti. (S. a. 1923, 473–474)

8. Buhovi stiki z domovino in njegov odnos do izseljevanja

Čeprav je Buh že kmalu po prihodu v ZDA zaprosil za ameriško državljanstvo in ga 4. januarja 1870 tudi dobil (DDA 1870), je vse življenje obdržal stike s staro domovino.

Največ stikov z domovino je vzdrževal z objavami v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju. Objavljal je zlasti v katoliškem cerkvenem časopisu *Zgodnja danica*, še posebej do leta 1896, ko jo je urejal njegov prijatelj Luka Jeran. Jeran, ki je bil tako kot Buh iz Poljanske doline, je kot podpornik misijonarjev slovenski javnosti predstavljal Buhova prizadevanja za misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci. V zameno za to podporo je Buh veliko objavljal v *Zgodnji danici*. Na začetku so bili to prispevki, ki so se nanašali na misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci, od druge polovice 70. let 19. stoletja pa tudi prispevki o življenju in uspehih slovenskih izseljencev v ZDA. Omeniti je treba, da so Buh in nekateri drugi misijonarji slovenskega rodu Jeranu pošiljali tudi nekatere ameriške časopise, v katerih so bili zapisi o njihovem delovanju ali o slovenskih izseljencih. Marsikaterega so v uredništvu *Zgodnje danice* prevedli in ga objavili. Med posredne stike z domovino je mogoče šteti tudi Buhova poročila, ki jih je v nemščini objavljala Leopoldinina družba na Dunaju. (Kolar 2015)

Buh je stike z domovino vzdrževal tudi z obiski: na Slovensko se je v času svojega bivanja v ZDA vrnil trikrat. Prvič se je za obisk domovine odločil leta 1870. Čeprav je v Ljubljano prispel 9. aprila, je že 11. aprila odpotoval v Rim in se s prijateljem Ignacijem Mrakom, škofom iz Marquettea, udeležil prvega vatikanskega koncila. Buh in Mrak sta se udeležila tretje javne seje v baziliki svetega Petra in papeškega velikonočnega blagoslova *urbi et orbi*. Nato se je Buh iz Rima prek Carigrada podal na obisk Svete dežele. Skozi Egipt in Rim se je 10. julija vrnil v Ljubljano. Že naslednji dan je obiskal Loški Potok, nato pa še Semič, Boštanj, Radeče, Lučine, Škofjo Loko in Kranj, kraje, s katerimi je bilo povezano njegovo življenje pred odhodom v ZDA. (Coleman in LaBud 1972, 80–82) Nato se je odpravil na Dunaj, v Linz, München in Biberach, kjer je skušal pridobiti čim več kandidatov za duhovniški poklic v ZDA (S. a. 1870, 268). V začetku septembra je Buh odpotoval iz Ljubljane in prek Liverpoola 2. oktobra prispel v New York. Z Buhom

BACK HATPS BENTONEL BOOK AND JOP PRINT.

STATE OF MINNESOTA.

COUNTY OF MORRISON, } ss.
Seventh Judicial District, Morrison County, }

I Joseph Buh do hereby, upon oath, declare that I first arrived in the United States, on or about the 1st day of May in the year A. D. 1864, and that I have, ever since that time, continued to reside in the United States, and that it is bona fide my intention to become A CITIZEN OF THE UNITED STATES, and to renounce forever all allegiance and fidelity which I in any wise owe to any foreign Prince Potentate, State or Sovereignty, and particularly all allegiance and fidelity which I owe to the Emperor of Austria of whom I have heretofore been a subject.

Subscribed and sworn to before me this }
4th day of February A. D. 1870 } Joseph Buh

S. P. Fuller Clerk of said Court.

OK
JOE

STATE OF MINNESOTA,
DISTRICT COURT, } ss.
Seventh Judicial District, Morrison County, }

I Hereby Certify, That the foregoing is a true copy of the original declaration of Joseph Buh this day filed in my office.

In Testimony Whereof, I have hereunto set my hand and affixed the seal of the said Court, at Little Falls, in the County aforesaid, this 4th day of February A. D. 1870.

S. P. Fuller
Clerk of said Court.

Slika 2: Listina o državljanstvu ZDA, ki ga je Jožef Francišek pridobil 4. januarja 1870 (DDA 1870)

je v ZDA pripotovalo še sedem študentov, en Slovenec (Janez/John Pavlin) in šest Nemcev. V svojo župnijo v Belle Prairie se je vrnil 22. oktobra. (Coleman in LaBud 1972, 83)

Buh se je v domovino znova odpravil v začetku julija 1883, ko je bil župnik v Perhamu. 25. julija naj bi namreč v Šentvidu (nad Ljubljano) s prijatelji iz študentskih let praznoval 25-letnico posvetitve v duhovnika. Vendar je zaradi okvare la-

dijskega vijaka v Bremen prispel šele 30. julija, v Ljubljano pa 4. avgusta zvečer. (Buh 1883, 257–258) O tem obisku vemo le malo. Znano je, da je Buh 20. septembra odpotoval iz Ljubljane proti Tirolski. Po nekaterih podatkih naj bi se najprej odpravil v Leuven, kjer naj bi se pogovarjal z rektorjem in prorektorjem tamkajšnje katoliške univerze in nekaterimi redovnicami iz reda Hčera krščanske ljubezni – usmiljenk (Sisters of Charity). Pred vrnitvijo v ZDA pa je obiskal še Lurd. V ZDA se je Buh vrnil konec oktobra. Tudi tokrat je s seboj pripeljal 12 študentov: 7 Slovencev (Franc/Francis Bajec, Matija/Matthias Bilban, Janez/John Lampe, Janez/John Homar, Franc/Francis Košmerl, Janez/John Petac, Lovro/Lawrence Demšar) in 5 Nemcev. Vsi so nadaljevali študij v opatiji sv. Janeza (St. John's Abbey) v Collegevillu v Minnesoti in kasneje v tej zvezni državi tudi službovali. (Coleman in LaBud 1972, 153)

Buh se je leta 1908, le dva dni po slovesnosti ob petdesetletnici posvetitve v duhovnika, še tretjič, tokrat zadnjič, odpravil v domovino. Iz Elyja je 28. julija 1908 odpotoval v Duluth, od tam pa v New York in spotoma obiskal še nekaj prijateljev. V času Buhove odsotnosti ga je v župniji sv. Antona nadomeščal Janez (Ivan) Evangelist Šifrer, ki je v Ely prispel 4. julija 1908. (Peshel in Klopčič 1908, 2)

Buh tudi tokrat ni imel sreče na potovanju, saj se je, podobno kot leta 1883, pokvaril ladijski vijak. Tako je v Le Havre prispel šele 14. avgusta, v Lurd pa 17. avgusta. V Lurdu je ostal do 20. avgusta, nato pa prek Marseilla in Milana 25. avgusta prispel v Ljubljano. Udeležil se je ljubljanske škofijske sinode in v začetku septembra obiskal več prijateljev v okolici Ljubljane. Med drugim je bil 20. septembra v Breznici, kjer je potekalo zaključno praznovanje Buhovega zlatomašništva, katerega so se udeležili tudi njegovi prijatelji iz študentskih let. Nato se je vrnil v rodne Lučine, od koder se je poslovil v začetku oktobra. Odpotoval je v Rim, kjer je ostal dva tedna, potem pa naprej v Neapelj, kjer se je 27. oktobra odpravil proti ZDA. Po prihodu v ZDA je nekaj časa ostal pri patru Kazimirju Zakrajšku, kaplanu pri sv. Nikolaju v Brooklynu v New Yorku in priseljenskem misijonarju na otoku Ellis Island. (Friš 1995, 157) Buh je nato krenil v Cleveland, kjer je skupaj s Frankom Keržetom, župnikom pri Sv. Lovrencu, praznoval božične praznike. Ob novoletnih praznikih je obiskal prijatelja Frančiška Šušteršiča, nato pa se odpravil proti Minnesoti. (Coleman in LaBud 1972, 210–213) V Ely se je vrnil 18. februarja 1909, kjer ga je ob prihodu pozdravila množica ljudi (Peshel 1909, 2).

Omeniti je treba, da si je Buh za delo v Minnesoti vse življenje prizadeval pridobiti čim več slovenskih in nemških duhovnikov; sprva za misijonarsko delo med severnoameriškimi Indijanci, kasneje pa tudi za delo med evropskimi priseljenci. Precej bolj neopredeljen pa je bil do priseljavanja Slovencev drugih poklicev. V svojih prispevkih v časopisih, ki so izhajali na slovenskem etničnem ozemlju, je pogosto pozitivno predstavljal življenje in dosežke slovenskih priseljencev v Minnesoti, nikoli pa bralcev ni neposredno nagovarjal k izseljevanju, niti jih od tega ni odvrčal. (Buh 1872, 307)

9. Zaključek

Poleg pionirskega, misijonarskega in duhovniškega delovanja je Buh veliko storil za prosveto slovenskih naseljencev. Pospeševal je medsebojno spoznavanje slovenskih naseljencev v začetni dobi slovenskega naseljevanja v ZDA in ustanavljanja podpornih društev. V tem smislu je pomembno tudi njegovo urejanje in izdajanje najstarejšega slovenskega časopisa, ki je izhajal v ZDA, *Amerikanskega Slovenca*.

Buh je bil poleg Pirca in Tomažina eden prvih katoliških misijonarjev v severni Minnesoti. Moral je v pravem pomenu orati ledino, graditi cerkve, župnišča ter severnoameriške Indijance učiti poleg krščanskega nauka tudi pravil evropskega družabnega življenja ter prilagajanja ameriškemu načinu življenja. 48 let je s svojim neumornim delovanjem veliko pripomogel k širitvi vere in urejanju socialnih razmer v severni Minnesoti, in to ne le med Indijanci, temveč tudi med tamkajšnjimi evropskimi priseljenci.

Seveda je Buh posegal tudi na nekatera druga področja, ki bi vsako zase prav tako zaslužilo posebno obravnavo. Znano je, da se je rad ukvarjal s slikarstvom. Med drugimi je naslikal Jezusa s trnovo krono na glavi, ogrnjenege s škrlatnim plaščem (*Ecce homo!*) in žalostno Mater božjo (*Mater Dolorosa*). Podoba Matere božje je več let krasila towersko župnišče, pod sliko pa je bilo zapisano: »Pinxit Rev. Jos. F. Buh.« (Zaplotnik 1970, 71) Buh se je ukvarjal tudi s homeopatijo, katere se je naučil od Pirca, in zdravil Indijance, ki pravih zdravnikov niso imeli.

Kratici

B – Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Österreich [Poročila Leopoldinine ustanove v Avstrijskem cesarstvu].

KSKJ – Kranjska slovenska katoliška jednota

Reference

Arhivski viri

AS 1996 – Arhiv Republike Slovenije, Ely, Minnesota, šk. 25, a. e. 23.

Commissioner of Indian Affairs. 1868. Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs for the year 1868. Washington: Government Printing Office. <https://archive.org/stream/usindianaffairs67usdorich#page/n3/mode/2up> (pridobljeno 5. 6. 2017).

DA/ALSt – Diözesanarchiv der Erzdiözese Wien, Abteilung Leopoldinen-Stiftung [Škofijski arhiv nadškofije na Dunaju, Oddelek za Leopoldinino ustanovo].

– **1866a.** B. XXXVI, heft 54–59: Bericht des P. Joseph Buh, Missionars in Winibigoshish Lake, vom 15. Juni 1866, an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

– **1866b.** B. XXXVI, heft 61–63: Bericht des P. Joseph Buh, Missionars in Belle-Prairie, vom 29. Juni 1866, an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

– **1872.** B. XLII, heft 75–77: Das Indianer Missionar Joseph Buh in Belle-Prairie an die Central-Direction der Leopoldinen-Stiftung.

DDA – Diocese of Duluth Archives [Arhiv škofije v Duluthu].

– **1899.** Fond: Mischellaneous File: Cables from Rome and Letters of Praise, Honoring Buh. Pismo papeža Leona XIII. »to our beloved son

Joseph Francis Buh Vicar General of the Diocese of Duluth», Rim, 22. 5. 1899.

- 1870. Final Certificate of Naturalization, State of Minnesota, County of Morisson, Little Falls, 4. 1. 1870.

NŠAL – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

- 1854–1872. Fond: Bogoslovno semenišče v Ljubljani, sign. 32, šk. 74: Katalog slušateljtev teologije 1854–1872; Klassifications-Katalog vom Jahre 1858 über die Hörer der Theologie im Winter Jahrgange an der theologischen Diöcesan-Lehranstalt zu Laibach.
- Fond: Zapuščine duhovnikov, Jožef Markič, šk. 393, mapa Amerika, America.

U. S. Census Bureau

- 1850–2000. Minnesota's Resident Population, 1850–2000. <http://www.census.gov/dmd/www/resapport/states/minnesota.pdf> (pridobljeno 5. 6. 2017).
- 1910. 13th Census 1910. Minnesota, vol. 68: St. Louis County, 1–268. Micro-Film Lab, Mach #101. <https://ia601406.us.archive.org/34/item/s/13thcensus1910po722unit/13thcensus1910po722unit.pdf> (pridobljeno 25. 7. 2016).

Druge reference

- Ahern, Patrick H., ur. 1964. *Catholic Heritage in Minnesota, North Dakota and South Dakota: Diamond Jubilee Observance of the Province of Saint Paul and of the Suffragan Dioceses of Saint Cloud, Duluth, Winona, Sioux falls and Fargo*. St. Paul: Most Reverend Archbishop and Bishops of the Province of Saint Paul.
- Božidar. 1915. Rt. Rev. Monsr. Josip Fr. Buh. *Glasilo KSK Jednote*, 13. januar. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-BRROWZCC> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Brunt, Walter. 1921. *Duluth and St. Louis County, Minnesota: Their Story and People*. Chicago in New York: The American Historical Society.
- Buh, Jožef. 1863. *Jezus v sercu: v podobah, kako se Jezus serca polasti, ga čisti in sabo zedinja: z mašnjimi in drugimi navadnimi molitvami*. Ljubljana: s. n.
- . 1871a. Iz Belle-Prairie v Ameriki, 11. pros. 1871. *Zgodnja danica*, 17. 2. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-VA0JVTCTB> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1871b. Iz Belle-Prerije v Ameriki, 3. nov. *Zgodnja danica*, 8. 12. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-WJHASCN9> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1872. Iz Amerike, Belle-Prairie, 23. jul. 1872.

Zgodnja danica, 20. 9. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-N3APB4TV> (pridobljeno 26. 4. 2017).

- . 1883. Popotovanje iz Minnesota do Ljubljane. *Zgodnja danica*, 17. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-BFGF5MNR> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- . 1897. *Srce v Jezusu ali Vir milosti božje*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- . 1898a. *Mali katekizem za splošni poduk*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- . 1898b. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.
- . 1899. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.
- . 1900. *Koledar Amerikanskega Slovenca*. Tower: Amerikanski Slovenec.
- Cesar - Nedzbala, Polonca. 1990. Rajska dolina. *Dve domovini/Two Homelands* 1:87–102.
- Coleman, Bernarda, in Verona LaBud. 1972. *Masinaigans: The Little Book; A Biography of Monsignor Joseph F. Buh, Slovenian Missionary in America, 1864–1922*. St. Paul: North Central Publishing Co.

Diocese of Duluth. 1918. The Bishop of Duluth. *The Catholic Bulletin* 8, št. 47:1.

- . 1919. *The Catholic Bulletin* 9, št. 2:5.

Dolinar, Anton. 1992. Kratka zgodovina župnije sv. Vida v Lučinah. *Loški razgledi* 38, št. 1:232–234.

Friš, Darko. 1991. Zgodovina časnika Amerikanski Slovenec in »verske vsebine«, ki jih je obravnaval med leti 1881–1931. *Humanistika* 3, št. 2:405–414.

- . 1995. *Ameriški Slovenci in katoliška Cerkev 1871–1924*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.

Friš, Darko, Bogdan Kolar in Andrej Vovko. 1996. *Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote: pregled zgodovine KSKJ 1894–1994*. Ljubljana: Izseljensko društvo Slovenija v svetu.

Furlan, William P. 1952. *In Charity Unfeigned: The Life of Father Francis Xavier Pierz*. St. Cloud: Diocese of St. Cloud.

Holmquist, June D., Joseph Stipanovich in Kenneth B. Moss. 1981. The South Slavs: Bulgarians, Croats, Montenegrins, Serbs, and Slovenes. V: *They Chose Minnesota: A Survey of the State's Ethnic Groups*, 387–388. Ur. June D. Holmquist. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Immigrant History Research Center Archives. 2017. Slovene American Periodicals. University of Minnesota, Minneapolis, Immigrant History

Research Center Archives. <https://www.lib.umn.edu/ihrca/periodicals/slovene> (pridobljeno 19. 8. 2017).

- J. B. [Buh, Jožef].** 1862. *Zvezdice, to je zveličavne resnice, ki nam pot popolnamasti proti nebesam kažejo: in pa druge mašne in scer navadne keršanske molitve*. Ljubljana: s. n.
- Jeram, Peter Josip.** 1895. *Slovensko-angleška slovnica*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- J. Pr. [Jože Prešeren].** 1987. Buh, Jožef Frančišek. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 1. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Klemenčič, Matjaž.** 2015. The Catholic Bulletin, glasilo nadškofije v St. Paulu v Minnesoti, o priseljevanju v ZDA in slovenskih izseljencih v obdobju 1911–1924. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 86, št. 1:106–128.
- — —. 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.
- — —. 1999. *Jurij Trunk med Koroško in Združenimi državami Amerike ter zgodovina slovenskih naselbin v Leadvillu, Koloradu in San Franciscu, Kalifornija*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- Kodrič, Majda.** 2003. Franc Pirc in nastanek prvih slovenskih naselbin v Združenih državah Amerike. *Dve domovini/Two Homelands* 18:53–62.
- — —. 1995. Zanimanje slovenskih misijonarjev v Severni Ameriki za izseljevanje rojakov, kot se odraža v dopisih v Zgodnji danici. *Dve domovini/Two Homelands* 6:11–12.
- 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.
- Lyndon, P. J.** 1914. *History of the Diocese of Duluth*. Duluth: Greer Printing Co.
- 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* 15, št. 1:127–148.
- McDonald, Grace.** 1929. Father Francis Pierz Missionary. *Minnesota History* 3, št. 2:107–125.

- Mitchel, William B.** 1914. *History of Stearns County, Minnesota*. Chicago: H. J. Cooper Jr. and Co.
- Mrk [Mulaček, Ivan] 1925.** Buh, Jožef Frančišek. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1. Ur. Izidor Cankar. Ljubljana: Zadruga gospodarska banka.
- Molek, Ivan.** 1931. Rajska dolina (Kalifornija) V: *Ameriški družinski koledar 1931*, 32–42. Chicago: Adria Printing Company.
- Mulaček, Ivan.** 2013. Buh, Jožef Frančišek, monsignor (1833–1923). Slovenska biografija. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi152846/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 29. 4. 2017).
- Nace [Tomazin, Ignacij].** 1864. Ogleđi po Slovenskem in dopisi: iz Ljubljane. *Zgodnja danica*, 1. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-AJ-K1ZA2T> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- O'Connell, Marwin R.** 2009. *Pilgrims to the Northland: The Archdiocese of St. Paul, 1840–1962*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- — —. 1988. *John Ireland and the American Catholic Church*. St. Paul: Historical Society Press.
- Peshell, Joseph J.** 1908. Ely, Minn. *Amerikamki Slovenec*, 7. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-AKUBJGHA> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- — —. 1909. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec*, 26. 2. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MJN6LQVU> (pridobljeno 28. 4. 2017).
- — —. 1917. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec*, 20. 11. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-WJGB-TRLH> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- Peshell, Joseph J., in Mihael Klopčič.** 1908. Ely, Minn. *Amerikanski Slovenec*, 17. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MTQZ-5JZW> (pridobljeno 28. 4. 2017).
- Pirc, Franc.** 1864. Iz Amerike: iz Krov-Vinga. *Zgodnja Danica*, 1. 12. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MGINWIFM> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Plut, Alojzij.** 1864a. Iz Freiburga. *Zgodnja danica*, 20. 4. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-SOWYTY6U> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- — —. 1864b. Ogleđi po Slovenskem in dopisi: na Dunaji. *Zgodnja danica*, 10. 5. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-GLMXJ3FG> (pridobljeno 15. 4. 2017).

- S. n.** 1870. Gosp. misijonar Jožef Buh. *Zgodnja danica*, 19. 8. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKOAHEC> (pridobljeno 29. 4. 2017).
- —. 1900. Monsignor Buh. *Amerikanski Slovenec*, 5. 1. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKJXGQMY> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- —. 1908. Mgr. J. F. Buh praznoval 50 letnico mašništva. *Amerikanski Slovenec*, 5. 6. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-ZOUUPXUW> (pridobljeno 26. 4. 2017).
- —. 1923. Obituary: Right Reverend Monsignor Joseph Francis Buh, Pioneer Missionary. *The Indian Sentinel* 2, št. 10:473–474.
- —. 1958. *A History of St. Anthony's Church*. 1958. Ely: St. Anthony's Parish.
- Somrock, John W.** 1976. *A History of Incredible Ely*. Ely: Brownell.
- Šavs, Matija.** 1923. Monsignor Fran Jožef Buh. V: *Ave Maria koledar 1923*, 60–72. Lemont: Slovenski frančiškani v Ameriki.
- Toman, Aleksander.** 1897. *Ustava Zedinjenih držav v Ameriki*. Tower: Tiskarna Amerikanskega Slovenca.
- Tomazin, Nace.** 1864. Ogledi po Slovenskem in dopisi: iz Ljubljane. *Zgodnja danica*, 20. 6. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-5YCXDBCT> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- Trobec, Jakob.** 1864a. Dopis iz Amerike. *Zgodnja danica*, 10. 9. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-NZ7NTEPV> (pridobljeno 15. 4. 2017).
- —. 1864b Iz Amerike. *Zgodnja Danica*, 10. 7. Dlib: Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-Z4ZUWRBM> (pridobljeno 25. 4. 2017).
- Trunk, Jurij.** 1912. *Amerika in Amerikanci*. Celovec: samozaložba.
- Upham, Warren.** 1920. *Minnesota Geographic Names: The Origin and Historic Significance*. Collections of The Minnesota Historical Society 17. St. Paul: Minnesota Historical Society.
- Zaplotnik, John L.** 1970. Monsinor Franc Jožef Buh. V: *Ave Maria koledar 1970*, 49–77. Lemont: Slovenski frančiškani v Ameriki.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 705—716

UDK: 94(497.4)“1941/1945”:27-48

Besedilo prejeto: 5/2017; sprejeto: 7/2017

Tomaž Kladnik

»Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu

Povzetek: Avtor na podlagi preučevanja arhivskih virov in literature obravnava organizacijo in delovanje Slovenskega domobranstva, s posebnim poudarkom na organizaciji in izvajanju duhovne oskrbe. Vojaško poveljevanje in usposabljanje je bilo v Slovenskem domobranstvu organizirano v vojaških enotah ter v častniških in podčastniških tečajih v Poveljstvu tečajev, ki so bili pod neposrednim poveljstvom Organizacijskega štaba Slovenskega domobranstva (OŠSD). Prav tako vojaško hierarhično je bila urejena duhovna oskrba pripadnikov Slovenskega domobranstva, ki pa je zaradi svoje specifične vloge iskala ravnotežje med interesi duhovne oskrbe na eni in načeli vojaškega delovanja na drugi strani. Pri vzpostavljanju duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu in izpolnjevanju njenega poslanstva je bilo še bolj kot sama organizacija, umeščenost in pristojnost imenovanja kuratorov pomembno vprašanje posebnih dovoljenj oziroma fakultet, ki jih vojaški ordinariji delegirajo podrejenim kuratorom. V prvi vrsti se je postavljalo vprašanje, ali je Slovensko domobranstvo vojaška formacija oziroma vojska in njeni pripadniki vojaki, tako da bi se kuratorom lahko podelile fakultete za opravljanje duhovne oskrbe v domobranskih enotah, ter v nadaljevanju, kdo je pristojen za podelitev fakultet.

Ključne besede: druga svetovna vojna, Slovenija, Slovensko domobranstvo, duhovna oskrba, državljanska vojna

Abstract: »Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard

Based on the study of archival sources and literature, the author deals with the organization and functioning of the Slovenian Home Guard, with particular emphasis on the organization and implementation of spiritual care. Military command and training were organized in the military units and the officer and NCO courses at Courses' HQ, which were under direct command of the Organizing Staff of the Slovenian Home Guard. The spiritual care of the members of the Slovenian Home Guard was also organized according to the military hierarchy, which due to its specific role sought its balance between the interests of spiritual care on the one hand and the principles of military operations on the other hand. In establishing spiritual care in the Slovenian Home Guard and fulfilling its mission, the question of issuing special permits or delegating faculties

by the military ordinaries to their subordinate war chaplains was even more important than the organization itself, placement and power to appoint chaplains. In the first instance, it raised the question whether the Slovenian Home Guard was a military formation or an army and its members hence soldiers, so that military chaplains may be granted the faculty to perform spiritual care in the Home Guard units, and furthermore the question of who has the authority to grant faculties to military chaplains.

Key words: Second World War, Slovenia, Slovenian Home Guard, spiritual care, civil war

1. Uvod

Vsaka vojna, ne glede na obliko, predpostavlja dosego določenega, predvsem političnega cilja s silo, ko z oboroženim delovanjem upočasnjuje oziroma negira nasprotnika. V primeru okupacije je bilo to zanikanje nacionalne svobode, pravice posameznega naroda, da sam upravlja svoje nacionalno ozemlje. Vsi nacionalni politični cilji se po navadi ne morejo rešiti samo z vojno oziroma eno vojno. Zato se morajo cilji, ki se hočejo doseči z vojno, postaviti tako, da bodo le-ti v skladu z možnostmi, pri katerih pa moč nasprotnika vsekakor igra odločilno vlogo. Tako je treba v vsakem konkretnem primeru pravilno oceniti, katere cilje je v danih okoliščinah mogoče uresničiti in katerih ne. (Kladnik 2006, 9) Obdobje druge svetovne vojne je bilo na Slovenskem večplastno in protislovno. Opredelimo ga lahko z medsebojno prepletenimi in protislovnimi pojmi: okupacija, osvobodilni boj, revolucija, kontrarevolucija, državljanska vojna, kolaboracija. Prav tako kakor preživetje naroda je bilo med vojno namreč pomembno preživetje ljudi, saj so morali posamezniki skrbeti tudi za vsakdanji kruh na delovnem mestu, četudi je to neposredno koristilo okupatorju. (Čoh Kladnik 2016a, 140–141) Zato celotno dogajanje med vojno ni moč zreducirati zgolj na vojaški in politični spopad; ta je zajel le manjši del prebivalstva, posledice pa je tako ali drugače čutila vsaka slovenska družina. Konec vojne je dejansko pomenil osvoboditev le za del slovenskega naroda, za tistega, ki je bil v državljanski vojni na zmagoviti strani. Predvsem pa se s koncem vojne ni končala totalitarna vladavina. Le-ta resda ni bila več okupatorjeva, prav tako ni bila vsiljena s sovjetskimi tanki, kot se je to zgodilo drugje v vzhodni Evropi, bila je domača, a prav zato o popolni svobodi po osvoboditvi ne moremo govoriti. Na le to, na svobodo v pravem pomenu besede smo nato čakali še skoraj pol stoletja. (Godeša 1997)

2. Organizacija in formacija Slovenskega domobranstva

Ob kapitulaciji Italije in ustanovitvi Operativne cone Jadransko primorje, ki je zajemala tudi Ljubljansko pokrajino, so Nemci okupirano območje vojaško reorganizirali in ustanovili nove pomožne vojaško-policijske formacije, in sicer Primorsko, Gorenjsko in Slovensko domobranstvo, ki ga obravnavamo v pričujočem članku.

Dokument, ki opredeljuje ustanovitev Slovenskega domobranstva, je zaupna naredba (ukaz) poveljnika OŠSD številka 2392, 18. aprila 1944, ki opredeljuje prisego pripadnikov Slovenskega domobranstva. V uvodu naredbe je zapisano, da tekst prisege predvideva Osnovne naredbe za vzpostavitev Slovenskega domobranstva, ki se glasijo:

»V duhu odredbe Vrhovnega komisarja od 6. decembra 1943 l. o ustanovitvi Narodnih zaščitnih oddelkov v operacijski zoni »Jadransko primorje« predpisujem sledeče:

1. Narodni zaščitni oddelki v Ljubljanski provinci se imenujejo Slovensko domobranstvo.
2. Slovensko domobranstvo se za vzdrževanje reda in varnosti bori v celi operacijski zoni »Jadransko primorje« in v kolikor bo potrebno v neposredno obmejnih krajih.« (ARS, AS 1877, šk. 17)

Zgornja zelo skopa odredba ne predpisuje drugih nalog Slovenskega domobranstva, pa tudi ne njegove sestave in organizacije ali sistema vodenja in poveljevanja in s tem odnosa do nemških oblasti, vendar so se te nejasnosti urejale s posameznimi ukazi že pred formalno uredbo o ustanovitvi Slovenskega domobranstva in po njej. Pravi poveljnik domobranstva je bil general Erwin Rösener, saj je bil od Vrhovnega komisarja zadolžen za njegovo organiziranje, nato pa s posebno odredbo, ki je imela veljavnost od 1. oktobra 1943, tudi za vrhovnega nosilca poveljevanja nad domobranstvom. Že 26. oktobra pa je Rösener v uradnih dopisih na vojaške, policijske in politične organe izrecno podčrtal, da je on sam v Ljubljanski pokrajini vzpostavil Slovensko domobranstvo in da so mu podrejene celotna tukajšnja »redarstvena« in varnostna policija ter tudi »domače policijske enote«.

Na čelu Slovenskega domobranstva je bil sredi oktobra 1943 vzpostavljen tako imenovani Organizacijski štab, nemško Organisationsstab für die Aufstellung des slowenischen Landeswehr. Že sam naziv štaba je kazal, da ne gre za poveljevalni organ. Rösener pa je že 30. septembra 1943 v svojem XVIII. vojnem okrožju ustanovil posebni Vodstveni štab – Führungsstab für Bandenbekämpfung, 26. oktobra pa je za nabor in uvrščanje pripadnikov Slovenskega domobranstva ustanovil še poseben štab – Organisationsstab für die Aufstellung der slowenischen Landeswehr beim Höheren SS und Polizeiführer in Laibach, s pristavkom, da bo to tudi zvezni štab. Od 13. novembra je nemški Organizacijski štab kot del Vodstvenega štaba pošiljal in dostavljal ukaze, navodila in obvestila slovenskemu Organizacijskemu štabu, z dopisom štabnega podpolkovnika Krenerja. (ARS, AS 1877, šk. 17; Mlakar 2003, 179)

Da so se zgoraj navedenega dejstva v OŠSD zavedali in ga dosledno spoštovali, kot primer navajamo zapis v zaupnem povelju OŠSD, zaupna številka 2176, 2. maja 1944, sklicujoč se, kar je moč v arhivskem gradivu zaslediti na večini ukazov, na naredbe, ki jih je štab pošiljal podrejenim enotam Slovenskega domobranstva, na povelje višjega vodje SS in policije, 10. februarja 1944, da so naloge Organizacijskega štaba in enot Slovenskega domobranstva »nabiranje, uvrščanje, vežba, oprema in oskrba« Slovenskega domobranstva. Za naloge izven tega okvira pa morajo

dobiti enote posebno dovoljenje štaba. Ko so enote vključene v poseganje v borbo ali na položaje izven bunkerske črte, so podrejene nemškemu »štabu za vodstvo borbe proti banditom«. Iz tega ukaza je tudi razvidno, zakaj v sestavi Organizacijskega štaba Slovenskega domobranstva ni bilo enega najpomembnejših odsekov štaba vsake vojske oziroma vojaške enote, to je odseka za operativne zadeve, saj so bile le-te v nesporni in popolni pristojnosti Nemcev. (ARS, AS 1877, šk. 282)

OŠSD je imel naslednjo sestavo (ARS, AS 1877, šk. 18):

Ožji štab, v katerem so bili:

- poveljnik, podpolkovnik Franc Krener;
- pomočnik, podpolkovnik Milko Vizjak;
- načelnik štaba, podpolkovnik Ernest Peterlin in
- adjutant kapetan Ladislav Lah.

Personalni odsek, ki ga je vodil podpolkovnik Milko Vizjak;

Formacijski odsek, ki ga je vodil Vladimir Sirnik;

Obveščevalni odsek, ki ga je vodil kapetan Berto Ilovar;

Stan štaba in arhiva, ki ga je vodil kapetan Lado Delak;

Šolski odsek, ki ga je vodil podpolkovnik Ernest Peterlin;

v »materialnem oddeljenju« so bili tehnični, oborožitveni in avtomobilski odsek, vodil pa ga je major Peter Rozman;

šef Sodnega odseka je bil kapetan Alfonz Cepuder;

Sanitetni odsek je vodil kapetan dr. Stane Grapar;

Veterinarski odsek je vodil veterinarski poročnik I. klase Janko Drinovec;

Intendanco je vodil major Josip Pfeifer in

Kaznilniško delegacijo kapetan Maks Kosovinc.

Katoliški »duhovnijski« odsek je vodil verski referent, kurat stotnik Peter Križaj. 8. januarja 1944 pa je Škofijski ordinariat v Ljubljani OŠSD predlagal, da je kot vojaški kurat in verski referent v Organizacijskem štabu »postavljen s činom stotnika univ. docent g. dr. Lenček Ignacij«. OŠSD se je s predlogom strinjal, predvsem zaradi vztrajanja ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana. Peter Križaj je bil postavljen za kurata v stolnici in je vodil osrednjo pisarno matrik oziroma mrliško knjigo Slovenskega domobranstva. (Plut 2010, 41–44; NŠAL, V., šk. 312)

Vpis v mrliško knjigo in pokop umrlih je bil predpisan z odlokom šefa pokrajinske uprave v Ljubljani z dne 28. junija 1944 in je predpisoval zadevne ukrepe tako za »v boju padle in na bojišču najdene upornike« kot tudi za pripadnike Slovenskega domobranstva, ob tem pa še prekop tistih, ki so bili neustrezno pokopani. Znotraj Slovenskega domobranstva so se razmejevale pristojnosti krajevnih župnikov in vojaških kuratov. Tako je bilo predpisano, da je umrlega domobranca v mrliško matico z zaporedno številko vpisal župnik kraja, kjer je domobranec umrl. Če za to niso imeli dovolj podatkov, jim je pomagal Odsek za verske zadeve OŠSD. Kurati pa so lahko pisali matice le za svoje lastne potrebe, niso pa smeli izdajati uradnih izpiskov in tudi ne poročil anagrafskemu uradu. Vprašanje pogreba umrlega je bilo rešeno tako, da če »pogreb za umrlega domobranca naroči vojaška oblast na svoje stroške, opravi pogrebne obrede vojni kurat«, če pa sorodniki, jih opravi župnik kraja, kjer je pogreb. (LŠL 1944, 59–62)

Vse enote Slovenskega domobranstva so morale Odsek za verske zadeve OŠSD obveščati o padlih pripadnikih, ki so jih vpisali v mrliško knjigo Slovenskega domobranstva; na osnovi tega so lahko svojci umrlih podajali vloge za vzdrževanje sorodnikov umrlega (ARS, AS 1877, šk. 4).

V Slovensko domobranstvo so se bolj ali manj prostovoljno vključevali podčastniki in častniki, ki so svoja vojaškostrokovna znanja pred tem pridobivali na vojaških, policijskih, aktivnih in rezervnih častniških in podčastniških šolah Avstro-Ogrske, Kraljevine Jugoslavije, na tečajih v okviru MVAC oziroma vaških straž ali pa tudi na nemških SS-podčastniških tečajih. Ta raznolikost v osnovni vojaški, častniški in podčastniški usposobljenosti in na njeni osnovi pridobljene izkušnje na vojaških vajah v miru in nato v spopadih, v bojnih akcijah med vojno, predvsem pa sprememba taktike bojevanja in njena prilagoditev na nov način bojevanja, ki se je osredotočil na nemško taktiko protigverilskega boja, je pomembno vplivala na organizacijo in izvedbo častniškega in podčastniškega, pa tudi specialistično rodovskega usposabljanja pripadnikov Slovenskega domobranstva, ki se je razlikovala od začetkov formiranja Slovenskega domobranstva. (ARS, AS 1877, šk. 16)

Po več reorganizacijah je bila maja leta 1944 Ljubljanska pokrajina vojaško razdeljena na štiri skupine, v katerih so bile postojanke oziroma posadke in po en udarni bataljon: Severna z oznako N, v kateri je deloval 1. bataljon pod poveljstvom stotnika Franja Pavloviča, s sedežem v Ljubljani; Zahodna z oznako W, v kateri je deloval 2. bataljon pod poveljstvom majorja Friderika Lehmana, s sedežem na Rakeku; Srednja z oznako M, v kateri je deloval 3. bataljon pod poveljstvom stotnika Miroljuba Stamenkoviča, s sedežem v Višnji Gori; Vzhodna z oznako O, v kateri je deloval 4. bataljon pod poveljstvom stotnika Dušana Meničanina, s sedežem v Trebnjem. Bataljonom W, M in O so bili kot inštruktorji za pouk dodeljeni nemški častniki s po tremi nemškimi podčastniki. Poveljniki bataljonov so morali pričeti intenzivni pouk in utrjevanje položajev s svojimi četami ter kombinirati intenziven, predvsem borbeni pouk z usklajenimi patruljami v okolico. S 5. julijem 1944 pa so se bataljoni N, W, M in O preimenovali v I., II., III. in IV. bataljon, iz katerih sta bili oblikovani dve skupini, in sicer skupina Schumacher (I., III. in IV. bataljon) in skupina Rupnik (II. bataljon). V Slovenskem domobranstvu je bilo tako v prvi polovici leta 1944 skupno 9212 moških, najstarejši pripadnik se je rodil leta 1887, najmlajši (13 po številu) pa leta 1929. Glede na vojaški položaj pa je bilo v njegovi sestavi 265 častnikov, 930 podčastnikov, 528 višjih podčastnikov in 7489 domobrancev, vojakov. (ARS, AS 1877, šk. 17)

3. Duhovna oskrba pripadnikov Slovenskega domobranstva

Že od same ustanovitve Slovenskega domobranstva so med OŠSD in Škofijskim ordinariatom v Ljubljani potekali intenzivni pogovori o uvedbi duhovne oskrbe oziroma kuratske službe v enotah Slovenskega domobranstva, saj je morala Cerkev zaradi vernikov, ki jih je zastopala, poiskati način sodelovanja z novo oblastjo (Gri-

esser - Pečar 2016, 399). Cerkev oziroma ordinariat je od verskega referenta/višjega kurata in nato tudi od vseh vojaških duhovnikov pričakoval avtonomijo oziroma neodvisnost pri opravljanju poslanstva. Ob tem jasnem stališču Cerkve je vseskozi prihajalo do sporov med Škofijskim ordinariatom v Ljubljani in OŠSD, saj je prvi vztrajal pri stališču, da so vojaški duhovniki za delitev zakramentov in svetovanje na razpolago vsem pripadnikom Slovenskega domobranstva ne glede na čin ali položaj, po potrebi pa tudi civilnemu prebivalstvu, jetnikom, na smrt obsojenim, ranjenim, in za svoje delovanje niso, kot je to zahteval oziroma pričakoval OŠSD, podrejeni poveljujočim častnikom. Z avtonomijo je ordinariat utemeljeval, da ne smejo privzemati poveljniških pristojnosti (Plut 2002, 92) ter »da duhovnik v slovenskem domobranstvu ne more in ne sme opravljati službe z orožjem, ampak samo dušnopastirsko« (2010, 43), ker »naše orožje zaenkrat je rožni venec« (Kolarič 1977, 288). Vojaški kurati so imeli tako od škofa Rožmana dokaj jasna navodila glede njihove dušnopastirske dejavnosti, ki pa je, kot so to zahtevale tudi vojaške oblasti, vključevala tudi idejno vzgojo proti komunizmu (Dolinar 1996, 281). Saj, kot je dejal škof, boj proti brezbožnemu komunizmu ni politika, ampak izrazito verska zadeva in gre za dosego »resnične obnove zasebnega in javnega življenja po evangelijskih načelih« (Mlakar 2001, 278). Pastirsko pismo o nevarnosti brezbožnega komunizma škof Rožman zaključil z besedami, da

»kot verni katoličani, ki verujemo v Boga, v večnost in se zavedamo odgovornosti pred večnim Sodnikom, moramo načelno in brezpogojno obsojati komunizem in storiti v ponižnem zaupanju v božjo pomoč vse, kar moremo, da odklonimo od svojega ljubega naroda nesrečo brezbožnega komunizma« (LŠL 1943, 96).

V novembru 1943 so dosegli soglasje o imenovanju bataljonskih kuratov: imenovali naj bi tiste duhovnike, »ki so se s svojim delom in požrtvovalnostjo izkazali pri Vaških stražah«. Ob tem pa so potekali tudi pogovori o tem, da se za ureditev »kuratske dušnopastirske službe« namesto dotedanjega verskega referenta pri OŠSD imenuje višji kurat, katerega naloge bi bile:

- organizacija dušnopastirske službe v Slovenskem domobranstvu, tako da bi predlagal ustanovitev potrebnih mest kuratov v enotah in posameznike za njihovo postavitve, bil pristojen za njihove predstavitve ter po potrebi, s pomočjo redne duhovščine, pristojen za organizacijo pomožne dušnopastirske službe;
- nadzorovanje kuratov in njihovega dela ter razmejitev njihovega delovnega področja;
- zastopstvo kuratov pri OŠSD in Škofijskem ordinariatu, od katerih bi sprejemal tudi pritožbe nad delom kuratov;
- skrb za enotno delo in postopanje kuratov, »kar se tiče dušnega pastirstva« ter
- dajanje usmeritev in navodil v zvezi z »idejnim delom in propagando med domobranci« ter v zvezi z delom kuratov »glede idejnega dela za dvig morale in discipline«.

Višji kurat naj ne bi imel nobene vojaške dolžnosti oziroma čina, in tudi ne re-dne vojaške plače, prav tako pa, razen v izjemnih primerih ob obiskih, »inšpekci-jah«, v enotah, ne bi imel stika z vojaki, domobranci, vendar bi imel dovoljenje prostega dostopa do vojaških enot in neomejenega gibanja po Ljubljanski pokra-jini. Za mesto višjega kurata je bil predlagan in nato tudi imenovan univ. doc. dr. Ignacij Lenček, »ki je to funkcijo vršil že pri Vaških stražah«. (NŠAL, V., šk. 312) Lenček je bil tudi predavatelj verouka, ki je bil kot posebni predmet, s po dvema urama tedensko, vključen na častniške tečaje Slovenskega domobranstva (ARS, AS 1877, šk. 287).

Za potrebe duhovne oskrbe v enotah je bilo predlagano, da se ustanovijo na-slednja mesta kuratov: kurat v bolnici, ki bi vodil tudi matrike in pomagal kuratu v Ljubljani; kurat za Ljubljano, za vojašnice v mestu, letališče in bloke; kurat za okolico Ljubljane za kraje Brezovica, Borovnica, Podpeč, Ig, Škofljica, Devica Ma-rija v Polju, Ježica, Dravlje ...; kurat za Notranjsko s sedežem na Vrhniki za kraje Vrhnika, Polhov Gradec, Dobrova, Št. Jošt, Hotedršica, Rovte, Logatec, Rakek ...; kurat za Novo mesto in Kostanjevico ter druge postojanke »nazaj do Grosuplja«; kurat za Kočevje in Velikolaško kotlino do Grosuplja in kurat za Belo krajino s se-dežem v Črnomlju (NŠAL, V., šk. 312).

Decembra 1943 je v OŠSD nastal predlog za imenovanje kuratov, ki so ga dali v soglasje na Škofijski ordinariat in nato v odobritev na »nemško komando«. Za ku-rate so bili predlagani Franc Šeškar za 1. šolsko skupino, Štefan Kraljič za 2. šolsko skupino, Karel Volbang za 1. bojno skupino, Avgust Žavbij za 2. bojno skupino, Franc Frölich za 3. bojno skupino, Franc Kunstelj za 4. bojno skupino in Ivan Remškar za 5. bojno skupino. Škofovo soglasje z dne 11. januarja 1944 nato omenja oziroma daje soglasja za naslednje kurate: Štefana Kraljiča, Franca Šeškarja, Fran-ca Kunstlja, Ivana Remškarja, Franca Frölicha in Jakoba Mavca, s pripisom, »da so imenovani bili kurati pri bivših Vaških stražah«. Iz dopisa Odseka za verske posle OŠSD z dne 26. januarja 1944, naslovljenega na Škofijski ordinariat v Ljubljani, pa je moč sklepati, da so bili nato za kurate imenovani: Franc Frölich, Štefan Kraljič, Peter Križaj, Franc Kunstelj, Ivan Remškar in Franc Šeškar. V dopisu, ki ga je pod-pisal »vrhovni kurat Slovenskega domobranstva« Lenček, le-ta Škofijski ordinariat za navedene novoimenovane kurate zaproša, da se jim izda potrdilo in priporoči-lo cerkvene oblasti, »s katerim se bodo gg. kurati mogli izkazati oz. uveljaviti pri gg. župnikih in drugih duhovnikih«. Predlagano je bilo, naj bi dokument vseboval izjavo, da je imenovani kurat Slovenskega domobranstva z vsemi pravicami, ki gredo kuratom v času vojne, ter zapoved, da naj ga preostala duhovščina pri nje-govem delu podpira in mu »rada pomaga«. Na koncu pa Lenček predlaga, naj do-kument vsebuje tudi to, da je on sam tudi v vlogi zastopnika škofijskega ordinari-ata za organizacijo »dušnega pastirstva med domobranci«, saj bi bilo tako njego-vo delo uspešnejše in bi lahko hitreje odpravljali morebitna nesoglasja. (NŠAL, V., šk. 312)

Hkrati z reorganizacijo Slovenskega domobranstva so reorganizirali način du-hovne oskrbe domobrancev ter postavitve, status in položaj kuratov. Tako so bili dne 3. novembra 1944 za vojne kurate v činu nadporočnika ter »na hrani, plači in

številčnem stanju» imenovani vojaški kurati: Jakob Mavec pri IV. bataljonu, ki je opravljal dolžnost kurata tudi pri I. bataljonu; Anton Polda pri II. bataljonu, ki je opravljal svojo službo tudi pri 6. in 7. četi; Mitja Šink pri 26., 27. in 11. četi ter pri oklopnem vlakcu Grosuplje in III. bataljonu; Franc Kupljenik pri 34., 35., 36., 51. in 56. četi; Jože Šolar pri 25., 61., 62. in 115. četi ter Franc Pezdir pri 2., 3., 4., 5., 41., 65. in 72. četi. (NŠAL, V., šk. 312)

O nujnosti uvedbe duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu so razpravljali tudi izven vojaških in cerkvenih krogov. Tako je na primer Odbor za socialno-moralno obnovo Slovenije 7. decembra 1943 na Škofijski ordinariat v Ljubljani naslovil dopis, v katerem se zavzema za uvedbo duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu, saj, kot so zapisali, »naše domobranstvo je ustrojeno po nemški vojski. Ta pa nima nikakih vojnih kuratov. Zato slišimo, da so vojni kurati prideljeni vojnim poveljnikom kot adjutanti«. Takšno ureditev so imeli za zgrešeno, saj bi s tem kurati nosili tudi odgovornost za izvedbo vojaških operacij, kar pa ni bilo poslanstvo duhovne oskrbe v vojski, zato so škofu predlagali, da bi bili »vojni kurati neodvisni od vojnega poveljstva in naj izvršujejo samo dušno pastirstvo, v vojne operacije pa se naj ne vmešavajo«. Plačo pa naj bi jim, če je bila pogojena z vojaško službo, v prihodnosti namesto vojaških zagotavljal »posvetne oblasti«. Za pravilno izvajanje duhovne službe so predlagali imenovanje višjega vojnega kurata, ki naj »prevzame nadzorstvo nad vsem dušnopastirskim delom med domobranci in daje navodila, kako naj se pastirstvo med njimi izvršuje«. V nadaljevanju pa zapišejo, da

»višji kurat naj prosi vojna poveljstva, naj dado vsem podrejenim poveljnikom navodila, da se ne bodo ljudje brez pravega vzroka streljali, zato naj se – kolikor je v vojnem metežu pač mogoče – vedno preišče, kdo je res smrti vreden; in naj se da obsojencem pred usmrčitvijo vedno prilika za prejem zakramentov. Kurati naj gredo tudi na bojišča, da tam nudijo ranjencem in umirajočim brez razlike duhovno pomoč.« (NŠAL, V., šk. 312)

Pri vzpostavljanju duhovne oskrbe v Slovenskem domobranstvu in izpolnjevanju njenega poslanstva je bilo še bolj kot sama organizacija, umeščenost in pristojnost imenovanja kuratov pomembno vprašanje posebnih dovoljenj oziroma fakultet, ki so jih vojaški ordinariji delegirali svojim podrejenim vojaškim kuratom. Posebna dovoljenja oziroma fakultete vojaškim duhovnikom je 8. decembra 1939 izdal Sveti sedež kot Index Facultatum (AAS 1939, 710), na osnovi katerega je Jugoslovanska škofovska konferenca 3. aprila 1941 izdala okrožnico, ki je podajala smernice za vojaško dušno pastirstvo, in sicer glede biniranja ob nedeljah in praznikih, ter spovedno jurisdikcijo za vse vojaške osebe. Predpisovala je natančna navodila glede podelitve skupne odveze in papeževega blagoslova pred morebitno bitko za vojake in tudi za civiliste. Vojaki pa so lahko v neposredni smrtni nevarnosti prešli obhajilo, čeprav kurati niso mogli upoštevati strogih navodil glede liturgičnega posta. (Plut 2002, 67) V povezavi s tem vprašanjem je Ignacij Lenček, navezujoč se na fakultete, ki jih je, kot že omenjeno, v ta namen izdala Konzistorialna kongregacija 8. decembra 1939 in nato dodatno 10. julija 1942 še Kongregacija Sv. Oficija, naslovil na Škofijski ordinariat v Ljubljani vprašanja v zvezi s podelitvijo fakultet kuratom Slovenskega domobranstva. V prvi vrsti je izpostavil vprašanje,

ali je Slovensko domobranstvo vojaška formacija oziroma vojska in njeni pripadniki vojaki, tako da bi se vojaškim kuratom lahko podelile fakultete za opravljanje duhovne oskrbe v domobrantskih enotah, ter v nadaljevanju, kdo je pristojen, da kuratom dodeli fakultete. Pri tem so bile izpostavljene naslednje fakultete, ki so bile omenjene v odloku Konzistorialne kongregacije: 1. možnost binacije (obhajanja dveh maš) na nedelje in druge zapovedane praznike, v skrajni sili pa darovanje svete evharistije v splošno korist tudi na delavnike, z nujnim spoštovanjem rubrik (predpisanih obrazcev v mašni knjigi) in posta; 2. maša na prostem; 5. možnost blagoslova paramentov (kosov oblačil, uporabljenih pri obredih) in pripomočkov za mašno daritev, ko ni zahtevano sveto maziljenje; 6. možnost uporabe krajšega obrazca, ko je treba obnoviti posvetitev prenosnega oltarja; 7. maševanje brez ministranta; 13. pravice glede svete spovedi in odveze od cenzur; 14. *in periculo mortis*; 16. obhajilo ranjencem, tudi če niso tešči; 17. brevir; 20. blagoslovitev rožnih vencev in druge. Lenček dopis zaključí s prošnjo škofu, da če se fakultete vojaškim kuratom zaradi statusa Slovenskega domobranstva ne morejo podeliti, naj se jim podelijo vsaj tiste fakultete, ki jih lahko »sprejmejo s strani redne cerkvene oblasti oziroma škofa in so za delo vojnih kuratov koristne oziroma potrebne«. Iz odgovora škofa Rožmana je razvidno, da se je ta o tem posvetoval s svetim očetom in na osnovi tega soglašal, »da se morejo fakultete, dane vojaškim kuratom redne vojske, razglasiti tudi na kurate domobrancev, v kolikor je to po razmerah potrebno«. Za podelitev fakultet imenovanim in v prihodnje imenovanim kuratom Slovenskega domobranstva je škof pooblastil višjega kurata pri OŠSD, ki je moral to sporočiti podrejenim kuratom, ter v nadaljevanju določil, da »v sedanjih razmerah, za zdaj, podeljuje kuratom Slovenskega domobranstva fakultete 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 14, 16, 20 in 21, ki naj bodo v dušno korist domobrancem«. Ob tem lahko ugotovimo, da je škof prošnji za dodelitev večine fakultet ugodil; nekaterih sicer ni dodelil (13. in 17.), je pa dodelil nove, za katere ga niso prosili, in sicer 3., ki se nanaša na mašno daritev za duše padlih v vojni, 10., ki se nanaša na možnost darovanja maše na veliki četrtek, ter 21., ki se nanaša na odpustke in blagoslove in se zaključí, da je

»vzvišeni papež ponovno predpisal in naročil, naj se zvesto izpolnjujejo naročilo, da naj bodo tudi verniki, ki so kot ujetniki v ujetništvu bodisi pri vojski ali pri državah, deležni pomoči in tolažbe, ki jo je Benedikt XV. primerno odredil zaradi hude vojne«. (NŠAL, V., šk. 312; AAS 1939, 710)

Neposredno je škof Rožman pripadnike Slovenskega domobranstva nagovoril v Božičnem pismu slovenskim domobrancem, ki je bilo objavljeno v reviji *Slovensko domobranstvo* in v katerem jim z besedami spodbude in zaupanja želi božje varstvo ter jim izreka blagoslov (1944, 9). Revija, katere osnovno poslanstvo je bilo prinašati poročila z usposabljanj in o uspehih v boju Slovenskega domobranstva, je objavljala tudi članke, ki so po vsebini spadali na področje duhovne oskrbe. Bralce je med drugim seznanjala tudi z liturgičnimi dogodki, časom in krajem njihove izvedbe ter poročili o njihovi izvedbi. Pri pisanju slednjih so sodelovali tudi kaplani.

Iz poročil, ki so jih pošiljali kurati, lahko razberemo, kako pomembno vlogo so imeli pri ohranjanju morale med pripadniki posameznih enot, tako da je »že sama prisotnost kurata v najtežjih dneh borb in ofenziv velikanskega pomena, prav tako v času raznih razpadov, ko je vse zmešano«, zato bi morali biti kurati nameščeni predvsem po domobranskih četah in ne v štabih, saj »fantje vedno prosijo dajte skomandirat, da pride en gospod k nam« (NŠAL, V., šk. 312). V vojaških enotah je bila duhovna oskrba, ki so jo izvajali kurati, del vsakodnevnega vojaškega življenja in delovanja. Pogosto so začeli z vojaško sveto mašo, ki so se je udeležile celotne enote ali njeni deli, nadaljevali z verskim poukom kot delom usposabljanja ter zaključili z verskimi obredi ob posebnih priložnostih (cerkveni prazniki, vojaški pogrebi itd.), ki se jih je poleg vojakov udeleževalo tudi civilno prebivalstvo (ARS, AS 1877, šk. 44). Pri delu pa je prihajalo tudi do sporov z duhovniki v posameznih župnijah, kjer so imele sedež enote Slovenskega domobranstva, predvsem posadne čete v domobranskih postojankah, ki niso operativno delovale. Vzroki zanje so bili tako kompetenčne kot tudi osebne narave. Tako na primer župnik Rovt 22. februarja 1944 naslovi na Škofijski ordinariat že drugo pritožbo, saj na prvo, kot pravi, ni dobil odgovora, zoper vojnega kurata Kunstlja. V pritožbi je med drugim zapisal, da

»je bilo za tukajšnje dušno pastirstvo poskrbljeno predno je prišel gospod Kunstelj, ter bomo v tem oziru v teh prepirih in trenjih mnogo na slabšem, kot smo bili in bomo sami trpeli, je bolje da višja oblast svetuje taistemu naj gre v Logatec ali na Vrhniko. Tu je 90% domačinov pri posadki in zato je popolnoma samostojnost in neodvisnost /... / zelo problematična. Poleg g. kurata smo v kraju še trije duhovniki. Rovte smo že pred prihodom kurata obvarovali bacilov komunizma, drugod pa razmere kriče po protikomunističnemu delavcu. Zakaj bi ravno tu drug drugemu stopali na pete. /... / Župnik in odbor nimajo nobene pravice govoriti, kajti g. kurat ima vso oblast.« (NŠAL, V., šk. 312)

Vojaški kurati pa so pri svojem delu s posamezniki in enotami lahko pomagali tudi s tiskanimi priročniki. Najpomembnejši med njimi je bil vsekakor *Domobrančev molitvenik* (Knific 1944), ki je bil izdan 24. aprila 1944. Avtor Franc Knific je naveden pod kraticami »Dr. Fr. K.«, njegov izid pa sta z napotili bralcem »Nihil obstat« in »Imprimatur« pospremila dr. Ignacij Lenček, škofijski cenzor, in Ignacij Nadrah, generalni vikar. V uvodu molitvenika je zapisano: »odlično vlogo sta tebi, domobranec, poverila Bog in narod v teh izredno težkih časih. Boriš se, da se ohrani narodu vera, da se ohranijo Slovencem cerkve, da se ohrani tisočletna krščanska kultura, ki jo hoče komunizem uničiti,« ter zaključi, da »naj te zato v tem tako odločilnem boju vodita živa misel na Boga ter neomajno zaupanje vanj. Pričujoča knjižica naj ti pomaga, da boš to tudi dosegel. Z Bogom za narod in vero«.

Vsebina molitvenika zajema vsakdanje molitve, mašne molitve, sveto obhajilo, sveto spoved ter pesmi, in sicer: mašne, obhajilne, pred Svetim Rešnjem Telesom, pri blagoslovu, adventne, božične, postne, velikonočne, Marijine, Srce Jezusovo in druge (Knific 1944, 2–80). V Slovenskem domobranstvu so januarja 1944 v *Pra-vilih službe*, v zvezku 1, pod podnaslovom »Moralni pouk« v peti točki »Vera«, opredelili tudi pojem vere:

»v človeku je neki pojem, neko notranje občutje, ki obsega vse ki daje življenje vrednost in značaj, bistvo in oporo, varuje premoženje in napredek družinam in narodom, pričenši od detinstva do konca življenja, ki daje človeku moči v zlu in v nesreči, da vse vzdrži in prenese: ta pojem je vera« (ARS, AS 1877, šk. 17).

Na veliko noč leta 1944 so izdali tudi priročnik z naslovom *Bodi tudi v vojski kristjan* s podnaslovom »Nekaj moralnih načel za naš čas, dano v vednost in ravnanje vsem, ki se bore za dobro in pravično stvar«. V priročniku se tako v obliki vprašanj in odgovorov obravnava dileme, s katerimi so se v ozračju (državljanske) vojne srečevali posamezniki in enote ter ki so jih pomagali razreševati in pojasnjevati tudi ali predvsem kurati. Tako so obravnavani silobran, samomor, vojna, dvoboj, revolucija v povezavi s smrtno kaznijo, rekvizicija, dolžnost krščanske ljubezni, laž, dobro ime in črna borza. (ARS, AS 1877, šk. 287)

4. Namesto sklepa

Osnovni moto delovanja pripadnikov Slovenskega domobranstva je razviden iz njihovega gesla »Za Boga, narod in domovino«, vendar domovina po zamisli protikomunističnega, protirevolucionarnega tabora, za katerega je bilo sodelovanje z okupatorjem le oblika taktične kolaboracije, saj je bil njihov glavni nasprotnik komunizem oziroma partizansko gibanje pod vodstvom Komunistične partije Slovenije. Tako moremo v Slovenskem domobranstvu razlikovati med vero v zmago protikomunistične strani in med vero v nemško zmago. Rupnik, ki je v letu 1945 aktivno posegel v delovanje domobranstva, in njegov zet in tajnik dr. Stanko Kociper nikakor nista bila Slovensko domobranstvo. Domobranski častniki so verjeli v svojo vojaško premoč v primerjavi s partizani, vendar ne nujno v nemško zmago. Utopično ali ne, pričakovali so invazijo zaveznikov in tedaj so se jim želeli priključiti. Prav tako pa jih je bila velika večina o ustanovitvi Slovenske narodne vojske seznanjena šele na Koroškem. Od 13.300 vrnjenih in ujetih naj bi jih bilo pobitih 11.750. Drugim ujetnikom in zapornikom so sodila vojaška sodišča, obsojeni na zaporne kazni so bili v večini izpuščeni ob amnestiji, nekatere pa so oblasti hranile za razne procese. Do tega je lahko prišlo samo v ozračju razrednega in ideološkega sovražstva, v razmerah pristne revolucije, torej po koncu državljanske vojne; državljanske vojne, ki se je dogajala med sovražno okupacijo ter svetovno vojno. Čeprav nasprotujoči si strani vojne nista poimenovali državljanska, sta živeli in delovali z njo – in državljanske vojne se že od nekdaj končujejo v krvi. Pri obračunu z vrnjenimi domobranci in pri vseh drugih obračunih je šlo predvsem za radikalno odstranitev dejanskih, potencialnih ali namišljenih nasprotnikov, za enostavno rešitev, ki ni predvidevala oziroma zahtevala ugotavljanja individualne krivde in tudi ne sodnih postopkov, je pa vsem ostalim vlila strah v kosti ter s tem pripomogla k utrditvi komunistične diktature. Ob tem so bili pri obračunih z duhovniki in vojaškimi kurati še toliko bolj dosledni. (Čoh Kladnik 2016b, 414–415) Vojaški kaplani so namreč svoje duhovniško poslanstvo opravljali tako v vojnem času kot

tudi med jetniki in begunci na Koroškem in pozneje v izseljenstvu oziroma med na smrt obsojenimi jetniki v taboriščih Teharje, Šentvid in mnogih drugih (Plut 2010, 40–43). Angleži so iz Vetrinja vrnil tudi 12 kuratov, za katerimi se je po vrnitvi izgubila sled, čeprav so cerkvene oblasti poizvedovale po njih. Kurata Franc Frölich in Ivan Horvat sta bila zajeta še na slovenskem ozemlju, prvi pri Radečah, drugi pri Novem mestu. Sled se je izgubila tudi za kuratom Janezom Jenkom, ki je spremljal vlak z ranjenimi domobranci in je bil 21. septembra 1945 vpisan v register pripornikov v Škofiovih zavodih kot »izregistriran sovražni element«.

Iz dostopnih virov lahko tako razberemo, da so bili med prvimi določeni za likvidacijo prav domobranci častniki in kurati, razen tistih, ki so jih določili za montirane politične procese. Tako so kurata dr. Petra Križaja, ki je bil med obsojenci »božičnega procesa«, obsodili na smrt z obešanjem. (Griesser - Pečar 1998, 113–119)

Kratici

MVAC – Milizia volontaria anticomunista (Prostovoljna protikomunistična milica).

OŠSD – Organizacijski štab Slovenskega domobranstva.

Reference

Arhivski in časopisni viri

AAS 1939 – *Acta Apostolicae Sedis*. Zv. 31. Rim: Typis Poliglottis Vaticanis.

ARS 1877 – Arhiv Republike Slovenije, fond Slovensko domobranstvo.

LŠL

– 1943. *Ljubljanski škofijski list* 80, 30. 11.

– 1944. *Ljubljanski škofijski list* 81, 21. 9.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, spisi V, vojaške zadeve 1922–1946.

Slovensko domobranstvo. 1944. Ljubljana: Organizacijski štab Slovenskega domobranstva.

Druge reference

Čoh Kladnik, Mateja. 2016a. Martin Greif-Rudi (1918–1975). *Studia Historica Slovenica* 16, št. 1:133–163.

– – –. 2016b. Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:405–415.

Godeša, Bojan. 1997. V vrtincu bratomorne vojne. V: *Slovenska kronika XX. stoletja, 1941–1995*, 5–8. Ur. Drago Bajt, Marjan Drnovšek, Franc Rozman in Peter Vodopivec. Ljubljana: Nova revija.

Griesser - Pečar, Tamara. 2016. Katoliška Cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica* 16, št. 2:399–418.

– – –. 1998. Procesi proti duhovnikom in redovništvu po maju 1945. V: *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990: zbornik člankov in dokumentov*, 113–125. Ur. Drago Jančar. Ljubljana: Nova revija.

Griesser - Pečar, Tamara, in France Martin Dolinar. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.

Kladnik, Tomaž. 2006. *Slovenska partizanska in domobranska vojska*. Ljubljana: Defensor.

Knific, Franc. 1944. *Domobrančev molitvenik*. Ljubljana: Mladinska založba.

Kolarič, Jakob. 1977. Škof Rožman. Zv. 3. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Mlakar, Boris. 2003. *Slovensko domobranstvo 1943–1945*. Ljubljana: Slovenska matica.

– – –. 2001. Nekateri vidiki Rožmanovega delovanja v času nemške okupacije Ljubljanske pokrajine. V: *Rožmanov simpozij v Rimu*, 275–288. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Plut, Jože, ur. 2010. *Vojaški vikariat: 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.

– – –. 2002. *Za pravice človeka*. Ljubljana: Družina

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 717—728

UDK: 272:323.15(439=163.6)

Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 8/2017

Katalin Munda Hirnök in Mojca Medvešek

Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes

Povzetek: Prispevek je nastal na podlagi analize strokovne literature, manjšinskega tiska, arhivske dokumentacije in terenskih raziskav ter prikazuje prisotnost slovenskega jezika v porabskih župnijah po drugi svetovni vojni in na drugi strani potrebe prebivalcev Porabja po rabi slovenskega jezika v Cerkvi. V preteklosti je Katoliška cerkev predstavljala pomembno okolje za rabo porabskega narečja. Pod vplivom zgodovinskih okoliščin je bila porabščina/slovenščina iz Cerkve izrinjena. V novejšem obdobju je slovenščina v porabskem verskem življenju navzoča v omejenem obsegu. Porabski Slovenci so od leta 2010 brez stalnega slovenskega duhovnika. Sedanji župnik si prizadeva, da bi bila slovenščina vsaj delno prisotna v bogoslužju, prav tako so v porabskih cerkvah slovenske maše, ki jih enkrat mesečno izvajajo duhovniki iz Prekmurja. Vendar pa bi samo slovenski duhovnik v vsakodnevni komunikaciji z verniki lahko ponovno obudil in utrdil pomembno vlogo Cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju.

Ključne besede: Madžarska, Porabje, Katoliška cerkev, slovenska manjšina, slovenski jezik

***Abstract:* The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today**

The article is based on the analysis of expert literature, minority press, archive documentation and field research; it brings a survey of the presence of the Slovene language in the Porabje/Raba region counties after the Second world war, including a survey of the population's needs of the use of Slovene language in the Church. In the past, the Catholic Church represented an important domain of the use of the Porabje/Raba region dialect. However, due to historical situation, the Porabje/Raba region dialect/Slovene language was ousted from the Church. In recent period the presence of the Slovene in the Porabje/Raba region religious life is limited. There has been no regular Slovene priest there since 2010. The present priest is striving for at least a partial presence of the Slovene in religious service, also once a month Slovene masses are given in Porabje/Raba region by priests from Prekmurje. However, only a Slovene priest in regular everyday communication with believers could revive and promote the important role of the Church in preservation of the Slovene language in the Porabje/Raba region

Key words: Hungary, Porabje/Raba region, Catholic Church, Slovene minority, Slovene language

1. Uvod

Porabje (oziroma Slovensko Porabje) leži na zahodnem delu Madžarske, južno od reke Rabe pri mestu Monošter v Železni županiji, med avstrijsko in slovensko mejo. Območje Slovenskega Porabja, na katerem živijo pripadniki slovenske manjšine, danes vključuje sedem naselij: Andovci, Dolnji Senik, Gornji Senik, Sakalovci, Slovenska ves,¹ Števanovci, Verica - Ritkarovci.

Do prve svetovne vojne sta bili današnji območji Porabja na Madžarskem in Prekmurja v Sloveniji geografsko enotno ozemlje v avstro-ogrski monarhiji, v polovici, kjer so bili Madžari večinski narod z vso institucionalno in statusno podporo, Slovenci pa so imeli status manjšine. Po prvi svetovni vojni, ko je s Trianonsko pogodbo Porabje ostalo del Madžarske, se na tem območju statusna razmerja niso spremenila, slovenska skupnost je ohranila položaj manjšine. Zaradi specifičnih naravnih in družbenopolitičnih okoliščin Slovenci v Porabju nikoli niso bili gospodarsko močna skupnost, v preteklosti niso imeli razvite močne inteligence, niti niso bili posebno politično aktivni. (Stipkovits 1994, 11; Kozar - Mukič 1984, 39; Medvešek 2003, 48–49; Munda Hirnök 2009)

Življenja prebivalcev Porabja so tudi v obdobju po drugi svetovni vojni zaznamovale napete politične razmere in slab gospodarski položaj (Munda Hirnök in Medvešek 2016, 93–94). Šele demokratične spremembe, ki so preplavile vzhodnoevropske države po letu 1989, so izboljšale življenjske razmere v Porabju (95–96). V obdobju po devetdesetih letih 20. stoletja se je izoblikovala institucionalna podpora slovenski manjšini, ki omogoča ohranjanje etnične identitete in jezika, po drugi strani pa so se istočasno izoblikovale družbene in ekonomske razmere, ki niso in ne vplivajo spodbudno na ohranjanje slovenskega jezika.² Popisni podatki prebivalstva na Madžarskem kažejo konstantno zmanjševanje števila prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence oziroma za svoj materni jezik navajajo slovenščino. Rezultati opravljenih empiričnih raziskav celo nakazujejo nizko vitalnost slovenskega jezika v Porabju. (Munda Hirnök in Novak Lukanovič 2016)

Zaradi politične ločitve porabskih Slovencev od preostalih Prekmurcev se je njihov jezik razvijal drugače kot prekmurščina. V Porabju ljudje govorijo porabsko narečje, ki je ena od variant prekmurskega narečja. Porabsko narečje se je od konca 18. stoletja v vaseh okoli Monoštra ohranjalo predvsem v krogu družine in v Cerkvi. Cerkev je v določenem obdobju predstavljala zelo pomembno okolje rabe porabskega narečja, ki je bil »domanji« jezic cerkvenega obredja; v njem so nastajale tudi pesmarice. (Székely 1987, 515) Postopoma je bila pod vplivom zgodovinskih okoliščin porabsščina/slovenščina iz Cerkve izrinjena. V novejšem obdobju je slovenščina v porabskem verskem življenju prisotna, vendar v omejenem obsegu. Od leta 2010 so porabski Slovenci brez stalnega slovenskega duhovnika. V

¹ Slovenska ves je bila leta 1983 upravno priključena k mestu Monošter.

² Porabje, Železna županija in tudi čezmejna območja Slovenije ne omogočajo dovolj in dobro plačanih delovnih mest za potrebe lokalnega prebivalstva. Veliko bolj perspektiven je avstrijski trg dela, zato se velik del prebivalstva odloča za delovne migracije v sosednjo Avstrijo. Zaradi tega je učenje nemščine veliko bolj zaželena in koristna izbira.

prispevku, ki je nastal na podlagi pregleda in analize strokovne literature, manjšinskega tiska, arhivske dokumentacije in izvedenih kvalitativnih in kvantitativnih raziskav, želimo prikazati pregled prisotnosti slovenskega jezika v porabskih župnijah po drugi svetovni vojni in potrebe prebivalcev Porabja po rabi slovenskega jezika v cerkvi.

2. Narodna, jezikovna in verska struktura prebivalcev Železne županije, del katere je Porabje, kakor jo prikazujejo popisni podatki

Madžarska pri popisih prebivalstva zbira podatke o veroizpovedi, narodni pripadnosti in maternem jeziku, pri čemer so se ob posameznih popisih uporabljale različne kategorije in različni tipi vprašanj. V porabskih vaseh je po štetjih leta 1890 in 1910 živelo 4.447 oz. 4.917 slovensko govorečih ljudi, leta 1921 še 4.690. V po-vojnem obdobju je začelo število prebivalcev, ki so se opredeljevali za Slovence, upadati. Poleg Slovencev in Madžarov v porabskih vaseh v večjem številu živijo še Nemci in ponekod Romi. Odstotek prebivalstva v vaseh slovenskega Porabja, ki se je v popisu leta 1990 po narodni pripadnosti opredelil za Slovence, niha od 8,6 % na Dolnjem Seniku do 87,8 % na Gornjem Seniku; leta 2001 pa od 11,1 % na Dol-njem Seniku do 78,6 % v naselju Verica - Ritkarovci. (Medvešek 2003, 63) Precej drugačno narodno podobo porabskih vasi kažejo podatki zadnjega popisa iz leta 2011. Najmanjši delež prebivalcev, ki so se opredelili za Slovence, je bil na Dolnjem Seniku (13,6 %), največji delež prebivalcev, ki so se opredelili za Slovence, pa na Gornjem Seniku (45,9 %). Podatki tega popisa še kažejo, da se je v Železni župa-niji za slovensko narodnost opredelilo 1.741 prebivalcev, za slovenski materni je-zik pa 1.392 prebivalcev. V popisu je bilo še vprašanje, kateri jezik govorite v dru-žini in v stikih med prijatelji – pri tem vprašanju je slovenščino navedlo 1.353 prebivalcev – ter vprašanje, ali pripadate še kateri drugi narodnosti – pri tem vprašanju je 1.894 prebivalcev navedlo, da pripadajo slovenski narodnosti. (Hun-garian Central Statistical Office 2011). Običajno se ob popisih za manjšinsko naro-dno pripadnost opredeli manjše število prebivalcev kakor za manjšinski materni jezik, v Porabju pa podatki (z izjemo popisa leta 2001) kažejo ravno nasprotno podobo (Munda Hirnök 2014, 109–112). Tudi to nakazuje, da slovenski jezik mor-da izgublja vlogo osrednjega identitetnega kazalnika, zato potrebuje še posebno pozornost.

Med prebivalstvom Železne županije in Porabja tradicionalno prevladuje kato-liška vera. Čeprav zadnja dva popisa prebivalstva (2001 in 2011) kažeta povečan delež prebivalcev, ki se ne želijo opredeliti po veroizpovedi, katoliška vera ostaja večinska. Ob zadnjih popisnih podatkih leta 2011 se je med 1.894 prebivalci, ki so se izrekli za Slovence, 1.744 (92,1 %) opredelilo za rimskokatoliško veroizpoved.

Pri primerjavi popisnih podatkov moramo biti previdni, saj se pri posameznem zbiranju podatkov spreminjajo popisna vprašanja, popisne kategorije in oprede-litve le-teh. Pa vendar na podlagi poznavanja razmer v Porabju ter ob upoštevan-

ju (tudi specifik) popisnih podatkov lahko trdimo, da se število prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence, opazno zmanjšuje.

3. Slovenščina v Porabju

Slovenski jezik (porabsko narečje) v Porabju v preteklosti ni imel – in niti danes nima – ustrezno visokega družbenega statusa. Skozi stoletja se je ohranjal v družini, v bolj ali manj izoliranih vaških naseljih izrazitega agrarnega okolja. K širjenju in poznavanju slovenskega jezika so prispevale Mohorjeve knjige, ki so od konca 19. stoletja prihajale v porabske župnije. Mohorjeva družba je imela med Porabci 291 mohorjanov. Po njih so porabski Slovenci dobili 1.721 knjig v slovenščini. (Kuzmič 2017) Narodnostno zavedanje je med drugim spodbujala tudi katoliška publicistika, katere začetnik je bil Franc Ivanocy. S sodelavci (Jožefom Kleklom ml., Ivanom Bašo in drugimi) je začel izdajati *Kalendár szrcá Jezusovoga* (1904), verski mesečnik *Marijin list* (1904) in tednik *Novine* (1913).

Po drugi svetovni vojni je madžarska mirovna pogodba iz leta 1947 formalno prepovedovala jezikovno, kulturno in religiozno neenakopravnost narodnih manjšin na Madžarskem (Israel 1967). V tem obdobju so bili stiki s prekmurskimi Slovenci še nemoteni in začelo se je razvijati organizirano kulturno in družabno življenje porabskih Slovencev, ki pa se ni odvijalo zgolj v slovenskem jeziku. Že leta 1948 so se z resolucijo Informbiroja prekinile vse povezave med Jugoslavijo na eni strani in drugimi vzhodnoevropskimi državami ter Sovjetsko zvezo na drugi. Za daljše obdobje je bilo ustavljeno sodelovanje obmejnih krajev ob Rabi in Muri. Obdobje hladne vojne je s seboj prineslo večkratne popise prebivalstva, preseljevanja, psihološko propagando, popolno zaprtje meje in gospodarsko nazadovanje. Dvojezične šole, ki so jih po drugi svetovni vojni uvedli za otroke južnoslovanskih manjšin, so kmalu ukinili, saj naj bi bilo znanje madžarskega jezika po dokončanju teh šol preslabo. Pouk slovenščine je oteževalo tudi pomanjkanje učiteljev, ki bi lahko poučevali slovenščino, in pomanjkanje ustreznih učbenikov. (Stipkovits 1994) Večina ljudi se je instinktivno zaprla v krog svoje družine, le v domačem okolju in v vasi so se med seboj pogovarjali porabsko, drugje so uporabljali madžarski jezik. Konec petdesetih let 20. stoletja, ko je prišel na oblast János Kádár, so z meje postopno začeli odstranjevati bodečo žico in mine. Odprli so mednarodna mejna prehoda Dolga vas - Rédics in Hodoš - Bajánsenye. Vendar je bilo tudi za to povojno obdobje značilno omejeno uresničevanje pravic narodnih manjšin. Položaj se je nekoliko izboljšal šele v sedemdesetih letih, ko je leta 1972 Ljudska republika Madžarska v ustavo vnesla določbo o narodnih pravicah (člen 61): »Ljudska republika Madžarska zagotavlja enakopravnost vsem narodnostim, ki živijo na njenem ozemlju, rabo maternega jezika, šole v maternem jeziku in ohranitev ter negovanje lastne kulture.« (Kozar - Mukič 1984) Postopno so se družini in Cerkvi pridružili še drugi dejavniki, ki so prispevali k formiranju slovenske etnične identitete, kot so: množični mediji, kulturna društva, šola ter vidna dvojezičnost (dvojezični napisi ustanov in krajev). Kljub izboljšani normativni ureditvi ter izrazitemu povečan-

ju možnosti in priložnosti rabe slovenskega jezika, pa je do dejanske rabe slovenščine v javnem sporazumevanju prihajalo prej izjemoma kot po pravilu. (Perger 1995; Nečak Lük 1997) To velja tudi danes. Zato je ohranjanje rabe slovenskega jezika v cerkvi tako pomembno za slovensko manjšino v Porabju. Izsledki v devetdesetih letih 20. stoletja v Porabju opravljene raziskave so pokazali, da so anketiranci kot najpomembnejše dejavnike za oblikovanje slovenske narodne identitete in jezika navedli družino in šolo, na tretje mesto pa so skupaj z mediji postavili Cerkev. (Medvešek 2003, 234–235) Zato tudi ni presenetljivo, da si porabski Slovenci že vrsto let prizadevajo, da bi v svoji župniji imeli stalno prisotnega slovensko govorečega duhovnika. To je razvidno tudi v številnih uradnih prošnjah predstavnikov slovenske skupnosti, zlasti po letu 1990, bodisi pri političnih dialogih in srečanjih na različnih ravneh (slovenske in madžarske) cerkvene hierarhije.

4. Organizacija verskega življenja v Porabju in prisotnost slovenskega jezika v Cerkvi³

V preteklosti so bile v Porabju štiri katoliške župnije s slovenskim prebivalstvom: Dolnji Senik, Gornji Senik,⁴ Števanovci⁵ in Monošter.⁶ Po cerkveni reorganizaciji leta 2008 je v Porabju le ena, gornjeseniška župnija, ki je del dekanije Őrség⁷ in sodi v škofijo Sombotel ter nadškofijo Veszprém.

V kolikšnem obsegu se je slovenski jezik uporabljal v posameznih župnijah, je bilo odvisno od interesa duhovnika. Večinoma so duhovniki, ki so bili slovenskega rodu in so znali slovenski jezik, le-tega uporabljali pri cerkvenem obredju in v vsakdanji komunikaciji z verniki. Nekateri neslovenski duhovniki so se slovenščine naučili v tolikšni meri, da so del cerkvenih obredov lahko izvajali tudi v slovenskem jeziku. So pa bili tudi duhovniki, ki so ne glede na svoj rod in znanje slovenskega jezika uporabljali le madžarski jezik. Pozitivno je bilo to, da so porabski verniki doma in pri bogoslužju lahko uporabljali molitvenike v slovenskem jeziku, ki so jih izdali v prvi

³ Podatke za izdelavo kronološke predstavitve župnij in duhovnikov, ki so službovali v Porabju, ter rabi slovenskega jezika v Cerkvi smo zbrali s šematizmi sombotelske škofije (Szombathelyi Egyházmegye 1972; 1977; 1984; 1991; 2000; 2006; 2007; 2008; 2010) ter intervjuji (izvedeni 2015) z duhovniki, ki delujejo v Porabju, in porabskimi Slovenci.

⁴ Nekoč je gornjeseniška župnija obsegala še Martinje, Trdkovo in Čepince, naselja, ki so zdaj del Slovenije. V župnijo na Gornjem Seniku sta spadali še Verica - Ritkarovci II. (do leta 2006) in Dolnji Senik Zaselek (do leta 1984), ki je sicer upravno del Dolnjega Senika, toda verniki so hodili k maši na Gornji Senik, kjer so jih tudi pokopavali.

⁵ V župnijo Števanovci spadajo Števanovci, Andovci (kjer ni cerkve), Verica - Ritkarovci (kjer ni cerkve), Slovenska ves (do leta 2006) in Sakalovci.

⁶ V monoštrsko župnijo sta sodili tudi dve naselji (Slovenska ves in Trošče), v katerih je tradicionalno živel precej Slovencev. V monoštrski župniji je bogoslužje potekalo v madžarskem jeziku, zato zanj ni izdelan historiat.

⁷ Po cerkveni hierarhiji so porabske župnije do leta 1990 spadale v monoštrsko dekanijo, od 1990 do 1995 v dekanijo Monošter - Őrség, od leta 2000 do 2006 v dekanijo Körmend - Monošter - Őrség, po letu 2007 pa v dekanijo Őrség.

polovici 20. stoletja, na primer: *Molitvena kniga* (Küzmič 1931)⁸ in *Mála molitvena kniga* (Pustaj 1900).⁹ Informatorica z Gornjega Senika je v intervjuju (7. aprila 2015) povedala, da ima v lasti nad deset starih molitvenikov in nekatere med njimi še danes vzame v roke ter prebere kakšno molitev. Seveda je v zadnjih petindvajsetih letih izšlo nekaj novejših publikacij (molitvenikov), ki porabskim vernikom omogočajo rabo porabščine/slovenščine pri svetih mašah. Zveza Slovencev na Madžarskem je leta 1994 izdala molitvenik *Hvalite gospoda* (Kozar ml. 1994). Državna slovenska samouprava je leta 1996 izdala *Svete pesmi* (Kozar ml. 1996), ki obsega 190 pesmi. Slovenska manjšinska samouprava Monošter Slovenska ves je leta 2007 pripravila molitvenik *Verni kristjani, pokleknimo zdaj*,¹⁰ leta 2011 pa je Državna slovenska samouprava s finančno pomočjo evropskega projekta Sosed k sosеду izdala novo knjigo *Poslušajte vsi ljudje : Porabska pesmarica* (Kozar 2011), ki vsebuje sveto mašo (v porabščini in knjižni slovenščini) in 188 svetih pesmi (Munda Hirnök 2015, 601).

Pri ohranjanju slovenskega jezika v cerkvenem življenju v Porabju je treba omeniti cerkveno petje. Cerkevno petje v slovenščini je v Porabju najbolj razvito na Gornjem Seniku, kjer je nekaj časa deloval učitelj in kantor Andraš Čabai, po rodu Hrvat, ki je leta 1938 osnoval cerkveni ženski zbor,¹¹ iz katerega se je kasneje razvil posvetni zbor in ga poznamo danes kot Mešani pevski zbor (MePZ) Avgust Pavel. (Székely 1987, 516–517) V Števanovcih je do nedavnega orglal glasbeni samouk Jenő Oreovec, ki je cerkveno (tudi v slovenskem jeziku) petje redno spremljal. Na Dolnjem Seniku pa organista niso imeli. Od leta 2008 v Porabje prihaja organist iz Sombotela, ki sicer slovensko ne zna, toda rad se uči slovenskih pesmi in jih tudi vključuje v spored. (Kozar 2010, 9) Na pobudo župnika Ferenca Merklia je bil leta 2010 ustanovljen cerkveni zbor v Števanovcih, z namenom, da bi s petjem spremljal eno njegovih zadnjih slovenskih maš, ki jo je neposredno prenašala TV Slovenija. Po tem dogodku je zbor nadaljeval svoje delovanje in od takrat redno spremlja slovenske maše. Tukaj je treba še pripomniti, da je petje cerkvenih pesmi pri mašah in verskih obredih (kot je na primer pogreb) v neorganizirani obliki navzoče tudi v preostalih slovenskih vaseh. Glavni cilj cerkvenih zborov je spremljanje bogoslužja in seznanjanje mladih s slovenskoporabskimi cerkvenimi pesmimi, ki pa so vključene tudi v repertoarje posvetnih zborov. Med zbori je treba izpostaviti že omenjeni MePZ Avgust Pavel, ki se je pod vodstvom zborovodkinje Márie Trifusz,¹² učiteljice glasbene vzgoje iz Monoštra, naučil liturgijo slovenskega mašnega obreda in mnoge druge slovenske cerkvene pesmi. Zbor spremlja maše, nastopa na pevskih revijah in na koncertih cerkvenih zborov v Porabju ter Sloveniji. (Munda Hirnök 2015, 601–602)

⁸ Gre za ponatis prekmurskega katoliškega molitvenika *Kniga molitvena*, izdanega v Šopronu leta 1783; napisal ga je Mikloš Küzmič (1737–1804) in je bila večkrat ponatisnjena (Just 2003, 29).

⁹ *Mála molitvena kniga* je molitvenik martjanskega katoliškega učitelja in kantora Jožefa Pustaja iz leta 1900. Namenjen je bil slovenski (prekmurski) mladini.

¹⁰ Knjiga je nastala na podlagi omenjenega molitvenika *Hvalite Gospoda* z manjšimi dodatki za potrebo slovenskih vernikov v Monoštru in Slovenski vesi.

¹¹ Cerkevni zbor je leta 2009 ob posvetitvi obnovljenih orgel dobil ime po sv. Ceciliji.

¹² Od leta 2011 MePZ Avgust Pavel vodi Ciril Kozar iz Martinja.

4.1 Župnija Dolnji Senik

Dolnji Senik je (zaradi bližine avstrijske meje) narodno mešano naselje, v katerem v večjem številu prebivajo Slovenci, Madžari in Nemci. Med vsemi porabskimi vasi ima Dolnji Senik najmanjši delež prebivalcev, ki se opredeljujejo za Slovence. Zaradi omenjene narodnostne strukture prebivalstva so cerkvene oblasti stremele k temu, da so v dolnjeseeniško župnijo imenovalе duhovnike, ki so govorili madžarsko, porabsko (slovensko) in nemško, saj je bogoslužje potekalo trojezično. Zadnji župniki v prvi polovici 20. stoletja na Dolnjem Seniku, ki so govorili tudi slovensko, so bili Mirko Lenaršič, ki je deloval od 1913 in 1924, Jožef Sakovič, ki je služboval v letih 1910–1913 in 1928–1930, ter Vince Koósz v letih 1924–1928. Po letu 1931 je bilo v cerkvi mogoče slišati samo še madžarščino. (Kozar 2015, 269) Kot je zapisal Székely (1987, 515), so zaradi pomanjkljivega jezikovnega znanja zakoncev v mešanih zakonov v navzočnosti Nemcev na Dolnjem Seniku cerkveni obredi potekali v madžarskem jeziku. Po drugi svetovni vojni so se na Dolnjem Seniku vrstili naslednji župnijski upravitelji: Ferdinand Šinkovich (1947–1949), Béla Török (1949–1950), Ferenc Hargitai (1950–1966), Rezső Németh (1966–1977); po odhodu Németha je bila župnija dve leti nezasedena, za dušnopastirsko delo je bil odgovoren monoštrski župnik. Nato je na Dolnji Senik prišel župnik Vilmos Harangozó (1979–1987);¹³ po njegovem odhodu je bila župnija ponovno eno leto nezasedena in jo je oskrboval István Tóth, župnik iz Števanovcev. Sledili so župniki Sándor Bence (1988–2001),¹⁴ Ferenc Merkli (2001–2010) in od leta 2010 naprej Tibor Tóth. (Munda Hirnök 2015, 597–598) Ferenc Merkli sicer zna slovenski jezik, vendar ga pri bogoslužju na Dolnjem Seniku ni uporabljal.

4.2 Župnija Gornji Senik

V gornjeseniški župniji,¹⁵ ki ima najdaljšo tradicijo (Székely 1987, 515), je nad slovenstvom in slovenskim jezikom pol stoletja (1936–1987) bdel župnik Janoš Kühar. Po njegovi zaslugi so maše, verouk in vsi drugi obredi (krst, poroka, pogreb) potekali v porabskem narečju. Ko je leta 1962 drugi vatikanski koncil dopustil bogoslužje v domačem jeziku in je bila ukinjena prevlada latinščine, se je Kühar lotil prevajanja beril, evangelijev, molitev in pesmi iz latinščine in knjižne slovenščine v domače porabsko narečje. Pri prevodih sta mu pomagala dr. Vilko Novak in župnik Jožef Smej iz Murske Sobote. (Kozar 2007, 45) Kühar je prevode molitev pošiljal še Lajos Markovicsu, župniku v Števanovcih, da bi lahko tudi tam potekale maše v slovenskem jeziku. Po drugi svetovni vojni, v času Rákosijevega režima, Küharjevega delovanja niso odobravale lokalne politične oblasti in kadri državne varnostne službe (Munda Hirnök 2011, 85), zato ga je moral sombotelski škof Sándor Kovács (1944–1972) pod prisilo komunistične oblasti leta 1952 premestiti v

¹³ Vilmos Harangozó je med župnikovanjem na Dolnjem Seniku (1979–1987) oskrboval še Slovensko ves in Sakalovce.

¹⁴ V letih 1988–1992 je bil župnik na Dolnjem Seniku in je oskrboval tudi Gornji Senik, v letih 1992–2001 pa je bil župnik na Gornjem Seniku in je oskrboval tudi Dolnji Senik.

¹⁵ Cerkev na Gornjem Seniku je posvečena sv. Janezu Krstniku. To je edina cerkev na Madžarskem, ki ima na slavlolu napis v slovenščini: »Hvalite Gospoda vsi narodi.«

madžarsko župnijo, v Izsákfa. Namesto njega je škof Kovács na Gornji Senik name-raval poslati madžarskega duhovnika, kot so to zahtevali voditelji oblasti, toda Kúharju je uspelo škofa prepričati, da je na Gornji Senik poslal župnika Vinceta Koósa in Gézo Tüllä,¹⁶ ki sta znala slovensko. Tako tudi v času Kúharjeve odsotno-sti slovenska beseda v Cerkvi ni povsem zamrla. Po petih letih izgnanstva se je Kúhar leta 1957 vrnil na Gornji Senik in tam ostal do smrti, 6. septembra leta 1987. Po Kúharjevi smrti je bila župnija eno leto nezasedena, Gornji Senik sta oskrbova-li monoštrska in števanovska župnija. Za dušnopastirsko delo na Gornjem Seniku je po letu 1988 skrbel Sándor Bencze (1988–1992), župnik na Dolnjem Seniku, v letih 1992–2001 pa je bil župnik na Gornjem Seniku (in je od tam oskrboval Dolnji Senik), a ni bil naklonjen Slovencem oziroma rabi slovenskega jezika v cerkvi. (Mun-da Hirnök 2015, 597–598) Tudi cerkvenemu petju ni bil naklonjen. Podatki kažejo, da je pred oltarjem kar sam začel peti madžarske pesmi, zato se je slovenska cerkvena pesem bolj ali manj slišala samo za uvod ali pa na koncu maše in obreda (Kozar 2010, 8).

Po Kúharjevi smrti se je slovenščina počasi umikala iz Cerkve oziroma bogosluž-ja. Šele leta 1993 so v župniji Gornji Senik verniki lahko ponovno poslušali mašo v slovenskem jeziku. Ob nedeljah in praznikih je na Gornjem Seniku bogoslužje v slovenskem jeziku opravljal Ivan Camplin, župnik iz Gornjih Petrovcev. Njegovo osebno pobudo, da v Porabju izvaja bogoslužje v slovenskem jeziku, sta podprla oba (slovenski in madžarski) škofa.¹⁷ Po njegovem mnenju je bila to le začasna re-šitev, saj naj bi fara na Gornjem Seniku morala dobiti stalnega duhovnika. V po-govoru z Valerijo Perger za slovenski časopis Porabje je povedal še:

»Opažam, da se iz nedelje v nedeljo cerkev bolj polni, pogrešam pa mla-dino. Za to, da bodo tudi mladi prihajali k slovenski maši, pa lahko največ naredijo starši. In čudim se, da starši, ki se imajo za Slovence, ne vzgajajo svojih otrok v ljubezni do maternega jezika in kulture.« (1993, 2)

Dve leti pozneje je ravno tako v intervjuju za Porabje dodal: »Velika večina sta-rejših prihaja v cerkev, mladih pa ni k slovenskemu bogoslužju, ker tudi madžarski župnik zahteva, da so šolarji pri njegovi maši.« (Ružič 1995, 2) Verniki in slovenske organizacije s takšno, začasno rešitvijo niso bili zadovoljni. Prizadevali so si za du-hovnika, ki bi bil stalno prisoten in bi uporabljal slovenski jezik pri verskih obredih in v komunikaciji z njimi, toda brez uspeha.¹⁸ Šele leta 2001 je dušnopastirsko skrb v župniji prevzel Ferenc Merkli (2001–2010), po rodu Slovenec iz Sakalovcev, ki je študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani in pozneje nadaljeval študij v Rimu. Med študijem v Rimu je Ferenc Merkli v pogovoru za časopis Porabje na vpraša-nje, kdo vse in kaj bi moral storiti, da bi se slovenščina vrnila v cerkev, odgovoril:

¹⁶ Géza Tüll je bil v letih 1915–1928 župnik na Gornjem Seniku.

¹⁷ Sombotelska škofija je dala načelni pristanek za slovenske maše in druge verske obrede v slovenskem jeziku: poroke, krste, pogrebe, blagoslovitve (Ružič 1995, 2).

¹⁸ Npr. obiski pri slovenskem nadškofu (dr. Alojziju Šuštarju), pri mariborskem pomožnem škofu (dr. Jože-fu Smeju), pri sombotelskem škofu (dr. Istvánu Konkolyu); prizadevanja ministrov Republike Slovenije in pozneje sekretarjev za Slovence v zamejstvu in po svetu ipd. (Munda Hirnök 1999, 68–69).

»Mislim, da je v knjižnem jeziku skoraj nemogoče za stare ljudi kaj delati, nimamo pa svetega pisma, nimamo beril, evangelijev, prošenj in še česa v narečju. Če pri tem vsi čakajo le na mene, moram povedati, da ne bo nič iz tega. Brez pomoči ostalih ne bo šlo. Moje prvo poslanstvo ni ohraniti slovenski jezik, tudi to, vendar to ni cilj mojega poslanstva, mojega duhovništva, ampak mogoče le bogastvo, ki ga moramo ohraniti. Nihče mi še ni povedal kaj konkretnega, ampak le obljublja, da če se bom vrnil kot duhovnik, da bodo nekaj naredili, toda mislim, da to ni dovolj. Če še niso začeli, zaman pričakujejo od mene, da bom sam odrešenik.« (Eöry 1996, 2)

Ob nastopu je prevzel še župniji Dolnji Senik in Sakalovce, leta 2007 pa še župnijo Števanovci s podružnicami. Merkli je bogoslužje na Gornjem Seniku, v Sakalovcih in v Števanovcih opravljal dvojezično, medtem ko je na Dolnjem Seniku vse potekalo v madžarskem jeziku. (Munda Hirnök 2015, 598–599)

Ob preoblikovanju dušnopastirskega dela v škofiji leta 2008 so slovenske manjšinske organizacije prejele novico škofije v Sombotelu, da bodo župnika Merklija čez eno ali dve leti premestili iz Porabja. Predstavniki slovenske skupnosti so se obrnili na škofa Veresa z željo, da bi jih v zvezi z Merklijevo premestitvijo sprejel še pred končno odločitvijo, vendar pa njihova prizadevanja niso bila uspešna. Zato so se nanj obrnili s pismom, pismo so v vednost poslali tako najvišjim cerkvenim predstavnikom na Madžarskem in v Sloveniji kakor tudi veleposlanici Republike Slovenije na Madžarskem. Omenjeno pismo je bilo v slovenščini in v madžarščini objavljeno v časopisu Porabje. (Hirnök in Ropoš 2010, 2)

Leta 2010 je sombotelski škof András Veres Merklija premestil v madžarsko župnijo, v Vasszécseny blizu Sombotela. Merklijeva premestitev je izzvala buren odziv tako pri vernikih kakor tudi slovenskih manjšinskih strukturah, o čemer so poročali tudi slovenski mediji. Na Merklijevo mesto je sombotelski škof Veres imenoval Tiborja Tótha, župnika v Števanovcih, ki si je prizadeval, da bi bila porabščina, vsaj delno, prisotna pri mašah in verskih obredih. (Fodor 2002, 6; Munda Hirnök 2015, 599) Poleg tega od jeseni leta 2010 vsako četrto nedeljo na Gornjem Seniku poteka slovenska maša, ki jo ima župnik Dejan Horvat iz Markovcev.

4.3 Župnija Števanovci

V Števanovcih je več kot štiri desetletja bogoslužje opravljal Lajos Markovics, od leta 1935 do leta 1937 je bil kaplan, od leta 1937 do svoje smrti leta 1981 pa župnik. Markovics je bil po rodu Hrvat, ki pa se je naučil porabsko narečje in je maše in verske obrede opravljal v porabščini. Pri tem mu je bil v oporo Janoš Kühar, ki ga je oskrboval z molitvami v slovenskem jeziku. Markovicsa je leta 1981 nadomestil župnik Štefan (István) Tóth, rojen na Gornjem Seniku, ki je bil po materi slovenskega rodu, kljub temu pa je redno bogoslužje večidel opravljal v madžarščini. Na vprašanje, ali bodo verniki deležni več slovenskih besed v števanovski župniji, je odvrnil:

»Seveda bodo. Ob velikih praznikih vernike vedno pozdravim v slovenščini, pa tudi pridigam slovensko. Ob koncu maše jih prav tako nagovorim sloven-

sko; voščim jim vesele praznike. Med mašo pa vedno pojemo lepe slovenske božične pesmi. Še malo, pa bo tudi moja pesmarica nared in takrat bodo vsi verniki imeli pred sabo besedila pesmi. Nekatere slovenske pesmi so prelepe.« (Perger 1994, 5)

Tóth je umrl 27. julija 2001 (Munda Hirnök 2015, 599–600). V obdobju 2001–2002 je v Števanovcih maševal madžarski kaplan Tibor Tóth iz Monoštra, ki je ravno tako imel posluš za porabsko narečje. S pomočjo vernikov je začel delno uvajati slovenščino v bogoslužje in v versko življenje. Spomladi leta 2002 so vaščani zbirali podpise, da bi ga sombotelski škof Konkoly imenoval za duhovnika v Števanovcih. K tej pobudi so se pridružile še slovenske manjšinske organizacije (Zveza Slovencev na Madžarskem in Državna slovenska samouprava) in ravnatelj števanovske osnovne šole, vendar pa je sombotelski škof Konkoly Tiborja Tótha premestil v drugo madžarsko župnijo.¹⁹ Od 2002 pa do leta 2007, ko je Števanovce prevzel Ferenc Merkli, je dušnopastirsko delo opravljala monoštrska župnija. Po premestitvi Merklija leta 2010 bogoslužje v Števanovcih zopet opravlja Tibor Tóth, župnik z Gornjega Senika. Poleg tega od jeseni leta 2010 vsako drugo nedeljo poteka slovenska maša v Števanovcih s pomočjo slovenskega duhovnika z Goričkega, župnika Viljema Hribernika iz Dolencev.

5. Zaključek

Cerkev in slovenski duhovniki v Porabju so v preteklosti imeli pomembno vlogo pri ohranjanju slovenskega/porabskega jezika in tudi pri ohranjanju slovenske narodne identitete. Zgodovinske okoliščine so vplivale na krčenje prisotnosti porabščine/slovenščine v cerkvi. Po letu 1945 je bila porabščina dejansko prisotna v verskem življenju porabskih Slovencev le v dveh župnijah, in sicer na Gornjem Seniku in v Števanovcih, in še to le do konca 80. let 20. stoletja. Prizadevanja vernikov in manjšinskih organizacij za namestitev duhovnika slovenskega rodu v gornjeseniško župnijo sombotelska škofija ni uslišala več kot desetletje. Sombotelski škof dr. István Konkoly je v govoru, ki ga je imel na konferenci 20. maja 2000 v Monoštru, na kateri je sicer napovedal, da bo naslednje leto v Porabje prišel duhovnik Ferenc Merkli (rojen v Sakalovcih) tako obrazložil ravnanje škofije:

»V nekaterih narodnostnih družinah le redko govorijo v svojem maternem jeziku, svojih otrok ne spodbujajo, da bi se naučili svoje materinščine. Mor-da celo često govorijo tudi o tem, da je bolj kot ohranjanje narodnostnega izročila pomembna kariera. To pa lahko zagotavlja le pridno učenje in popolno obvladanje večinskega jezika. V takih primerih pač nimajo pomena manjšinska zakonodaja in prizadevanja cerkvenih oblasti. Če pač ne obstajajo potrebe za kaj, potem tudi ni moč govoriti o boljšem zadovoljevanju oziroma kršenju tovrstnih zahtev.« (Mukič 2000, 6)

Trenutno potrebe po slovenskem bogoslužju porabskih Slovencev zadovoljuje župnik Tibor Tóth, ki si prizadeva, da bi bila slovenščina vsaj delno prisotna pri

¹⁹ Podatki, pridobljeni z intervjujem z župnikom Tiborjem Tóthom v župnišču na Gornjem Seniku 7. marca 2015.

mašah in verskih obredih, in duhovniki, ki prihajajo iz Slovenije. Po besedah Ivana Camplina lahko duhovnik naredi za slovenski jezik več kot šola: »Ampak le duhovnik, ki je res zaveden. Duhovnik ima namreč mnogo več »občinstva«, razen tega pa spremlja ljudi od rojstva do smrti.« (Perger 1993, 2)

V zadnjih letih se je razvilo še nekaj novih oblik sodelovanja med Prekmurjem in Porabjem na verskem področju, kot je na primer udeležba porabskih otrok na oratoriju in na drugih aktivnostih v župnijskem domu v Markovcih; sodelovanje na pevskem področju (srečevanje cerkvenih zborov na pevskih prireditvah); romanja iz porabskih vasi v Slovenijo in obratno. Na koncu naj omenimo še pomen monoštrske župnije, ki je imela v preteklosti pomembno vlogo v verskem življenju Porabcev – in jo ima tudi danes. Slovenci v Monoštru do nedavnega niso imeli možnosti »rednega« bogoslužja v slovenskem jeziku. Rezultat dobrega sodelovanja med sombotelsko²⁰ in murskosoboško škofijo²¹ in upoštevanja želje slovenskih vernikov iz Monoštra in okolice je uvedba »rednih« slovenskih maš v Monoštru.²² Kot vidimo, se obseg in prisotnost slovenščine v porabskih cerkvah v zadnjih letih sicer izboljšuje, zlasti zaradi sodelovanja sombotelske in murskosoboške škofije ter mariborske nadškofije; vendar pa vse to ne more nadomestiti pomembnosti vsakodnevne prisotnosti slovenskega jezika v Cerkvi.

Reference

- Eöry, Silva.** 1996. Ferenc Merkli: porabski bogoslovec v Rimu. *Porabje*, 6. 8.
- Fodor, Klara.** 2002. Veseli vaški den na frejlovo v Števanovci. *Porabje*, 13. 6.
- Hirnök, Jože, in Martin Ropoš.** 2010. Slovenski organizaciji za slovenskega župnika. *Porabje*, 8. 7.
- Hungarian Central Statistical Office.** 2011. Population census 2011: Regional data, County, Nationality, Mother Tongue. http://www.ksh.hu/nepszamlatas/docs/tables/regional/18/18_4_1_6_1_en.xls (pridobljeno 25. 6. 2017).
- Israel, Fred L., ur.** 1967. *Major Peace Treaties of Modern History, 1648–1967*. Zv. 3. New York: Chelsea House Publishers.
- Just, Franci.** 2003. *Besede iz Porabja, besede za Porabje: pregled slovstva pri porabskih Slovencih*. Murska Sobota: Založba Franc-Franc.
- Kozar, Ciril, ur.** 2011. *Poslušajte vsi ljudje: porabska pesmarica*. Gornji Senik: Državna slovenska samouprava.
- . 2010. Slovensko cerkveno petje v Porabju. *Cerkveni glasbenik* 103, št. 4:8–10.
- Kozar, Lojze.** 2015. *V Porabju doma*. Ur. Lojze Kozar ml. Odranci: Župnija Odranci.
- Kozar, Lojze ml., ur.** 2007. *Ob 20. obletnici smrti Janoša Kühara (1901–1987)*. Gorenji Senik: Državna slovenska samouprava.
- . 1996. *Svete pesmi*. Murska Sobota: Državna slovenska manjšinska samouprava.
- . 1994. *Hvalite gospoda*. Murska Sobota: Zveza Slovencev na Madžarskem.
- Kozar-Mukič, Marija.** 1984. *Slovensko Porabje = Szlovénvidék*. Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje. Ljubljana: Znanstvena založba FF; Szombathely: Savaria Múzeum.

²⁰ Več o tem: Köleš Kiss 2011, 116–117.

²¹ Murskosoboška škofija namenja posebno pozornost prekmurkim Madžarom in Porabskim Slovencem ter ima vikarja msgr. Franca Režonjo za narodnostne skupnosti. Murskosoboški škof dr. Peter Štumpf je madžarskemu sekretarju za verska vprašanja tudi predlagal, da bi slovenska katehetinja poučevala verouk v porabskih šolah. (Ružič 2016, 2)

²² Redno bogoslužje v slovenščini so začeli 18. novembra 2007. Maše v slovenskem jeziku opravlja vikar za narodnosti msgr. Franc Režonja iz murskosoboške škofije, ki prihaja v Monošter vsako tretjo nedeljo.

- Köleš Kiss, Erika.** 2011. Versko življenje v slovenskem – maternem jeziku v Monoštru na Madžarskem. *Stopinje* 2012, 116–117. Ur. Lojze Kozar ml. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- Kuzmič, Franc.** 2017. Slovenske knjige Mohorjeve družbe v Porabju. Pomurski muzej Murska Sobota. <http://www.pomurski-muzej.si/izobrazevanje/gradiva-pomurja/gradivo/slov.-knjige-mohorjeve-druzbe> (pridobljeno 20. 6. 2017).
- Küzmič, Miklós.** 1931 [1787]. *Molitvena kniga*. Murska Sobota: Ivan Zver.
- Medvešek, Mojca.** 2003. Trendi medgeneracijske etnične kontinuitete na narodno mešanih območjih ob slovenski meji. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Mukič, Franček.** 2000. Blagoslov – ali blago slovo? (od molitve v materinščini). *Porabje*, 15. 6.
- Munda Hirnök, Katalin.** 2015. Die Mundart porabščina/slovenisch in der römisch-katholischen Kirche in Porabje von 1945 bis heute = Porabščina/slovenščina v Rimskokatoliški cerkvi v Porabju od leta 1945 do danes. V: *Katholische Kirche in Kärnten und Lebenswirklichkeiten 1900–1975 = Koroška katoliška Cerkev in življenjska dejstva 1900–1975*, 575–607. Ur. Avguštin Malle in Peter G. Tropper. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- . 2014. Številčni razvoj Slovencev na Madžarskem – primerjava popisnih podatkov 2001, 2011. *Etnologija Slovencev na Madžarskem = A Magyarországi szlovének néprajza* 6:107–117.
- . 2011. A Rába-vidék a Rákosi-korszakban, különös tekintettel Felsőszölnökre. V: *Magyarország és a Balkán a XX. században: tanulmányok*, 81–90. Ur. Enikő Sajti. Szeged: JATEpress.
- . 2009. Porabski Slovenci in čezmejno kulturno sodelovanje – stanje in perspektive. V: *Slovenski mikrokozmosi – medetnični in medkulturni odnosi*, 308–314. Ur. Irena Novak Popov. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije.
- . 1999. Slovenci na Madžarskem ob koncu 90-ih let. *Razprave in gradivo* 35:61–75.
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek.** 2016. Čezmejna mobilnost porabskih Slovencev. *Traditiones* 45, št. 3:91–113.
- Munda Hirnök, Katalin, in Sonja Novak Lukanovič.** 2016. Slovenščina v Porabju: stopnja vitalnosti. V: *Raznolikosti v raziskovanju etničnosti: izbrani pogledi*, 192–220. Ur. Danijel Grafenauer in Katlin Munda Hirnök. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Nečak Lük, Albina.** 1997. Jezikovna identiteta in jezikovno načrtovanje pri Slovencih. V: *Avstrija, Jugoslavija, Slovenija: slovenska narodna identiteta skozi čas*, 117–131. Ur. Dušan Nečak. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.
- Perger, Valerija.** 1995. *Tudi to je slovensko Porabje = Ezek mind ti vagytok – Rába-vidéki szlovének*. Monošter: Zveza Slovencev na Madžarskem.
- . 1994. Božič – praznik ljubezni. *Porabje*, 20. 12.
- . 1993. Predan božjemu klicu in slovenstvu. *Porabje*, 21. 10.
- Pustaj, Jožef.** 1900. *Mála molitvena kniga z potrebnimi molitvami i vnógimi peszmami: za katolicszászko mladézen*. Monošter: Béla Wellisch.
- Ružič, Ernest.** 2016. Jezik se rodi v družini, ne v šoli in cerkvi. *Porabje*, 31. 3.
- . 1995. Biseromašnik Ivan Camplin ... In tako sem začel maševati na Gornjem Seniku. *Porabje*, 24. 8.
- Szombathelyi Egyházmegye.** 1972. *A szombathelyi egyházmegye névtára – Schematismus dioecesis sabariensis*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1977. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1984. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 1991. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2000. *A szombathelyi egyházmegye jubileumi sematizmusa*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2006. *A szombathelyi egyházmegye névtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2007. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2008. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- . 2010. *A szombathelyi egyházmegye név- és címtára*. Szombathely: Szombathelyi Egyházmegye.
- Stipkovits, Ferenc.** 1994. *Porabski Slovenci: dodatki k zgodovini porabskih Slovencev 1945–1949 = Szlovének a Rába mentén: adalékok a rábamenti szlovének történetéhez 1945–1949*. Celldömölk: Módszertani Szakcsoport.
- Székely, András Bertalan.** 1987. Izobraževanje, kultura, prosveta in množična občila Slovencev na Madžarskem. V: *Madžari in Slovenci: sodelovanje in sožitje ob jugoslovansko-madžarski meji*, 501–537. Ur. Peter Beltram in Lajos Arday. Ljubljana: Inštituta za narodnostna vprašanja.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 729—740
 UDK: 27-722(497.4)
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

Brigita Perše

Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji

Povzetek: Cerkev v Sloveniji stopa v obdobje, v katerem se bo število duhovnikov iz leta v leto krčilo nagleje kakor do sedaj, kar bo trajalo kakšno desetletje ali dve. To jo bo »prisililo«, da bo prestrukturirala obstoječo strukturo župnij, premočno infrastrukturo in z različnimi obveznostmi preveč obremenjene duhovnike. Pri tem je opaziti posamezne razlike med slovenskimi škofijami, zato bo morala v prihodnje vsaka škofija obstoječo strukturo prilagajati svojim potrebam malih občestev in dejanskemu stanju v družbi. Strukturalna rešitev, ki ne bi upoštevala dejanskega stanja občestev in potreb, ampak bi bila usmerjena zgolj na razpoložljivo število duhovnikov, bi bila teološko šibka in dolgoročno tragična. Ker so se v zahodnoevropskih državah s problemom pomanjkanja duhovnikov srečevali že mnogo prej in ga skušali reševati na različne možne načine, v prispevku prikažemo tudi njihove prednosti in pomanjkljivosti ter predlagamo usmeritve za Cerkev v Sloveniji.

Ključne besede: duhovniki, duhovni poklici, Cerkev v Sloveniji, župnije, cerkve, starost duhovnikov, cerkvena struktura

Abstract: **Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia**

The Church in Slovenia is facing a period of ten to twenty years when a faster annual decrease in the number of priests compared to the present is anticipated. This fact will be the driving force for the restructuring of the present structure of parishes, the overgrown infrastructure and priests being overloaded in every possible way. There are some differences among dioceses in Slovenia, therefore each diocese will have to adapt the existing structure to the requirements of small communities and the actual state of the society in the future. A structural solution, not taking into account the existing state of communities and their needs and focusing solely on the number of priests available, would be theologically feeble and doomed in the long term. The problem of the priest shortage in the Western European countries was encountered much earlier and a variety of different methods were employed to solve it. We thus also present their advantages and disadvantages together with the proposed guidelines for the Church in Slovenia.

Key words: priests, priestly vocations, Church in Slovenia, parishes, churches, age of priests, church structure

1. Uvod

Cerkev v Sloveniji se je do sedaj na krizo duhovnih poklicev odzivala predvsem s soupravami, z ustanavljanjem molitvenih skupin za duhovne poklice, s krepitvijo reklam o duhovniškem poklicu, s posebnim delom z ministranti in podobno. Škof Anton Stres je leta 2008 izjavil, da se mu zdi, da Cerkev v Sloveniji »hodi v prevelikih oblekah« (Perše 2011, 122), kar ji jemlje energijo in zaradi česar je težko misijonarska. V pričujočem prispevku želimo prikazati potrebo po prestrukturiranju župnijske mreže in infrastrukture Cerkve v Sloveniji, k čemur jo bo »prisilil« upad števila duhovnikov. K tovrstni analizi nas je spodbudila zlasti izdaja *Letopisa Katoliške cerkve v Sloveniji 2017*.¹

Število duhovnikov je pomemben dejavnik verskega življenja, še zlasti v krajevnih Cerkvah, kakršna je slovenska, ki je bila v preteklosti zelo odvisna od klerikov. Takšna je bila tudi zato, ker v socializmu ni bilo priporočljivo biti veren, zaradi česar so se laiki držali bolj ob strani, tako da je skoraj vsa verska dejavnost slonela na plečih duhovnika. V tem prispevku bomo najprej prikazali sedanje stanje števila duhovnikov in župnij v soupravi ter število cerkva po posameznih slovenskih škofijah. Za lažje razumevanje položaja duhovnikov v Sloveniji in napovedi za prihodnost bomo pogledali tudi starost slovenskih škofijskih duhovnikov leta 2000 in 2017, ko sta izšla zadnja dva letopisa Cerkve v Sloveniji. Še zlasti nas zanima, ali je Cerkev v Sloveniji že stopila v napovedano »sušno« obdobje, kar zadeva število duhovnikov in število župnij brez duhovnikov: »V Cerkvi na Slovenskem (bo) nastopilo bolj »sušno« obdobje približno čez petnajst let.« (Perše in Kvaternik 2004) Na osnovi ugotovljenega trenda bomo pogledali v prihodnost ter predlagali potrebne spremembe v Cerkvi v Sloveniji, in sicer na osnovi usmeritev posameznih škofij ter izvedene ankete duhovnikov v ljubljanski nadškofiji leta 2012. Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana je namreč že spomladi 2012 med duhovniki izvedla anketo z vprašanji odprtega tipa, da bi ugotovila, kaj o stanju cerkvenih struktur menijo duhovniki. Na tajništvo Pastoralne službe smo prejeli 157 izpolnjenih vprašalnikov iz petnajstih dekanij. (Pastoralna služba 2012)² Pri napovedi potrebnega prestrukturiranja Cerkve v Sloveniji bomo upoštevali tudi izkušnje evropskih držav, ki so že veliko prej občutile večje pomanjkanje duhovnikov in ga skušale reševati na različne dovoljene načine.

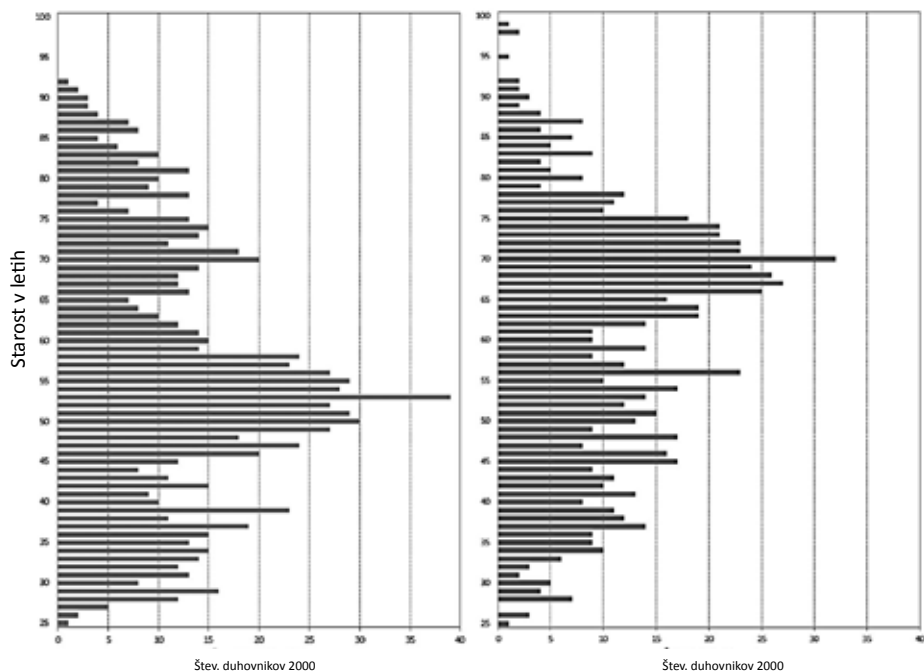
2. Rezultati z diskusijo

2.1 Duhovniki v Cerkvi v Sloveniji

Na osnovi analize podatkov iz zadnjih dveh letopisov Cerkve v Sloveniji ugotavljamo, da je bilo leta 2000 še 1222 duhovnikov (282 od teh redovnih), leta 2017 pa

¹ Analiza stanja duhovnikov v Cerkvi v Sloveniji temelji na naslednjih virih: *Letopis slovenskih škofij 1978* (Lešnik 1978), *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985* (Lešnik 1985), *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000* (Trunkelj 2000), *Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017* (Strehovec 2017), *Sporočila slovenskih škofij* (Slovenske škofije 1982–2017).

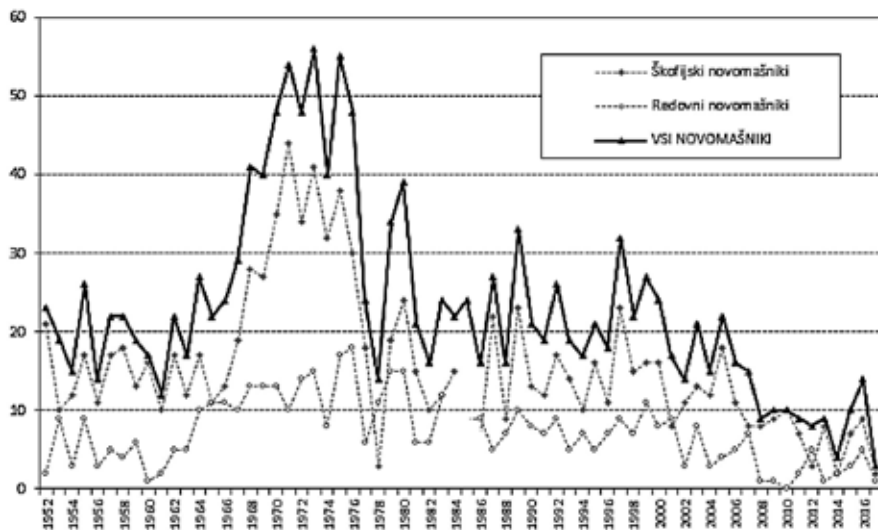
² Vsebino vprašalnika in potek izvedbe ankete smo opisali v prispevku, objavljenem v *Bogoslovnem vestniku* (Perše 2014, 481–482).



Graf 1: Starostna piramida slovenskih škofijskih duhovnikov, leto 2000 in 2017

jih je le še 1048, od teh četrtna redovnih (265), kar pomeni, da se je v tem stoletju zmanjšalo predvsem število škofijskih duhovnikov, medtem ko je število redovnih ostalo skoraj nespremenjeno. Slovenski škofijski duhovniki so bili leta 2000 v povprečju stari 55 let in 2 meseca, leta 2017 pa imajo v povprečju že 60 let. Takšna je tudi trenutna povprečna starost redovnikov. Starost škofijskih duhovnikov smo za ti dve leti natančneje prikazali na Grafu 1, in sicer po starosti posameznikov.

Iz leve starostne piramide na Grafu 1 je razvidno, da je bilo leta 2000 največ škofijskih duhovnikov med 46. in 58. letom starosti. Iz desne starostne piramide pa je razvidno, da je ta skupina duhovnikov, ki je danes stara že od 63 do 75 let, še vedno najštevilnejša. Zakaj je ta starostna skupina še vedno tako številna, čeprav je je nekaj že odšlo v večnost, pojasni gibanje števila novomašnikov v Sloveniji, ki ga prikazuje naslednji graf.

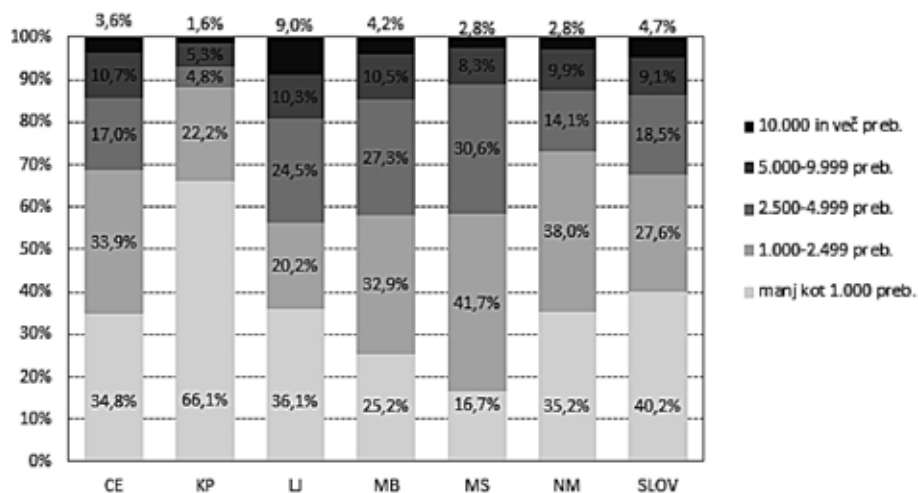


Graf 2: Novomašniki v Cerkvi v Sloveniji, 1952–2017

Iz Grafa 2³ vidimo, da je bilo v Sloveniji od leta 1952 do 1967 povprečno 20 novih maš letno. V sedemdesetih letih je sledilo obdobje izjemno velikega števila novomašnikov, ko je bilo vsako leto povprečno 50 novih maš (izvzeto je le leto 1978, ko se je posvečenje preneslo s 5. na 6. letnik Teološke fakultete). Največ novomašnikov je bilo leta 1973, in to kar 56. Tedanja generacija je bila tudi najštevilnejša, to je generacija otrok, ki so se rodili kmalu po drugi svetovni vojni. K vzroku za porast zanimanja za duhovništvo je svoje morda prispeval tudi koncil, dogajanje okrog njega in sprostitev po dolgem obdobju hude represije na družbenem področju. (Kvaternik 2003, 147–149) Dodati je treba še vstop povojne generacije »baby boom« v svet dela. Število novomašnikov je namreč kmalu nato padlo in se vse do nastanka novih škofij leta 2006, ko so nastale tri nove škofije v Sloveniji, bolj ali manj ustalilo pri povprečju 22 novomašnikov na leto. Po letu 2006 pa se je njihovo število ustalilo pri povprečju 10 novomašnikov na leto; to leto so prvič le trije. Vsak tretji novomašnik še vedno prihaja iz redovnih skupnosti. Razlogi za upadanje števila duhovnikov so raznovrstni in večplastni, in presegajo namen tega prispevka.

Poleg zmanjšanja števila novomašnikov se je v zadnjih petintridesetih letih povprečna starost novomašnikov dvignila za skoraj štiri leta – s 26,7 na 30,4 let. Redovni novomašniki so bili v preučevanem obdobju od škofijskih v povprečju za nekaj let starejši, kar je zaradi noviciata tudi pričakovano.

³ Število novomašnikov od leta 1945 do 1983 je izračunano posredno na podlagi seznama duhovnikov, ki so živeli leta 1978 in 1985. V vmesnem obdobju (od nove maše do leta 1978 oziroma 1983) je lahko kdo izmed posvečenih duhovnikov umrl ali zapustil duhovniški poklic – obstaja torej možnost, da je bilo novomašnikov posamezno leto več, manj zagotovo ne.



Graf 3: Velikost slovenskih župnij glede na število prebivalcev po škofijah, Slovenija 2017

2.2 Pomanjkanje duhovnikov v prihodnosti kliče po reorganizaciji sedanjega stanja

Trenutna starostna struktura duhovnikov in število novomašnikov ter bogoslovcev kaže, da smo na pragu obdobja, v katerem se bo število duhovnikov iz leta v leto naglo krčilo, kar bo trajalo kakšno desetletje ali dve. To obdobje bo zahtevalo spremembe po župnijah – kar nekaj župnij, ki so v upravi škofijskih duhovnikov, bo ostalo brez duhovnika, saj se bo v tem obdobju število duhovnikov zmanjšalo za več kot tretjino. Tudi duhovniki, ki bodo ostali, bodo razmeroma stari, če kmalu ne bo večjega števila novomašnikov kot zadnje desetletje. To bo za slovensko Cerkev, ki je svojo identiteto, strukturo in pastoralo stoletja gradila na duhovnikih, precejšen udarec.

V nadaljevanju smo analizirali, koliko župnij je danes že brez duhovnika v kraju. Od 784 teritorialnih župnij, kolikor jih je trenutno v Sloveniji, je skoraj tretjina (31,1 %) v soupravi iz drugih župnij. Pri tem je treba opozoriti, da so med posameznimi škofijami precejšnje razlike. Največ soupravljenih župnij ima koprška škofija, in sicer polovico svojih župnij, mariborska in celjska jih imata tretjino, ljubljanska in novomeška petino, murskosoboška pa zgolj slabo desetino. Koprška škofija ni obremenjena le z največ župnijami v soupravi, ampak ima v povprečju tudi najstarejše škofijske duhovnike (62 let), kot je razvidno iz Tabele 1, sledijo pa ji mariborski in celjski škofijski duhovniki. Povprečna starost vseh slovenskih škofijskih duhovnikov je namreč 60 let.

Preden pa bi kdo zaključil, da je glede duhovnih poklicev najbolj pereče stanje v koprski škofiji, je treba opozoriti, da ima ta škofija zelo veliko malih župnij, ki so nastale predvsem v času fašizma.

Kot je razvidno iz Grafa 3, ima koprška škofija, ki ima danes v soupravi polovico svojih župnij, kar dve tretjini vseh župnij manjših od 1000 prebivalcev, medtem ko ima mariborska nadškofija takih župnij le eno četrtno, v soupravi pa ima že tretjino vseh župnij. Seveda tu položaj nekoliko še ublaži prisotnost redovnih duhovnikov, ki številčno predstavljajo dobro tretjino mariborskih škofijskih duhovnikov. Kljub temu pride na enega duhovnika tu skoraj 2000 katoličanov, v koprski škofiji pa okrog 1200 katoličanov, kar je manj glede na vse preostale škofije. V tej luči se zdi, da je položaj v mariborski nadškofiji celo bolj kritičen v smislu pomanjkanja duhovnikov kot v koprski škofiji, ki je že napovedala, da bo z novim letom izvedla obsežno reorganizacijo župnij (ukinjanje oziroma združitve župnij).⁴ Precej podoben položaj kot mariborska ima tudi celjska škofija. Ljubljanska nadškofija je glede na velikost župnij najbolj razgibana, saj ima desetina njenih župnij več kot 10.000 prebivalcev, po drugi strani pa ima dobra tretjina župnij manj kot 1000 prebivalcev. Slednje so predvsem jožefinskega izvora. Tudi novomeška škofija ima dobro tretjino župnij z manj kot 1000 prebivalci, v murskosoboški škofiji pa je takšna le vsaka šesta župnija (16,7 %).

Škofije:	CE	KP	LJ	MB	MS	NM	SLOV
Prebivalci	291.028	260.432	792.116	416.827	112.793	161.860	2.035.056
Katoličani	227.591	184.330	550.645	348.661	86.173	136.528	1.533.928
Delež katoličanov med prebivalci	78,2 %	70,8 %	69,5 %	83,6 %	76,4 %	84,3 %	75,4 %
Število cerkva	366	557	891	354	161	535	2.864
Število cerkva/1000 katoličanov	1,6	3,0	1,6	1,0	1,9	3,9	1,9
Število župnij	112	189	233	143	36	71	784
Delež župnij v soupravi	32,1 %	51,3 %	19,3 %	33,6 %	8,3 %	21,1 %	31,1 %
Število inkardiniranih duhovnikov	98	134	282	135	49	85	783
Povprečna starost inkardiniranih duhovnikov	60,2	62	59,8	61,3	53,6	59,3	60,0
Število redovnih duhovnikov na ozemlju škofije	31	24	137	49	11	13	265
Delež redovnih duhovnikov glede na škofijske	31,6 %	17,9 %	48,6 %	36,3 %	22,4 %	15,3 %	33,8 %
Prebivalcev na 1 duhovnika	2.256	1.648	1.890	2.265	1.880	1.652	1.942
Katoličanov na 1 duhovnika	1.764	1.167	1.314	1.895	1.436	1.393	1.464
Std	3	1	21	5	0	1	31
Bogoslovci	2	5	20	7	2	6	42

Tabela 1: *Prebivalci, katoličani, cerkve, župnije, duhovniki po posameznih škofijah, Slovenija 2017*

Ob potrebnem prestrukturiranju župnij bi se bilo dobro dotakniti tudi vprašanja večjega števila cerkva, v katerih je le enkrat ali dvakrat na leto sveta maša. V Sloveniji je skoraj 3000 cerkva in kapel, v katerih je lahko sveta maša, to je skoraj dve na 1000 katoličanov. A so tudi tu precejšnje razlike med škofijami. Največ cerkva in kapel na 1000 katoličanov imata novomeška (3,9) in koprška škofija (3), katerima sledijo murskosoboška (1,9), ljubljanska in celjska škofija (1,6). Najmanj cerkva

⁴ Na krizmeni maši je koprski škof dr. Jurij Bizjak napovedal, da bodo v koprski škofiji 1. januarja 2018 združili župnije, tako da bo po končani preureditvi ostalo v soupravi le še približno 35 župnij. V večini primerov bo načrtovana sprememba samo uzakonila že obstoječe stanje.

in kapel na 1000 katoličanov, in sicer le eno, pa ima mariborska nadškofija. To kaže, da bi bilo dobro, če se problema števila cerkva in kapel prvi lotita koprška in novomeška škofija. Kar pa ne pomeni, da so druge škofije izvzete, ker so tudi pri njih cerkve neenakomerno razporejene. V ljubljanski nadškofiji ima npr. podeželska župnija Stari trg pri Ložu kar 25 cerkva, medtem ko imajo nekatere mestne le eno ali dve.⁵ Vsekakor bo treba imeti neki dolgoročni načrt, kaj narediti z vsemi cerkvami, ki so skozi vse leto prazne oziroma je v njih le enkrat ali dvakrat na leto sveta maša. V Sloveniji se praksa uporabe nekdanjih sakralnih objektov v nebogoslužne namene za zdaj ni razmahnila, četudi se v tujini prostori, ki so nekoč služili verskim namenom, marsikje uporabljajo kot prizorišča za kulturne prireditve in še za številne druge dejavnosti. Marsikje v tujini se že dolgo oz. vse pogosteje v nekdanjih cerkvah prirejajo gledališke prestave, večerje ali turistični dogodki. Nekatere cerkve, ki so bogate s kulturno dediščino, bi v Sloveniji vsekakor lahko bolje odprli in naredili iz njih »verski turizem«. Problem pa je, ker so v Sloveniji »odvečne« cerkve predvsem na podeželju in ne v mestu.

2.3 Možnosti prestrukturiranja župnij in mnenje slovenskih duhovnikov

Večina anketiranih duhovnikov v ljubljanski nadškofiji soglaša, da je treba usposobiti verne laike, da bodo prevzemali nase odgovornost za opravljanje takšnih del, ki niso izključno pridržana duhovniku. »Na mesto laikov v poslanstvu Cerkve zagotovo vplivata tudi upadanje in pomanjkanje duhovnikov.« (Šegula 2015, 422) Po mnenju duhovnikov prihaja čas prebujanja karizem laikov, Cerkev bo zaživela v majhnih občestvih, kar ne preseneča, saj je tudi Plenarni zbor poudaril potrebo vzpostavitve koncilске podobe župnije: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občestev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobude v enoto.« (čl. 84) Občestvo pa ni vsaka skupina, ki nastane v župniji. Tisto, kar običajno imenujemo občestva, je bolj podobno interesnim skupinam, klubom ipd., kjer se zbirajo ljudje z nekimi podobnimi cilji (mladi, zakonci, biblične skupine, ministranti ...).

Tudi glede cerkvene strukture se večina duhovnikov strinja, da je reorganizacija potrebna.

»Narediti moramo načrt skrčenja ne le župnijske mreže, temveč tudi stavb, ki jih lahko še vzdržujemo, kaj bomo morali prodati, kaj ohraniti in zakaj. /... / Vprašanje, kako bomo financirali in plačevali svoje delavce (tudi duhovnike!), je nujno.« (Pastoralna služba 2012, anketa Domžale)

»Dejavnosti bo potrebno premisliti in se tudi kakšni odreči. Kakšno tudi sledeč znamenjem časa na novo formirati.« (Anketa Zagorje)

Na strani duhovnikov so bile izpostavljene vse možnosti, ki jih *Zakonik cerkvenega prava* (1983) dopušča v primeru pomanjkanja duhovnikov. Praviloma velja,

⁵ Več kot pet cerkva in kapel ima v ljubljanski nadškofiji 16,7 % župnij, ki razpolagajo s skoraj polovico vseh cerkva in kapel v nadškofiji. In med temi župnijami skorajda ni mestnih župnij.

da ima župnik »župnijsko skrb samo za eno župnijo«, toda »zaradi pomanjkanja duhovnikov ali drugih okoliščin (je) mogoče istemu župniku zaupati skrb za več sosednjih župnij« (kan. 526 § 1), da pa ne bi bil preobremenjen, se sme poseči po možnosti sodelovanja diakonov in laikov. Pri nekaterih anketiranih duhovnikih je namreč opazen strah pred »duhovnikovo preobremenjenostjo« (Pastoralna služba 2012, anketa Ljubljana Šentvid), in da bodo župnije v soupravi »mogle delovati samo kot »servis«. Izgubljal se bo »živi« stik z duhovnikom in Cerkvijo«. (Anketa Ljubljana Moste) Druga možnost je, da se pastoralna skrb za eno ali več župnij lahko zaupa »skupini duhovnikov«. Pri tem je vsekakor nujno, »da je eden izmed njih moderator pastoralnega dela, ki naj vodi skupno delo in zanj škofu odgovarja« (ZCP, kan. 517 § 1). Ena tretjina anketiranih duhovnikov je navdušena nad življenjem v bivanjskih skupnostih, tretjina meni, da je dobro pustiti na izbiro oboje (prebivati sam ali prebivati v bivanjski skupnosti), le tretjina je proti prebivanju v bivanjskih skupnostih. Duhovniki so nad življenjem v bivanjskih skupnostih v prvi vrsti navdušeni zaradi izboljšanja materialnega stanja. Drugače pa je precej duhovnikov (tudi tisti, ki pozdravljajo bivanjske skupnosti) pripisalo, da niso vzgajani za bivanje v skupnosti in da bo več treba narediti v tej smeri. Seveda pa se ob morebitnem ustanavljanju bivanjskih skupnosti duhovnikov zastavlja vprašanje praznih župnišč in ali bo moral – ob nadaljnjem zmanjševanju števila duhovnikov – vse to, kar bo sedaj upravljala skupina duhovnikov, upravljati en duhovnik. Tretja možnost, ki jo ima krajevni škof po Zakoniku, če v kakem kraju ni dovolj duhovnikov, je »izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb«. Tudi tu pa je treba določiti duhovnika, »ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo« (kan. 517 § 2). To tretjo možnost je omenil komaj kakšen anketirani duhovnik.

2.4 Iskanje strukturalnih rešitev v zahodnih državah in pri nas ter njihove pomanjkljivosti

S problemom pomanjkanja duhovnih poklicev so se v zahodnoevropskih državah srečevali že veliko prej in ga skušali reševati na različne načine. V Franciji z ukinjanjem malih župnij, v Italiji s poudarjanjem vloge pastoralnih območij. Pastoralno območje, ki ga vodijo za to imenovani škofovi vikarji, je ustanova novejšega datuma. Obsega dve ali več dekanij, zlasti če v njih ni mogoče uspešno opravljati celotnega pastoralnega dela, ali določeno območje, ki jo označuje širša družbena skupnost, zaključeno ozemlje ter posebnosti (avtonomnost). V nemško govorečih deželah (Nemčija, Avstrija, Švica) so pomanjkanje duhovnikov reševali z laiškim vodenjem župnij. Več župnij so združili v t. i. večje pastoralne enote. Vsak od teh ukrepov ima svoje prednosti in slabosti. V Franciji je ukinjanje malih župnij in njihovo združevanje globoko prizadelo ljudi, ki so bili zelo navezani na svojo župnijo, kar je pripeljalo do rahljanja povezanosti z novo župnijo. V Italiji je poudarjanje območnega dela pripeljalo do izgube zavesti pripadnosti župniji, pa naj bo to zavest vernikov ali duhovnikov, in do zmanjšanja občestvenosti. V nemško govorečih deželah so se ljudje zaradi laiških vodenj župnij navadili živeti brez evharistije, zadovoljili so se z besednim bogoslužjem; pri ljudeh se je vzbudil lažen občutek, da

duhovnikov pravzaprav niti ne primanjkuje. Hkrati opažajo, da duhovniki postajajo vedno bolj podobni »malim škofom« iz pozne antike (Bucher 2007, 51) oziroma menedžerjem »mega pastoralnih prostorov«, ki so odgovorni predvsem za laiške sodelavce, vse manj pa so pastoralisti (Zulehner 2001).⁶ Model »mega pastoralnih prostorov« namreč zahteva, da ima župnik ob sebi dovolj pastoralnih sodelavcev, praviloma poklicno zaposlenih. Poleg velike finančne obremenitve, ki jo za Cerkev predstavljajo zaposleni laiki, pa Paul M. Zulehner opozarja še na eno nevarnost, namreč na njihovo dolgoročno zakramentalno škodo Cerkvi:

»Neposvečeni duhovniki« (kakor sam imenuje zaposlene laike v pastoralni) »ne predstavljajo nobene trajno zadovoljive rešitve, temveč dolgoročno gledano Cerkvi in njeni zakramentalni temeljni strukturi prej škodujejo kot pa koristijo. Dvom o tem, da znanje zadošča tudi brez posvečenja, ni neutemeljen.« (2004, 27)

V Sloveniji je problemu malih župnij namenila največ pozornosti koprška škofija, ker je na njenem ozemlju ta problem tudi najbolj očiten. Že pred dvajsetimi leti so na škofijskem zboru ugotavljali, da je skoraj polovica župnij v škofiji malih (do 500 ljudi). V njih je polovica duhovnikov, zajemajo pa le 14 % prebivalcev v škofiji. V smernicah so priporočili:

»Začeti bo treba z majhnimi koraki, in to tam, kjer so ljudje najbolj zavzeti. /... / Ključni problem bo vzgajanje sodelavcev (prostovoljcev). Kako oblikovati voditelje skupnosti? Poudarek bo na družinah. Majhne župnije ne smejo biti prepuščene same sebi, ampak pastoralnemu okrožju in dekaniji. Ponovno bo treba zavzeti stališče do številnih maš, ki naj jih ima duhovnik ob nedeljah in praznikih. Začeti bo treba reševati vprašanje združevanja majhnih veroučnih skupin. Majhna župnija si že dolgo ne zadošča več. Ali ni že čas, da postavi majhna župnija svoje življenje v širši okvir? Ali niso pastoralna okrožja tisti prostor, ki bo dal nov zagon pastoralnemu in duhovnemu poslanstvu majhne župnije? /... / Naloga duhovnikov je, da pravilno odpirajo prostor karizmam in služenju v Cerkvi. Ključno vprašanje je oblikovanje majhnega občestva, ki bo usposobljen nosilec bogoslužja, oznanjevanja in služenja.« (Škofija Koper 1996, §167)

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se je vprašanja župnij v soupravi dotaknil le bežno:

»Vse bolj se postavlja vprašanje ustreznega pojmovanja župnij v soupravi. Verjetno bo treba najti nove vzorce prestrukturiranja, kajti administrativna ukinitve takšnih župnij še ni odgovor na njihov pastoralni problem.« (§ 425)

Z ukinjanjem župnij bi namreč problem rešili samo na papirju, potem bi sicer lahko rekli, da nimamo župnij brez duhovnika, toda pastoralni problem bi ostal

⁶ Študija Priester 2000 je zajela več kot 2500 duhovnikov iz Avstrije, Nemčije, Švice, Hrvaške in Poljske in prek 300 bogoslovcev iz Nemčije in Avstrije.

nerешen. Podobno, le bežno, se je problema prestrukturiranja Cerkve v Sloveniji dotaknil tudi krovni dokument *Pridite in pogledite* (Strateški svet 2012):

»Na ravni cerkvenih struktur smo pred več izzivi. Eden izmed njih je pastoralno, po potrebi pa tudi pravno združevanje župnij. V zadnjem stoletju se je demografska slika v Sloveniji zelo spremenila. /... / Nekateri predeli Slovenije so se izpraznili, večja mesta so postala primerljiva z evropskimi /... / Čas je, da se meje župnij in dekanij prilagodijo novim razmeram in da so na tovrstne spremembe poleg duhovnikov pripravljeni tudi verniki.« (§112)

Mariborska nadškofija, ki nima tako velikega števila malih župnij kot koprška škofija, vidi rešitev v t. i. pastoralnih zvezah, kjer dva ali trije duhovniki skupaj upravljajo več župnij. Trenutno imajo dve takšni zvezi, v katerih je zajetih deset župnij. Podobno je bilo v obdobju pražupnij, kjer je več duhovnikov pod vodstvom župnika delovalo na velikih prostranstvih. Je pa res, da tedaj laiki v Cerkvi niso imeli tako pomembne vloge, kot jo je naglasil drugi vatikanski koncil. Eno od mariborskih župnij danes že oskrbuje stalni diakon.

Ljubljanska nadškofija je pred leti skupaj z duhovniki že izoblikovala načrt, katere župnije lahko še gredo v soupravo oziroma katere bi lahko ukinili oz. združili. Vsaka župnija je namreč subjekt, ki ga je kot takega treba individualno reševati.

3. Sklep

Izsledki naše raziskave kažejo, da je Cerkev v Sloveniji pred strukturalno dilemo, kako ob današnjem številu duhovnikov vzdrževati gosto »zgodovinsko« župnijsko mrežo malih podeželskih župnij. Ima preveliko strukturo župnij, premogočno infrastrukturo in z vsem mogočim preveč obremenjene duhovnike. Obstoječa mreža župnij namreč izvira še iz časa množičnega krščanstva, ko so ljudje živeli na podeželju. Z industrializacijo se je v mestih sicer ustanovilo nekaj velikih župnij, a hkrati ohranilo tudi tiste na podeželju. Danes je tri četrtine ljudi v Sloveniji še katoličanov, od katerih jih le 14 % obiskuje nedeljsko sveto mašo. Množičnega krščanstva ni več, Cerkev pa še vedno deluje, kot da to obstaja. A ljudje duhovnika še vedno želijo imeti skoraj povsod zraven. Pri marsičem bi lahko duhovnike razbremenili laiki prostovoljci. Vsi anketirani duhovniki v ljubljanski nadškofiji se strinjajo, da bi morali imeti laiki v Cerkvi v Sloveniji večjo vlogo in pomen, kot ga imajo danes. Ne nazadnje je njihov pomen v Cerkvi močno naglasil že drugi vatikanski koncil. Čas je, da se ob pogledu na vernost poslovimo od t. i. »še sindroma«, ko ugotavljamo: samo še toliko ljudi veruje, samo še toliko župnij ima duhovnika ... Imeti je treba pozitiven pogled na vero. Danes je pomembna osebna odločitev posameznika, da želi hoditi za Kristusom, ter oblikovanje občestev, ki so nekakšna »žareča središča«, v katerih se verniki zbirajo in podpirajo v verskem življenju. Vsekakor naj ne bi bila ukinjena nobena župnija, ki je živa. Ukinjena naj bi bila le tista župnija, ki je že sama prenehala obstajati, ker župljani niso poskrbeli za njeno živost, bodisi pri verouku, župnijskem pastoralnem svetu, pri bogoslužju ipd. S tem se odgovornost prenese na župljane.

Glede na to, da bodo v Sloveniji zaradi upada števila duhovnikov kmalu ostale brez duhovnika tudi večje župnije, bi bilo poleg ukinjanja oziroma združevanja manjših župnij na daljši rok vredno razmišljati tudi o pastoralnih zvezah. Še zlasti, ker je kar tretjina anketiranih duhovnikov v ljubljanski nadškofiji izrazila pripravljenost prebivati v bivanjskih skupnostih, iz katerih bi oskrbovali večje število župnij. V tem primeru bi bilo treba že danes začeti s formacijo bogoslovcev za tovrstno obliko življenja in dela. Večje pastoralne enote so za določene naloge zaželeni, npr. za delo z mladimi, oblikovanje sodelavcev ... Hkrati pa so lokalne skupnosti, v katerih se vsako nedeljo slavi evharistijo, neobhodno potrebne. Veliki pastoralni prostori namreč ne morejo nadomestiti občestev, ki so človeku blizu. Če se Cerkev odpove lokalnim skupnostim, se dušnopastirsko oddalji od ljudi. V zvezi s tem je zanimiva diagnoza v nemško govorečih deželah, da niso ljudje tisti, ki so se oddaljili od Cerkve, ampak se je Cerkev oddaljila od ljudi. Pri »reorganiziranju« in »lokaliziranju« navzočnosti Cerkve ne gre za vprašanje »ali – ali«, temveč ti dve vprašanji drug drugega pogojujeta. (Zulehner 2010, 33)

Vsaka strukturalna rešitev, ki je usmerjena zgolj v razpoložljivo število duhovnikov in hkrati ne upošteva tudi dejanskega stanja občestev in njihovih potreb, je namreč teološko šibka (na liniji predkoncilskega pastoralnega koncepta) in dolgoročno tragična. Preurejanje pastoralnih prostorov glede na število razpoložljivih duhovnikov je bilo namreč značilno za čas tridentinskega koncila (1545–1563), na katerem je bilo določeno, da mora duhovnik kot dušni pastir svoje zaupane ovce tudi resnično poznati. V primerjavi s pastoralno močjo tridentinskega koncila je lahko sedanje preurejanje nepastoralno. V tujini že ugotavljajo, da večina duhovnikov »mega pastoralnih enot« sploh ne pozna svojih vernikov; tako se ne more uresničiti smernica drugega vatikanskega koncila: »Pri opravljanju pastirske službe naj župniki najprej skrbijo, da bodo svojo čredo poznali.« (Š, §30.2) V prvih krščanskih skupnostih načelo strukturalne ureditve ni bilo število apostolov ali kakšen drug hierarhični princip, temveč vidno širjenje božjega kraljestva. Cerkev bi morala vselej sprejeti tisto strukturo, ki temu cilju v danih okoliščinah najbolje služi. Tudi pri cerkvenih strukturah se mora videti, da njeno srce bije za uboge in trpeče, da je posnemanja vredno občestvo enakopravnih.

Kratiki

Š – Odlok drugega vatikanskega koncila o pastirski službi škofov v Cerkvi [*Christus Dominus*]. V: Drugi vatikanski koncil 1980.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava* 1999.

Reference

Bucher, Rainer. 2007. Neue Priester für neue Kirchenstrukturen. *Lebendige Seelsorge: Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln* 58, št. 1:51–57.

Drugi vatikanski koncil. 1980. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi [*Christus Dominus*]. V: *Koncilski odloki*, 259–285. Ur., prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.
- Lešnik, Rafko, ur.** 1978. *Letopis slovenskih škofij 1978*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- —. 1985. *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Trunkelj, Franc, ur.** 2000. *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** 2012. 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Ljubljana: Arhiv Pastoralne službe.
- Perše, Brigita, in Peter Kvaternik.** 2004. Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem. V: *Dekanijski pastoralni dan 2004: duhovništvo in redovništvo (gradivo za dekanijske pastoralne svete)*, 78–101. Ur. Peter Kvaternik. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:479–493.
- —. 2011. *Prihodnost župnije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Slovenske škofije.** 1982–2017. *Sporočila slovenskih škofij*. Ljubljana: Družina.
- Strateški svet za slovenski pastoralni načrt.** 2012. *Pridite in poglejte: slovenski pastoralni načrt, krovni dokument*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Strehovec, Tadej, ur.** 2017. *Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Šegula, Andrej.** 2015. Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:417–425.
- Škofija Koper.** 1996. *Pastoralne smernice*. Koper: Škofija Koper.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel, ur.** 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.
- Zulehner, Paul M.** 2010. *Wie geht's, Herr Pfarrer? Ergebnis einer Kreuzundquer – Umfrage: Priester wollen Reformen*. Wien: Styria.
- —. 2004. *Kirche umbauen – nicht totsparen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- —. 2001. *Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester 2000*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 741—757
 UDK: 27-72(497.4)
 Besedilo prejeto: 6/2017; sprejeto: 7/2017

Matjaž Geršič in Drago Kladnik

Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji¹

Povzetek: V prispevku predstavljamo primerjavo cerkvene in posvetne upravno-teritorialne delitve Slovenije, tudi z vidika njune zgodovinske perspektive. Namen tega je ugotoviti njuno kompatibilnost in uporabnost za potrebe načrtovane členitve Slovenije na pokrajine kot vmesne stopnje upravne hierarhije med državno in občinsko ravni. Ob tem podrobneje analiziramo nevrvalgične točke v obstoječi cerkveni členitvi in jih vrednotimo z vidika pokrajinske identitete slovenskih prebivalcev, kot smo jo ugotovili v podrobni raziskavi, izvedeni v letih 2014–2015. Ugotavljamo, da sta si obe členitvi načeloma čedalje bližji, saj se kljub politični neodločnosti, ki zavira pobude ustanavljanja posvetnih pokrajin, vendarle vse bolj nakazuje verjetnost vzpostavitve osmih teritorialnih enot.

Ključne besede: Katoliška cerkev, regionalizacija, upravno-teritorialna členitev, pokrajinska identiteta, nevrvalgične točke, geografija, Slovenija

Abstract: **Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia**

This article compares the ecclesiastical and civil administrative-territorial divisions of Slovenia, including from a historical perspective, in order to determine their compatibility and applicability for Slovenia's planned division into regions as an intermediary administrative hierarchy level between the national and municipal level. In addition, it analyses in detail the problem areas in the country's current ecclesiastical division and assesses them in terms of Slovenian regional identity as determined in a detailed study carried out in 2014 and 2015. The findings show that in principle both divisions are becoming increasingly similar, even though political indecisiveness hinders initiatives for establishing civil regions. With regard to these, however, a division into eight territorial units seems increasingly likely.

Key words: Catholic Church, regionalization, administrative-territorial division, regional identity, problem areas, geography, Slovenia

¹ Raziskava je bila opravljena v okviru programa Geografija Slovenije (P6-0101).

1. Uvod

Čeprav je slovenska Katoliška cerkev tako kot tudi preostale verske skupnosti skladno s 7. členom Ustave Republike Slovenije ločena od države (Uradni list 2011, 12), ne pojenjajo očitki o raznovrstnem sodelovanju med državo in Katoliško cerkvijo, ki jih od osamosvojitve dalje generirajo predvsem levo usmerjeni mediji in civilna družba. Očitki nenehno polnijo različne slovenske medije (Magdič 2011; Koalicija 2017). Načelo ločitve ni sporno in ga Cerkev sprejema, saj opredeljuje predvsem razmejitev pristojnosti dveh avtonomnih pravnih subjektov, ki skladno z evropsko doktrino verske svobode zaradi skupnega dobrega sodelujeta na področjih skupnih interesov. Stališče do vprašanja, kaj v Republiki Sloveniji dejansko pomeni ločitev države in Cerkve ter verskih skupnosti, je med drugimi zavzelo Ustavno sodišče Republike Slovenije, ko je v odločbi o ustavnopravni skladnosti Zakona o verski svobodi (ZVS) načelo ločitve in praktične posledice tega tudi utemeljilo. Ločitev temelji na vzajemnem sodelovanju pri opravljanju splošnokoristne dejavnosti, ki je v dobro celotne družbe. (Katoliška cerkev 2012)

Eno od področij, kjer sta Katoliška cerkev in država za zdaj vsaka na svojem bregu, je teritorialno-upravna delitev. Primerjava obeh je do neke mere otežena, saj posvetna upravna delitev uradno še nima uvedene vmesne stopnje med državo in občino. Takšno stanje je prisotno že od osamosvojitve Slovenije in njenih pristopnih pogajanj z Evropsko unijo, ko je bilo veliko razprav o delitvi države na pokrajine. Za zdaj se različne politične opcije glede najustreznejšega števila pokrajin in njihovih pristojnosti še niso uspele zediniti. Še največ podpore imata členitvi na 8 in 14 pokrajin.

Po osamosvojitvi Slovenije in njenem vstopu v Evropsko unijo se je s teritorialno-upravnimi spremembami soočila tudi Katoliška cerkev. 7. aprila 2006 je papež Benedikt XVI. ustanovil tri nove škofije, mariborsko pa povišal v nadškofijo. (24ur 2006)

Po mnenju takratne ministrice brez listnice, pristojne za lokalno samoupravo in regionalni razvoj, Duše Trobec Bučan, bi bila cerkvena delitev lahko primerna podlaga tudi za posvetno regionalizacijo Slovenije. Ocenila je, da je pet let po uveljavitvi nove upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji ta med prebivalstvom ugodno sprejeta, zato bi lahko bila izhodišče vsaj za doseg splošnega konsenza o številu slovenskih pokrajin. Predlog ministrstva o decentralizaciji in regionalizaciji države je tako vključeval oblikovanje Celjske, Kopske, Ljubljanske, Mariborske, Murskosoboške in Novomeške pokrajine. (Slomedia 2011)

Ministričin predlog očitno ni padel na plodna tla, saj v Sloveniji posvetnih pokrajin še vedno nimamo, cerkvene pa so z malenkostnimi popravki takšne, kot so bile določene leta 2006. Z vidika pastoralnega življenja nove škofije dobro delujejo, se pa glede njihovih meja vendarle porajajo pomisleki, izraženi tudi v duhovniških vrstah (Cestnik 2016).

V članku skušamo ovrednotiti novo upravno-teritorialno strukturo Katoliške cerkve v Sloveniji z vidika pokrajinske identitete njenih prebivalcev, izpostaviti in dodatno analizirati identificirane tako imenovane nevralgične točke ter na podlagi identitete nakazati ustreznejše rešitve.

2. Kratek oris zgodovine cerkvene in posvetne upravne razdelitve slovenskega ozemlja

Prva znana upravna členitev na območju slovenskega ozemlja se je pojavila v 2. stoletju pr. Kr., ko je keltsko pleme Noriki ustanovilo kraljestvo v Vzhodnih Alpah, ki je kmalu postalo rimska provinca Norik (Ivanič 2002, 8). Območje Slovenije je pripadalo še Italiji ter provincama Panoniji in Dalmaciji. Konec 3. stoletja je prišlo do upravno-teritorialne prenove, s katero so bile ustanovljene štiri poznoantične province: Venetija in Histrija, Sredozemski Norik, Savija in Prva Panonija (Žontar 2000, 71).

Prve škofije na slovenskem ozemlju so nastale že v zgodnjem krščanstvu, v antičnih Petoviji (Ptuj) in Celeji (Celje) v drugi polovici 3. stoletja (Wikipedija 2017f; Wikipedija 2017d), v Tergestu (Trst) pa leta 524 (Škofija Trst 2017), prav tako v 6. stoletju tudi v Caprisu (Koper) (Wikipedija 2017e). Omenjajo se še škofije v Emoni, Teurniji (pri Špitalu ob Dravi) in Virunumu na Gosposvetnem polju (Dolinar 2000, 75; Ivanič 2002, 11–13, 28); tako kot preostale so bile podrejene oglejskemu patriarhu (Dolinar 2000, 75).

Naselitev Slovanov na slovensko ozemlje je, z izjemo dela, ki je ostal pod upravo oblasti v Italiji, pomenila konec rimske tradicije in uveljavitev novih upravno-teritorialnih oblik. Po koncu avarske oblasti sta se na slovenskem ozemlju izoblikovali slovanski plemenski kneževini Karantancev in Karniolcev, od katerih je bila prva del Samove plemenske zveze. (Štih 2000, 71)

Konec 8. stoletja je slovensko ozemlje prešlo v frankovski državni okvir. Organizirano je bilo v dve mejni krajini: na severu v bavarsko Vzhodno krajino, ki sta ji pripadali tudi Karantanija in panonsko ozemlje severno od Drave, ter na jugu v Furlansko krajino, ki je čez slovensko ozemlje segala na območje Slavonije. Z upravno reformo leta 828 je bilo slovensko ozemlje do meje z Italijo izločeno iz Furlanske krajine in vključeno v Vzhodno krajino, vpeljana je bila grofovska uprava. Na slovenskem ozemlju so bile verjetno grofije Furlanija, Istra, Grofija ob Savi, Karantanija in Spodnja Panonija. (71)

Konec 9. stoletja so se v Panonsko nižino naselili Madžari in ob tem močno opustošili slovensko ozemlje. Po njihovem porazu leta 955 na Leškem polju se je vzhodnofrankovska (nemška) oblast postopoma razširila do Kolpe. Izpeljanih je bilo več upravnih reform. (Ivanič 2002, 16–17) Leta 972 je Oton II. od Bavarske ločil vojvodino Koroško in z njo povezal verigo mejnih grofij, segajočo od Verone do Semmeringa. Slovensko ozemlje je bilo tako konec 10. stoletja razdeljeno na Karantansko, Podravsko in Savinjsko krajino, Kranjsko (Karniola) ter Istro in Furlanijo. V slovenskem zgodovinopisju je dobilo ime Velika Karantanija. (Štih 2000, 71)

Prvotna cerkvena organizacija na ozemlju Republike Slovenije je s preseljevanjem ljudstev na to območje večinoma razpadla. V času pokristjanjevanja sta imela ključno vlogo pri vzpostavljanju cerkvene organizacije oglejski patriarhat in salzburška nadškofija, ki ju je razmejevala reka Drava. Oglej je deloval po svojih sufraganskih škofijah (Trst, Koper, Novigrad, Pulj in Pičenj oziroma Pićan), Salzburg

pa po škofijah in pokrajinskih škofih. (Vodopivec 2003, 46; Granda 2008, 108–109)

Prvotne župnije na naših tleh so začele nastajati nekako v 9. stoletju, župnijska mreža pa je bila v grobem razvita do leta 1100 (Vodopivec 2003, 46). Salzburški nadškof je leta 1072 razpustil ženski samostan v Krki na Koroškem, ki ga je ustanovila sveta Ema Krška, in ustanovil krško (poznejšo celovško) škofijo (Ivanič 2002, 18). Škofija s sedežem v Ljubljani je bila ustanovljena šele leta 1461 (Wikipedija 2017b). Že prej, leta 1228, je bila ustanovljena lavantinska škofija s sedežem v Labotski dolini (Vodopivec 2003, 47; Granda 2008, 109).

Pomembno vlogo pri vzpostavljanju cerkvene organizacije so imeli tudi ogrski kralji, predvsem v spodnjih delih porečij Krke (Kerka), Mure in Drave, kjer konec 11. stoletja Oglej in Salzburg nista imela jurisdikcije. Štefan I. Sveti je ustanovil deset škofij, ki jih je podredil nadškofu v Esztergomu. Slovenski verniki so bili vključeni v škofiji Győr (Železna županija) in Veszprem (beksinski arhidiakonat); slednji je bil leta 1094 dodeljen novoustanovljeni zagrebški škofiji. (Dolinar 2000, 75)

Mejne krajine iz druge polovice 10. stoletja so bile eno od glavnih izhodišč za izoblikovanje habsburških dežel na območju Slovenije: Koroške, Štajerske, Kranjske in Goriške. Istra se je politično razcepila na beneški in habsburški del, Prekmurje je bilo del Ogrske. Dežele so se izoblikovale do konca srednjega veka. (Štih 2000, 71) Ker niso bile narodnostno enotne, niso imele skupne zavesti, se je pa postopoma zakoreninila močna deželna zavest (Ivanič 2002, 19).

Od srede 16. stoletja so Štajerska, Koroška, Kranjska in Goriška sestavljale upravno enoto Notranja Avstrija. Leta 1752 je posebna upravna enota postal Trst, leta 1763 tudi Goriška in Gradiška, združeni od leta 1754. S centralističnimi jožefinskimi reformami so bile uvedene deželne skupine, tako imenovani guberniji. Ob reformah v letih 1782–1783 sta na območju Slovenije nastala notranjeavstrijski in tržaško-goriški gubernij, leta 1803 pa so bili oblikovani trije guberniji: štajersko-koroški, tržaški (ki je obsegal tudi nekdanjo beneško Istro) ter združeno glavarstvo Kranjske in Goriške. Že prej je Marija Terezija uvedla novo upravno enoto – okrožje. Notranja Avstrija je bila razdeljena na 13 okrožij, med njimi beljaško, celovško, celjsko, mariborsko, ljubljansko, goriško in tržaško. Po marčni revoluciji 1848 so temelj posvetne upravno-teritorialne razdelitve znova postale dežele (kronovine) in tako je bilo vse do konca prve svetovne vojne. Ob tem so status dežele priznali tudi Trstu in Istri, ki pa je skupaj z Goriško in Gradiško sestavljala enoto državne uprave Primorje. (Žontar 2000, 72–73)

Po dogovoru s cesarico Marijo Terezijo je papež ukinil oglejski patriarhat in leta 1752 za njegov habsburški del ustanovil goriško-gradiško nadškofijo (Wikipedija 2017a), za beneškega pa videmsko. V ogrskem delu cesarstva je Marija Terezija leta 1777 ustanovila sombotelsko škofijo, podrejeno metropoli v Esztergomu, ter vanjo vključila tudi prekmurske Slovence iz zagrebške in győrske škofije. (Žontar 2000, 76)

Med letoma 1782 in 1788 je cesar Jožef II. cerkveno upravo dednih dežel prilagodil deželnim mejam. Goriško-gradiška nadškofija je bila skupaj s tržaško in pičenjsko škofijo ukinjena, ustanovljena pa je bila škofija v Gradišču ob Soči. Leta

1791 je bila tržaška škofija obnovljena, sedež gradiške pa prestavljen v Gorico. Leta 1792 je bila dekanija Idrija priključena ljubljanski škofiji (Dolinar 2000, 76), ki je za krajši čas postala nadškofija. Ljubljana je postala tudi metropolija (cerkvena pokrajina), leta 1807 pa je bila znova le še sedež škofije, podrejene neposredno Svetemu sedežu (Wikipedija 2017b). V času Ilirskih provinc leta 1809 je ljubljanska škofija videmski škofiji izročila župnijo Bela Peč, po umiku Francozov pa je bila leta 1814 župnija Motnik dodeljena lavantinski škofiji. Leta 1830 sta bili ljubljanski škofiji dodeljeni dekaniji Postojna in Trnovo, leto pozneje še dekanija Vipava. Leta 1859 je škof Anton Martin Slomšek sedež lavantinske škofije prenesel v Maribor (Dolinar 2000, 76), kar je bila ena ključnih potez poznejšega zedinjenja Slovenije.

Slovensko ozemlje, ki je prišlo v Kraljevino SHS, je najprej sestavljalo eno od sedmih pokrajin nove države, ki je bila leta 1921 na podlagi vidovdanske ustave razdeljena na 33 oblasti, pri čemer sta slovenski del sestavljali Ljubljanska in Mariborska oblast. Leta 1929 je kralj razpusil upravne oblasti in uvedel banovine, ki jih je bilo devet. Vse slovensko ozemlje v prvi Jugoslaviji je obsegala Dravska banovina, sprva brez črnomaljskega in metliškega okraja, vendar z okrajem Čabar. Slednji je leta 1931 pripadel Savski banovini, saj ga je Dravska banovina zamenjala za belokranjska okraja. Slovensko ozemlje pod Italijo je spadalo v deželo Julijsko krajino in je bilo leta 1923 razdeljeno med tri pokrajine, leto pozneje med štiri, od leta 1927 pa med pet pokrajin: Puljsko, Tržaško, Goriško, Videmsko in Reško. (Žontar 2000, 73)

Prva svetovna vojna je cerkveno ureditev slovenskega prostora močno spremenila. V novi državi, Kraljevini SHS, sta ostali zmanjšani ljubljanska in lavantinska škofija. Pod upravo mariborskega škofa je prišlo 13 koroških župnij iz celovške škofije in 20 prekmurskih župnij iz sombotelske škofije. Leta 1924 je bila lavantinska škofija izločena iz salzburške metropolije in neposredno podrejena Svetemu sedežu. Ljubljanska škofija je bila med letoma 1830 in 1933 podrejena goriškemu metropolitu. (Žajdela 2006)

Po prvi svetovni vojni je vlada predlagala, da bi ljubljansko in lavantinsko škofijo podredili zagrebškemu metropolitu, a se je tedanji ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič tej ideji odločno uprl in predlagal bodisi ustanovitev samostojne metropolije bodisi neposredno podreditev Svetemu sedežu. Ta predlog je bil vključen v pogajanja o konkordatu med Svetim sedežem in Kraljevino SHS/Jugoslavijo. Leta 1935 je bil konkordat sicer podpisan, a sta se mu že leta 1937 obe strani odpovedali. (Žajdela 2006)

Z drugo svetovno vojno je bilo ozemlje Slovenije dodatno razkosano: območji Notranjske, Dolenjske in Bele krajine ter Ljubljana so sestavljali Italiji podrejeno ljubljansko pokrajino, območje severno od Save ter manjša območja na njenem desnem bregu v Zasavju in Posavju so bila vključena v (Veliko)nemški rajh in Prekmurje priključeno Madžarski. V času okupacije med drugo svetovno vojno so tudi glede cerkvene uprave na območju Slovenije vladale izredne razmere. (Žontar 2000, 76; Dolinar 2000, 76)

Štajerska in Gorenjska sta ostali brez duhovnikov, lavantinski škof je bil v hišnem priporu. Lavantinski škofiji so okupacijske oblasti odtrgale župnije, ki jih je po prvi

svetovni vojni dobila v upravo od celovške, graške in sombotelske škofije, ljubljanski nadškofiji pa je bilo onemogočeno delovanje na Gorenjskem in v Zasavju, ki so ju zasedli Nemci. Ljubljanski škof je v letih 1943 in 1944 ustanovil posebna generalna vikariata za Dolenjsko in Belo krajino. (Dolinar 2000, 76; Granda 2008, 270)

Po porazu okupacijskih sil obnovljena Jugoslavija je bila na podlagi ustave iz leta 1946 razdeljena na šest republik; ena od njih je bila Slovenija. Na najvišji upravni ravni so jo sestavljali okrožja Celje, Ljubljana, Maribor in Novo mesto ter okrožno mesto Ljubljana. V letih 1949–1951 so namesto okrožij obstajale tri tako imenovane oblasti: goriška, ljubljanska in mariborska. Z mirovno pogodbo iz leta 1947 je bil večji del slovenskega ozemlja, ki ga je med svetovnima vojnama okupirala Italija, priključen Jugoslaviji, ob morju pa je bilo ustanovljeno Svobodno tržaško ozemlje, katerega cona B in manjši del cone A sta leta 1954 pripadla Jugoslaviji (Sloveniji oz. del na jugu Hrvaški), preostali del cone A s Trstom pa Italiji. (Žontar 2000, 75; Ivanič 2002, 114–116)

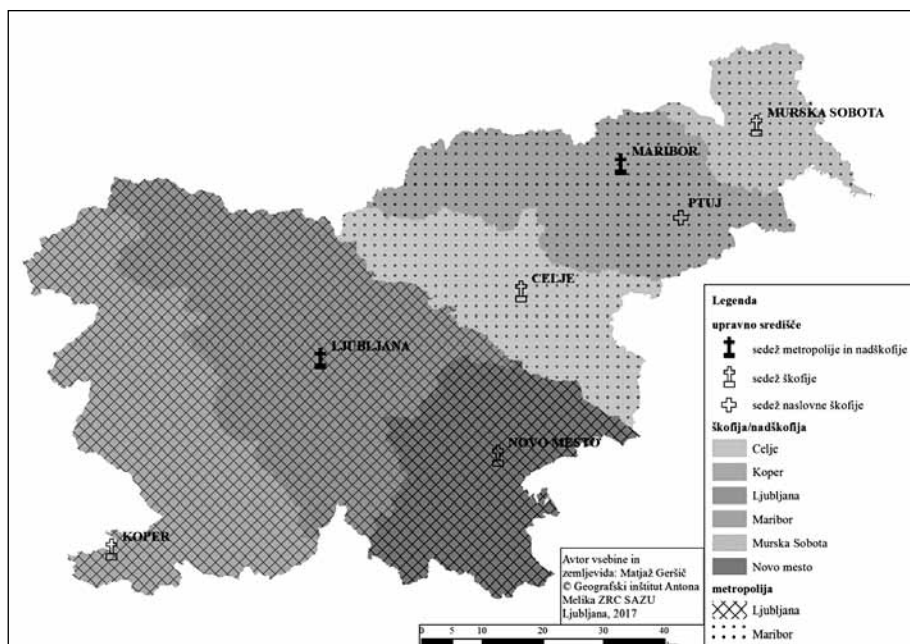
Razmere po končani vojni so delovanje Cerkve na Slovenskem močno omejile. Formalno sta v Sloveniji ostali dve škofiji, ljubljanska in lavantinska, podrejeni neposredno Svetemu sedežu (Žajdela 2006). Na podlagi mirovne pogodbe v Parizu leta 1947 je Sveti sedež za župnije goriške, tržaške in reške škofije ustanovil tri apostolske administrature, ki jih je leta 1964 združil v Apostolsko administracijo za Slovensko Primorje (Dolinar 2000, 76; Vogrin 2001, 272).

Od leta 1952 je bilo v Sloveniji 19 okrajev, po letu 1955 pa le še 11. Leta 1965 so jih odpravili, temeljne družbenopolitično-ozemeljske skupnosti pa so postale občine, ki jih je bilo takrat 62 in so obstajale vse do osamosvojitve Slovenije. (Žontar 2000, 75) Občine so postale pomembna gibalna družbenogospodarskega in regionalnega razvoja.

Leta 1961 je bila ljubljanska škofija povzdignjena v nadškofijo in leta 1968 v metropolijo, ko je bila na podlagi predloga Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena samostojna cerkvena pokrajina z metropolitom v Ljubljani in sufraganom v Mariboru. Že leta 1964 je Sveti sedež meje obeh škofij (istega leta je bila lavantinska škofija preimenovana v mariborsko - lavantinsko) izenačil z republiškimi; le župnija Razkrižje je ostala v zagrebški nadškofiji. (Dolinar 2000, 76) Po sklenitvi Osimskih sporazumov pa je bila leta 1977 koprška škofija ločena od tržaške in dodeljeno ji je bilo celotno ozemlje Apostolske administracije za Slovensko primorje. Vključena je bila v ljubljansko metropolijo. (Žajdela 2006)

Po upravno-teritorialni reformi leta 1965 v Sloveniji ni več posvetne delitve na večje ozemeljske enote. Po osamosvojitvi države so bile prejšnje občine preoblikovane v upravne enote, število novih občin pa se je močno povečalo, od prvotnih 147 v letu 1994 na sedanjih 212 v letu 2011.

Zaradi velike upravno-teritorialne razdrobljenosti je kljub ustanavljanju regionalnih razvojnih agencij načrtovanje razvoja in upravljanje na regionalni ravni močno oteženo. Ker obstaja potreba po spremljanju razvojnih kazalnikov na ravni večjih ozemeljskih enot, imamo v Sloveniji od leta 1995, ko je Statistični urad Re-

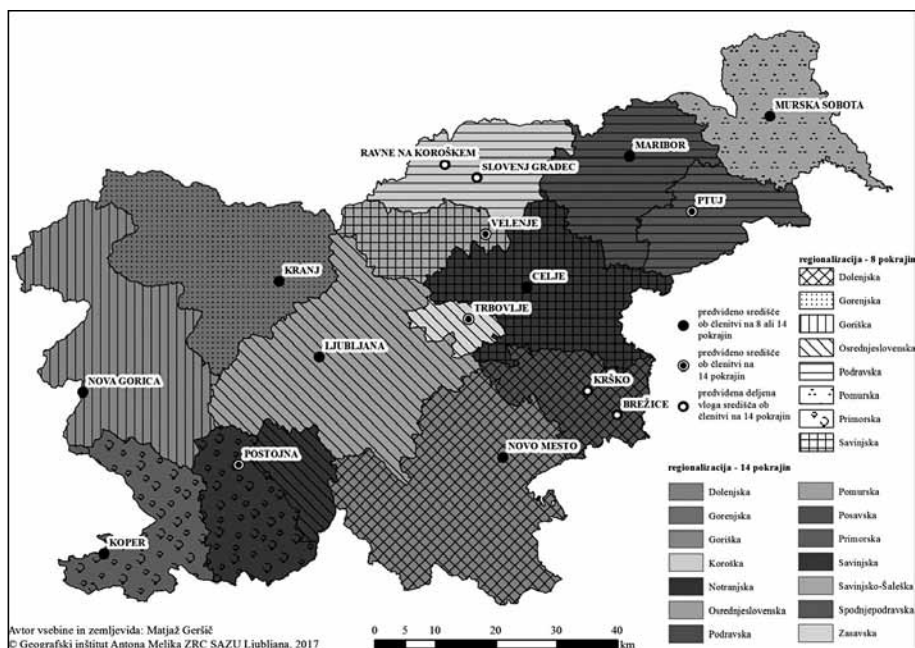


Slika 1: Teritorialno-upravna razdelitev Katoliške cerkve na ozemlju Republike Slovenije

publike Slovenije začel zbirati, analizirati in objavljati statistične podatke na ravni, večji od občin, 12 statističnih regij. Utemeljene so na študijah geografov Igorja Vrišerja in Vladimirja Kokoleta. Statistične regije so se sčasoma malenkostno spremenile, še najbolj leta 2000, ko so bile na novo usklajene meje občin in statističnih enot, južni del osrednjeslovenske regije pa je bil pripojen dolnjski statistični regiji, ki je ob tem spremenila ime v jugovzhodna Slovenija. (Statistični urad 2017)

Slovenija je na pot samostojnosti stopila s po eno metropolijo in nadškofijo ter dvema škofijama. 7. aprila 2006 je iz Vatikana prišla novica, da je papež Benedikt XVI. Maribor povzdignil v sedež nadškofije in metropolije za novoustanovljeni škofiji Celje in Murska Sobota, na ozemlju ljubljanske nadškofije pa je bila ustanovljena škofija Novo mesto. (Žajdela 2006) Od takrat je torej ozemlje Republike Slovenije razdeljeno na dve metropoliji oziroma cerkveni pokrajini, dve nadškofiji in štiri škofije (slika 1). Leta 2000 je bila ustanovljena tudi naslovna škofija Ptuj oziroma škofija Poetovio, ki je naslednica nekdanje škofije v rimski provinci Norik (Wikipedija 2017f), vendar ima zgolj zgodovinski značaj in kot taka v sodobnosti nima nikakršne pastoralne ali upravne vloge.

Neodvisno od cerkvenih in upravnih delitev je bilo slovensko ozemlje v preteklosti predmet različnih regionalizacij, postopka, s katerim na podlagi izbranih kriterijev določeno območje (na primer državo, celino) razčlenimo na manjše enote – regije ali pokrajine. Te so notranje homogene, med seboj pa se razlikujejo. Takšno delitev lahko izvedemo zaradi smotrnega upravljanja prostora, v prostorskih vedah tudi zaradi sintezno motiviranih znanstvenoraziskovalnih vzgibov. Naravno-



Slika 2: *Doslej najbolj izpostavljeni posvetni delitvi Republike Slovenije na osem oziroma štirinajst pokrajin*

geografske regionalizacije in tipizacije slovenskega ozemlja podrobno opisuje Kladnik (1996). Pozneje so jih pripravili še Plut (1999), Natek (2002) ter Perko, Hrvatini in Ciglič (2015).

Edini omembe vredni družbenogeografski členitvi slovenskega ozemlja, po značaju ekonomskogeografski in funkcijski, ki sta s preostalimi, prevladujoče naravnogeografskimi delitvami skoraj povsem nekompatibilni, sta prispevala Svetozar Ilešič (1958; 1992) in Igor Vrišer (1990). Najnovejšo je prispeval Nared s sodelavci (2017). Vse so še vedno aktualne v prizadevanjih za členitev Slovenije na upravne pokrajine.

Z vstopom Slovenije v Evropsko unijo se je pojavila zahteva po upravni delitvi Slovenije na pokrajine, kar naj bi med drugim ugodno vplivalo na skladnejši regionalni razvoj. Čeprav je Slovenija članica Evropske unije že več kot desetletje, se politiki kljub občasnim organiziranim prizadevanjem še vedno ni uspelo poenotiti o optimalnem številu pokrajin. Zvrstila se je vrsta predlogov, ki so jih med drugimi pripravili Miran Gajšek, Lojze Gosar, Aleš Gulič, Dušan Plut, Marjan Ravbar in Igor Vrišer. (Vrišer 1999; Lavtar 2004; Vlaj 2007)

Če povzamemo predloge (več kot 30), ki so jih različni strokovnjaki pripravili bodisi kot posamezniki bodisi kot člani izvedenskih skupin in vladnih služb, lahko ugotovimo, da prevladuje naklonjenost regionalizaciji države v dveh ravneh. Prvo naj bi sestavljale tako imenovane velike regije, katerih predlagano število se giblje med 3 in 16; največkrat se pojavlja zamisel o osmih pokrajinah, zatem tista s štirinajstimi (slika 2). Drugo raven, ki se sicer manjkrat navaja, naj bi sestavljalo

od 20 do 48 tako imenovanih malih regij, pri čemer se največkrat pojavlja zamisel o 25 upravnih enotah.

3. Metodologija

V zadnjem obdobju se več raziskav posveča odnosu prebivalcev do prostora, kjer živijo, oziroma njihovi prostorski identiteti. Gre za skupek kolektivnih predstav, ki se čuti na določenem območju. Takšna zavest se ne pojavlja samo pri pripadnikih skupnosti na njem, temveč tudi pri pripadnikih drugih skupnosti. (Nečak 1997) Pomemben vidik prostorske identitete na pokrajinski ravni so tudi meje pokrajin in njihovo spreminjanje skozi čas (Geršič 2017, 95–96).

Prostorsko identiteto lahko ugotavljamo na različne načine. Eden od njih so spoznavni zemljevidi. »Spoznavni zemljevid je tehnika za ugotavljanje slike prostorskih odnosov in okoljskih značilnosti ter stališč do njih pri ljudeh« (Polič 2002, 39) oziroma miselna ponazoritev podatkov, ki jih imajo posamezniki o določenem okolju (Golledge in Stimson 1997).

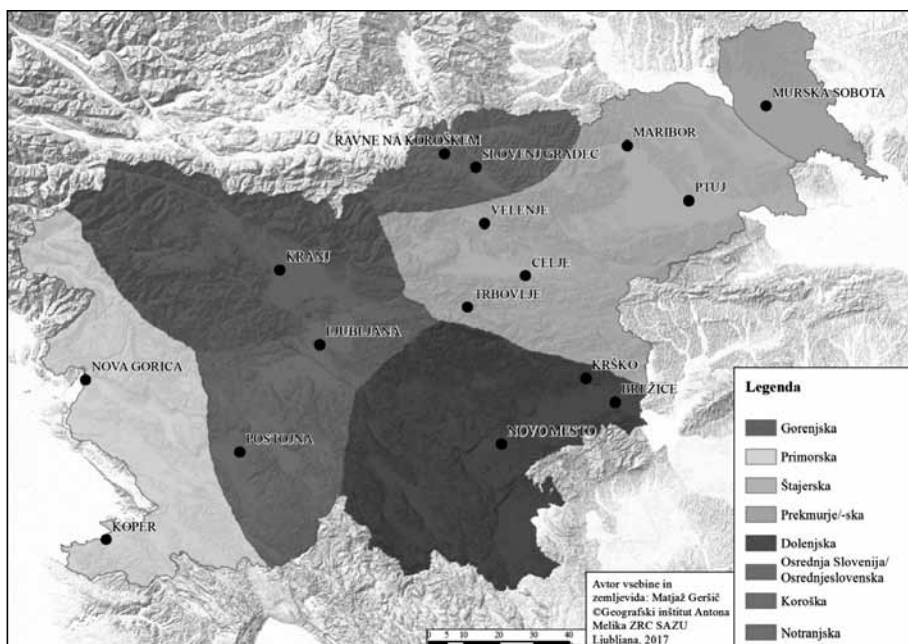
To metodo smo uporabili tudi pri vrednotenju upravno-teritorialne strukture Katoliške cerkve v Sloveniji z vidika pokrajinske identitete prebivalcev. Zbiranje podatkov o poznavanju pokrajin in pokrajinskih imen smo izvedli z anketiranjem. Vprašalniki so bili poslani 5000 naključno izbranim anketirancem po vsej državi, starim od 15 do 75 let. Vzorec je na podlagi Centralnega registra prebivalstva pripravi Statistični urad Republike Slovenije.

Anketiranci so kot podlago za svoje grafično izražanje prejeli zemljevid Slovenije formata A3 v merilu 1 : 650.000. Podlaga spoznavnega zemljevida je vsebovala državno mejo, nekaj večjih mest, osnovno rečno mrežo in Triglav kot najvišjo goro. Ob tem smo jih pozvali: »Na zemljevid vrišite slovenske pokrajine, ki jih poznate« in »Vsako narisano pokrajino tudi poimenujte«. Odziv na anketo je bil okrog 14-odstoten.

Prejete spoznavne zemljevide, ki so vsebovali tako meje pokrajin kot njihova imena, smo najprej skenirali in nato digitalno obdelali. Digitalizacija je potekala ročno, pri čemer smo poligone prerisali v geografski informacijski sistem. Pri analizah pridobljenih podatkov smo uporabili naslednje operacije:

- pretvorba poligona v raster (Polygon to Raster);
- seštevanje mošice prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics – Sum);
- iskanje najbolj pogoste vrednosti v množici prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics – Majority);
- štetje različnih vrednosti v množici prekrivajočih se rastrov (Zonal Statistics - Variety) in
- običajne matematične operacije z rastri (Raster Calculator – Divide / Sum / Minus).

Vse te operacije so bile izvedene s programsko opremo ArcMap 10.3.1., s katero so bili izdelani tudi tematski zemljevidi.



Slika 3: *Najpogostejše poimenovane slovenske pokrajine in njihova razmejitev na podlagi izvedenega anketiranja*

Dobljene podatke smo primerjali z zemljevidom škofijskih meja (slika 1), ki smo ga izdelali na podlagi podatkov Katoliške cerkve (Katoliška cerkev 2017; Wikipedi-ja 2017c). Nevralgične točke smo povzeli po članku patra Branka Cestnika (2016), ki jih je opredelil na podlagi teološkega simpozija ob 10. obletnici novih slovenskih škofij. Potekal je na več koncih Slovenije, na njem pa je sodelovala predvsem duhovščina.

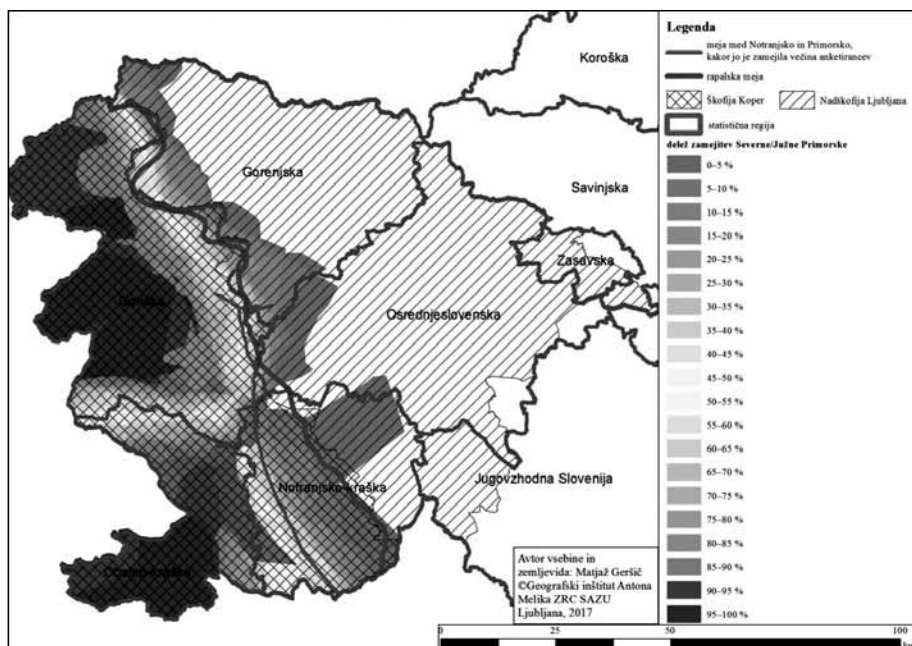
4. Razprava

Anketiranci so skupno zamejili 4174 poligonov. Povprečni anketiranec je Slovenijo razdelil na od 9 do 10 pokrajin. Pri preračunavanjih smo upoštevali vse poligone, tudi tiste, ki jih anketiranci niso poimenovali. Teh je bilo 283 (7,5 %), 3769 (92,5 %) pa jih je imelo pripisana imena. Zaradi lažje medsebojne primerjave so v nadaljevanju upoštewane le poimenovane pokrajine.

Z geografskimi informacijskimi sistemi smo ugotovili, katera pokrajina je bila na posamezni točki zemljevida največkrat poimenovana. Na podlagi dobljenih rezultatov smo Slovenijo razdelili na 8 pokrajin (slika 3). (Geršič 2016, 210; 2017, 94)

Pri poimenovanju pokrajin je treba izpostaviti vsaj dve lastnosti pokrajinskih imen, nejasen denotat oziroma obseg poimenovanega objekta in njegovo spreminjanje skozi zgodovino (2017, 95–96).

Podrobnejši pregled začnimo z nevralgičnimi točkami v zahodnem delu Slove-



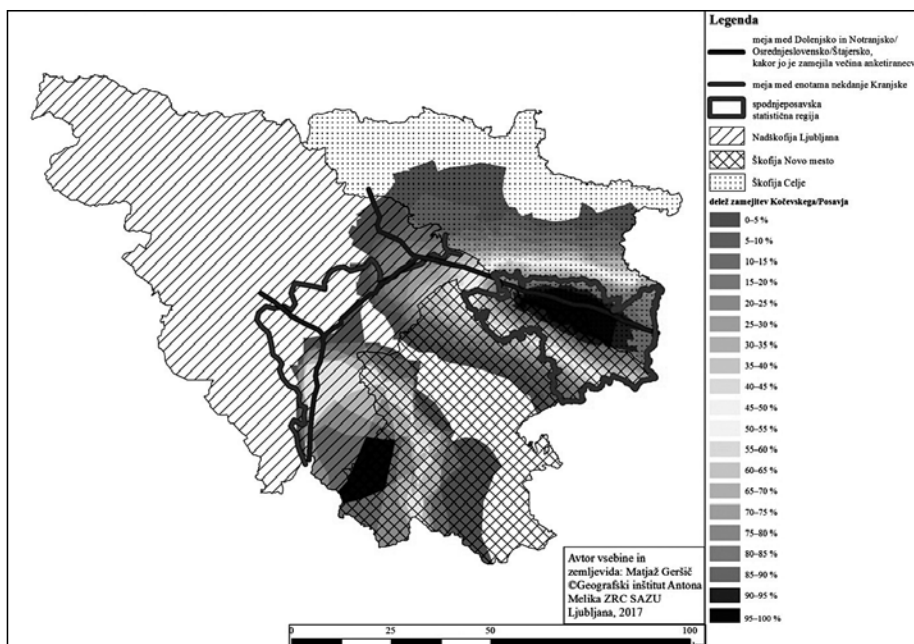
Slika 4: Nevralgične točke, povezane s koprsko škofijo

nije. Cestnik (2016) omenja mnenja med duhovščino, da bi morala tudi Nova Gorica postati sedež škofije. Kot glavni razlog navaja prometno odmaknjenost tega dela Slovenije od škofijskih središč ter blaženje negativnih kulturno-identitetnih vplivov sosednje Italije. Duhovniku v Bovcu naj bi bilo namreč kar pet škofov v sosesčini prometno in geografsko bliže kot matični koprski škof.

Anketiranci so Primorsko kot celoto označili 355-krat, medtem ko jih severno Primorsko izpostavlja le 29, južno pa samo 19. Primorsko torej večinoma prepoznavajo kot enotno pokrajino. Če bi bili razlogi za razdelitev sedanje koprške škofije dovolj dobro argumentirani, nam zemljevid na sliki 4 ponazarja, kje bi lahko z identitetnega vidika okvirno potekala meja med škofijama.

Ker se koprška škofija ob zadnjih teritorialno-upravnih spremembah ni spreminjala, je meja z ljubljansko nadškofijo ostala nespremenjena. Poteka večinoma po nekdanji rapalski meji (slika 4). Matjaž Ambrožič (Cestnik 2016) je opozoril, da lahko ohranitev te meje ob morebitnih prihodnjih dramatičnih geopolitičnih dogodkih negativno vpliva na spreminjanje političnih meja. Iz tega zornega kota bi bila bistveno slabša ohranitev meje med nekdanjima avstrijskima deželama Kranjsko ter Istro in Goriško, ki je potekala še zahodneje od poznejše rapalske meje. Če primerjamo mejo med koprsko škofijo in ljubljansko nadškofijo v njenem južnem delu, lahko ugotovimo, da je ta glede na pokrajinsko zamejitev anketirancev pomaknjena za okrog 15 km proti vzhodu.

Drugi sklop nevralgičnih točk je povezan z južnim in jugovzhodnim delom Slovenije. Najprej se zaustavimo na Kočevskem. Cestnik (2016) opozarja, da je Ko-

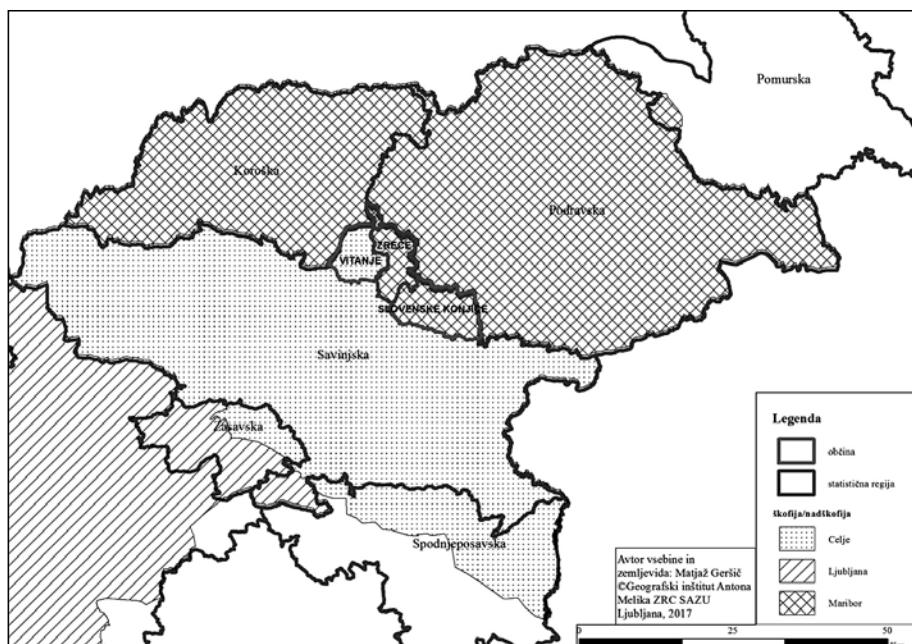


Slika 5: Nevralgične točke, povezane z novomeško škofijo

čevsko pripadlo novomeški škofiji kljub njegovi močnejši navezanosti na Ljubljano (dnevne migracije in podobno). V naši raziskavi je Kočevsko kot samostojno pokrajino identificiralo le 12 od 427 anketirancev. Število je zelo skromno, ugotovimo pa lahko, da ga je (slika 5) večina umestila na mejo med ljubljansko nadškofijo in novomeško škofijo, četudi osrednji del pokrajine bolj gravitira k Novemu mestu. Iz tega zornega kota se zdi aktualna odločitev Cerkve primerna.

Poraja se še vprašanje razmerja med pokrajino Dolenjsko in novomeško škofijo. Če primerjamo meji nekdanjega spodnjega dela Kranjske in novomeške škofije, lahko ugotovimo, da je meja škofije v skrajnih točkah za okrog 30 km pomaknjena proti jugovzhodu. Nekako na sredini tega pasu je meja zarisala tudi večina anketirancev, ki je Dolenjsko identificirala in jo tudi zamejila. Po navedbah Cestnika je novomeška škofija pričakovala, da bo meja na višnjegorskem klancu, postavljena pa je južno od grosupeljske dekanije. Iz identitetnega zornega kota se meja med novomeško škofijo in ljubljansko nadškofijo zagotovo zdi preveč pomaknjena proti severovzhodu.

Tretja nevralgična točka je na robu novomeške škofije in je povezana s Posavjem, razmeroma mlado pokrajinsko identiteto. Cestnik navaja, da se Posavje identificira z registrsko oznako KK (Krško), lahko pa ga enačimo tudi s posavsko statistično regijo. Če pogledamo rezultate anketiranja, lahko opazimo, da z identitetnega vidika jedro pokrajine bolj gravitira na levi breg Save, torej v njen »štajerski« del (slika 5). Zato mnenju Cestnika, ki kot glavni argument, da Brežice bolj sodijo v novomeško škofijo, navaja bližino avtoceste, ne moremo pritrditi.

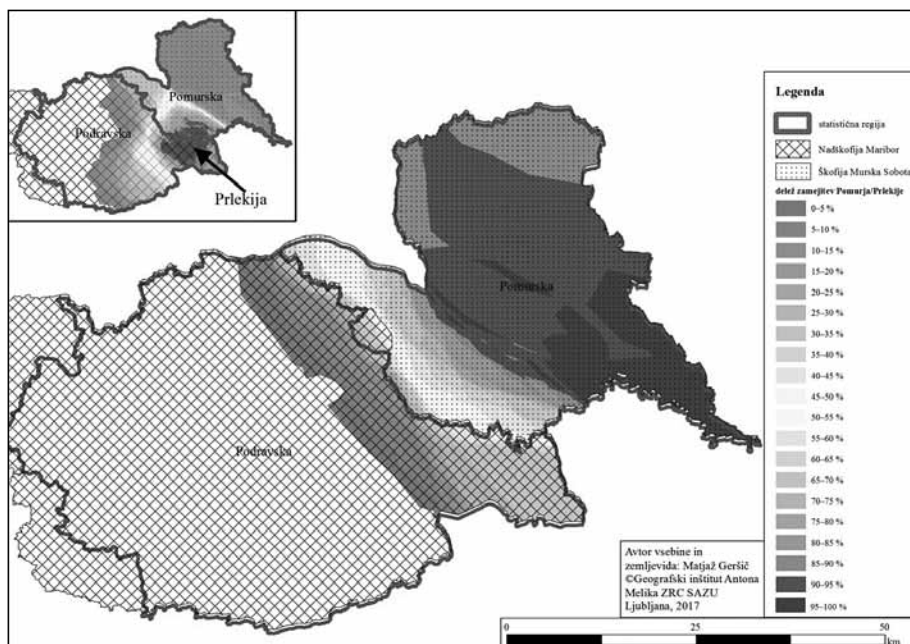


Slika 6: Nevralgične točke, povezane s celjsko škofijo

Koroško so anketiranci identificirali kot samostojno pokrajino. Čeprav je slovenski del Koroške samostojna statistična regija, ki je površinsko malce večja od pomurske statistične regije, si s cerkvenega zornega kota očitno ne zasluži lastne škofije in spada pod mariborsko nadškofijo (slika 6). Cestnik ima glede tega pomisleke, še posebej zaradi nekaterih posvetnih upravnih funkcij, ki koroške občine bolj povezujejo s Celjem, in načrtovane hitre ceste po tretji razvojni osi, ki bi to območje še bolj tesno povezala z mestom ob Savinji. Ne glede na morebitne spremembe je zagotovo smiselno, da je bodisi v mariborsko nadškofijo bodisi v celjsko škofijo umeščena celotna slovenska Koroška.

Zaplet je povezan tudi z župnijo Vitanje. Ta je namreč po prvotnih razmejitvah spadala v mariborsko nadškofijo, a jo je Vatikan na pobudo cerkvenih in občinskih organov vrnil v matično dekanijo Nova Cerkev in s tem dodelil celjski škofiji. Cestnik navaja, da so povod za ta korak vodni viri v zaledju, namenjeni preskrbi mesta Celje. Očitno je eden od razlogov tudi, da je Vitanje v savinjski statistični regiji in ne v podravski. Cerkevna oblast pa se na posvetno razdelitev ni ozirala pri občinah Slovenske Konjice in Zreče. Čeprav obe spadata v savinjsko statistično regijo, ju je pripojila mariborski nadškofiji. Razmejitev med celjsko škofijo in mariborsko nadškofijo v tem delu teče po slemenih Donačke gore in Boča ter Konjiške gore in Paškega Kozjaka. Dekanija Slovenske Konjice je tako ostala enotna, čeprav je njevo območje v mnogih upravnih funkcijah navezano na Celje. (2016)

Manjša odstopanja so tudi na jugozahodni meji celjske škofije; dela občin Hrastnik in Trbovlje namreč spadata v celjsko škofijo, nista pa del savinjske statistične

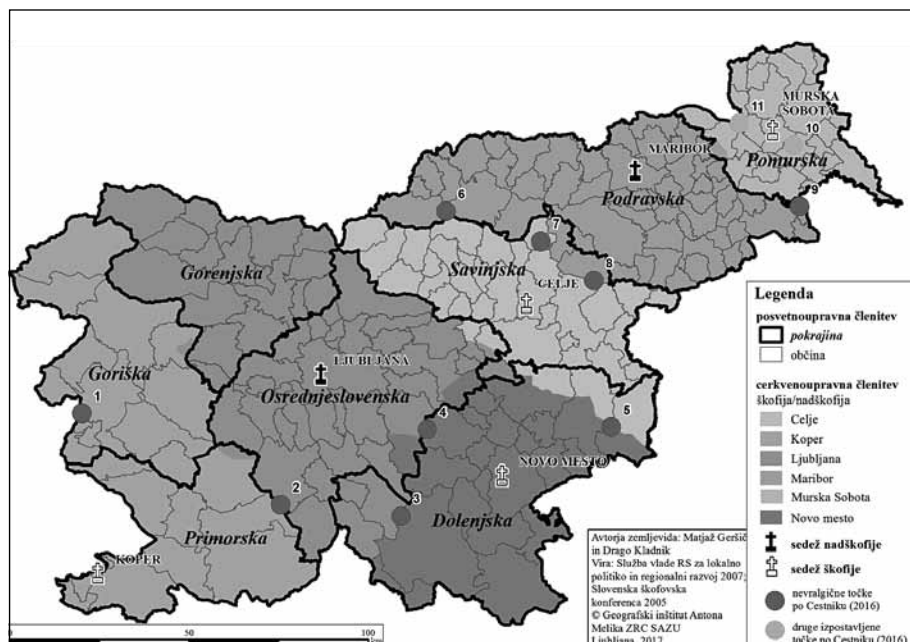


Slika 7: Nevtralne točke, povezane z murskosoboško škofijo

regije. Razlog gre iskati predvsem v površinsko majhni zasavski statistični regiji. Neujemanje med posvetno in cerkveno upravno ureditvijo je tudi v novonastali občini Radeče, katere del spada k ljubljanski nadškofiji, del pa v savinjsko statistično regijo.

Poglejmo še v skrajni severovzhodni del Slovenije. Tam so anketiranci kot samostojno pokrajino izpostavili Prekmurje, ki ga od Štajerske povsem jasno razmejuje reka Mura (sliki 3 in 7). Z ustanovitvijo Škofije Murska Sobota, ki jo sestavljajo tudi območja na desnem bregu reke, je Cerkev to mejo na neki način preseгла. Ozemlje Škofije Murska Sobota se tako skoraj povsem ujema s pomursko statistično regijo. Razlika je pri dekaniji Lenart, ki spada v pomursko statistično regijo, a je po cerkveni razdelitvi ostala del mariborske nadškofije. Ozemlje se dobro sklada tudi z zamejitvijo anketirancev. Cestnik sicer trdi, da je Pomurje umetna oziroma socialistična tvorba, vendar se znotraj škofije Prekmurci in Prleki prav dobro razumejo. Poudarja tudi delitev Prlekije na ormoški in ljutomerski del, ki je dobro vidna tudi na zemljevidu. Cerkevna oblast pa ni bila prva, ki je to pokrajino razdelila, nemara se je zgledovala po delitvi med dve statistični regiji. V zvezi z murskosoboško škofijo Cestnik opozarja tudi na njen narodnoobrambni vidik. Novoustanovljena škofija naj bi zaradi močnih delovnih migracij Slovencev s tega območja v Avstrijo utrjevala njihove vezi z domovino.

5. Sklep



Slika 8: Poglavitna razhajanja med cerkveno in posvetno upravno-teritorialno delitvijo Slovenije in najbolj izpostavljene nevalgične točke

Tako posvetna kot cerkvena upravno-teritorialna delitev slovenskega prostora imata dolgo zgodovino. Zaradi različnih motivov njune delitve je najbrž iluzorno pričakovati, da bi se Cerkev in država v ozemeljski členitvi povsem poenotili ali sklenili kompromis. Ne glede na to bi bilo pri nadaljnjih spremembah ali novih delitvah smotrno upoštevati vse deležnike. Četudi je cerkvena delitev v znatni meri usklajena s pokrajinsko identiteto njenih prebivalcev, bi nemara prav poudarjanje cerkvene note pri ujemanju s takšno delitvijo ob razmejevanju upravnih pokrajin povzročilo protest nekaterih posvetnih družbenih krogov.

Če primerjamo nevalgične točke, ki jih izpostavlja Cestnik, z rezultati našega anketiranja, lahko ugotovimo, da so nekatere pretirano izpostavljene kot problematične (na primer št. 10 in 11 na sliki 8), vsekakor pa je nova cerkvenouppravna ureditev prispevala k izboljšanju stanja. Tako kot Cestnik pri murskosoboški škofiji poudarja narodnoobrambno vlogo, bi lahko argumentirali tudi ustanovitev novogoriške škofije, morda tudi koroške, teže pa bi s tem razlogom podprli ustanovitev kranjske škofije, poleg novogoriške edine še manjkajoče v mozaiku osmih potencialnih pokrajin, kolikor se jih bo najverjetneje potrdilo po dolgoletnih prizadevanj za posvetno upravno-teritorialno delitev naše države.

Pri določevanju končnega števila pokrajin in njihovega obsega bi morali najti

širši kompromis. Ustanovljene bi morale biti na način, da Slovenije ne bi delile, ampak povezovala. Ustanovitev pokrajin bi morala pomeniti prekinitev centralističnega upravljanja države in začetek delovanja lokalne samouprave na načelih decentralizacije, avtonomije in subsidiarnosti. (Ribičič 2016)

Dejstvo je, da nobena členitev ni dokončna in spremenjene družbeno-politične silnice lahko terjajo tudi spreminjanje meja. Ob takšnih spremembah je ob občutju pokrajinske pripadnosti prebivalcev seveda smiselno upoštevati že uveljavljene prostorske členitve, kakršna cerkvena zagotovo je. Med najbolj očitnimi neskladji cerkveno-upravne členitve in pokrajinske identitete prebivalcev ostajata območji gorenjske in goriške statistične regije, ki bi lahko sovpadli z morebitnima na novo ustanovljenima škofijama s sedežem v Kranju oz. Novi Gorici.

Reference

- Cestnik, Branko.** 2016. Škofijske meje – 11 nevalgicnih točk. *Domovina*. 23. 10. <https://www.domovina.je/skofijske-meje-11-nevalgicnih-tock/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Dolinar, France Martin.** 2000. S. v. »Cerkvena upravna razdelitev«. V: *Enciklopedija Slovenije*. 14. zv. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Geršič, Matjaž.** 2017. Spreminjanje denotata izbranih slovenskih pokrajinskih imen. *Acta geographica Slovenica* 57, št. 1:77–96.
- —. 2016. Slovenska pokrajinska imena kot dejavnik identitete. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Golledge, Reginald G., in Robert J. Stimson.** 1997. *Spatial Behavior: a Geographic Perspective*. New York, London: Guilford Press.
- Granda, Stane.** 2008. *Mala zgodovina Slovenije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Ilešič, Svetozar.** 1972. Slovenske pokrajine: Geografska regionalizacija Slovenije. *Geografski vestnik* 44:9–31.
- —. 1958. Problemi geografske rajonizacije ob primeru Slovenije. *Geografski vestnik* 29–30:83–141.
- Ivanič, Martin.** 2002. *Kratka ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Katoliška cerkev.** 2017. Katoliška cerkev v Sloveniji: Uradna spletna stran Slovenske škofovske konference. <http://katoliska-cerkev.si/skofije> (pridobljeno 3. 2. 2017).
- —. 2012. Ločitev med državo in verskimi skupnostmi ter njihovo financiranje. Katoliška cerkev v Sloveniji: Uradna spletna stran Slovenske škofovske konference. 14. 3. <http://katoliska-cerkev.si/locitev-med-drzavo-in-verskimi-skupnostmi-ter-njihovo-financiranje> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Kladnik, Drago.** 1996. Naravnogeografske členitve Slovenije. *Geografski vestnik* 68:123–159.
- Koalicija.** 2017. Koalicija za ločitev cerkve od države. <http://www.locitev-drzave-cerkve.org/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Lavtar, Roman, ur.** 2004. *Dokumenti in študije o pokrajinah v Sloveniji 2000–2004*. Ljubljana: Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije.
- Magdič, Sebastijan.** 2011. Ta sveti gral ateistov: ločitev Cerkve od države. Časnik: spletni magazin z mero. 5. 2. <http://www.casnik.si/index.php/2011/02/05/ta-sveti-gral-ateistov-locitev-cerkve-od-drzave/> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Nared, Janez, David Bole, Mateja Breg Valjavec, Rok Ciglič, Maruša Goluža, Jani Kozina, Nika Razpotnik Visković, Peter Repolusk, Petra Rus, Jernej Tiran in Majda Černič Istenič.** 2017. Centralna naselja v Sloveniji. *Acta geographica Slovenica* 57, št. 2:7–32.
- Natek, Karel.** 2002. Pokrajinskoekološka regionalizacija Slovenije. *Acta geographica Slovenica* 35, št. 1–2:23–36.
- Nečak, Dušan, ur.** 1997. *Avstrija, Jugoslavija, Slovenija: slovenska narodna identiteta skozi čas*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.
- Perko, Drago, Mauro Hrvatin, in Rok Ciglič.** 2015. Metodologija naravne pokrajinske tipizacije Slovenije. *Acta geographica Slovenica* 55, št. 2:235–270.
- Plut, Dušan.** 1999. Regionalizacija Slovenije po sonaravnih kriterijih. *Geografski vestnik* 71:9–25.
- Statistični urad.** 2017. Pojasnila o teritorialnih spremembah statističnih regij. Statistični urad Republike Slovenije. 1. 1. <http://www.stat.si/dokument/5449/Pojasnila-spremembah-statisticnih-regij.pdf> (pridobljeno 2. 2. 2017).

- Polič, Marko.** 2002. Doumevanje okolja. V: *Spoznavni zemljevid Slovenije*, 15–55. Ur. Marko Polič in Grega Repovž. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ribičič, Ciril.** 2016. Nedokončana regionalizacija Slovenije: pokrajine, mrtva črka v ustavi. *Dnevnik*. 9. 1. <https://www.dnevnik.si/1042727990/slovenija/nedokoncana-regionalizacija-slovenije-pokrajine-mrtva-crka-v-ustavi> (pridobljeno 9. 3. 2017).
- Slomedia.** 2011. Ministrica Duša Trobec Bučan: »Politično soglasje glede pokrajin je treba doseči še v tem letu.« Slomedia.it. 9. 2. <http://www.slomedia.it/ministrice-duša-trobec-bučan-politico-soglasje-glede-pokrajin-je-treba-doseci-se-v-tem-letu> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Štih, Peter.** 2000. S.v. »Upravno-teritorialna razdelitev«. V: *Enciklopedija Slovenije*. 14. zv. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Uradni list.** 2011. *Ustava Republike Slovenije*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Vlaj, Stane.** 2007. Regionalizacija Slovenije – izzivi in dileme. *Lex localis* 5, št. 4:19–39.
- Vodopivec, Barbara, ur.** 2003. *Slovenska zgodovina v besedi in sliki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vogrin, Marjan.** 2001. Koprška škofija po letu 1945. *Acta Histriae* 9, št. 1:271–284.
- Vrišer, Igor, ur.** 1999. *Pokrajine v Sloveniji*. Ljubljana: Služba za lokalno samoupravo Vlade Republike Slovenije.
- , 1990. Ekonomskogeografska regionalizacija Republike Slovenije: na podlagi vplivnih območij centralnih naselij in dejavnostne sestave prebivalstva. *Geografski zbornik* 30:129–247.
- Žajdela, Ivo.** 2006. Metropolija – povezovalac pastoralne dejavnosti. *Družina*. 1. 10. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/55-40-NasPogovor-1> (pridobljeno 2. 2. 2017).
- Žontar, Jože.** 2000. S.v. »Upravno-teritorialna razdelitev«. V: Dolinar 2000.
- Wikipedija.** 2017a. Arcidiocesi di Gorizia. Wikipedia: L'enciclopedia libera. https://it.wikipedia.org/wiki/Arcidiocesi_di_Gorizia (pridobljeno 2. 6. 2017).
- , 2017b. Nadškofija Ljubljana. Wikipedia: svobodna enciklopedija. https://sl.wikipedia.org/wiki/Nad%C5%A1kofija_Ljubljana (pridobljeno 2. 6. 2017).
- , 2017c. Nadškofija Maribor. Wikipedia: svobodna enciklopedija. <http://katoliska-cerkev.si/skofije/mariborska-metropolija/nadskofija-maribor> (pridobljeno 3. 2. 2017).
- , 2017d. Škofija Celje. Wikipedia: svobodna enciklopedija. https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Celje (pridobljeno 2. 6. 2017).
- , 2017e. Škofija Koper. Wikipedia: svobodna enciklopedija. https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Koper (pridobljeno 2. 6. 2017).
- , 2017f. Škofija Ptuj. Wikipedia: svobodna enciklopedija. https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Ptuj (pridobljeno 2. 6. 2017).
- , 2017g. Škofija Trst. Wikipedia: svobodna enciklopedija. https://sl.wikipedia.org/wiki/%C5%A0kofija_Trst (pridobljeno 2. 6. 2017).
- 24ur.** 2006. Tri nove škofije, dva metropolita. 24ur.com. 7. 4. <http://www.24ur.com/novice/slovenija/tri-nove-skofije-dva-metropolita.html> (pridobljeno 7. 6. 2017).



Christian Gostečnik
Zakaj se te bojim?

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intime, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 420 str. ISBN 978-961-6873-42-0. 18 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4, 759—774
 UDK: 27-45-23
 Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 9/2017

Lidija Bašič Jančar

Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb

Povzetek: Absolutna in neminljiva ljubezen med zakoncema je odraz zaveze Boga z ljudmi: zaveza Boga s človeštvom vodi v enost življenja v Bogu, cilj pa je biti v Bogu odrešen človek, po drugi strani pa zaveza med dvema človekoma pomeni sposobnost vsakodnevnega bivanja in vztrajanja v njem, česar cilj je srečen in uresničen človek. Svetopisemski pari nas navdihujejo, biblični vidiki pa odstirajo nove dimenzije hrepenenja in spoznanja pomembnosti vztrajanja v ljubezni. Skozi zgodbe svetopisemskih parov bomo analizirali vztrajanje v zakonu skozi tri dimenzije zakonskega življenja, in sicer zaupanja Bogu, samozaupanja in medsebojnega zaupanja, ter obravnavali, kako Bog vstopi v odnos in sklene zavezo. Iz analize svetopisemskih parov se nam zariše ugotovitev, da je odrešujoč odnos trodimenzionalen ter da ravno religioznost spreminja nezdrave odnose v dolgotrajne in osrečujoče, celo takrat, ko človek ne vidi več smisla in bi zato najraje obupal.

Ključne besede: zakonski odnos, vztrajanje, zaveza, presežnost, religioznost, Sveto pismo

Abstract: **Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories**

An absolute and everlasting love between spouses is a reflection of God's commitment to people. God's commitment to humankind leads to the unity of life in God, the aim being to seek redemption in God. On the other hand, the commitment between two people means the ability of persistence in everyday life with an aim of becoming a happy and self-realized person. Biblical couples are a source of inspiration and Biblical aspects unveil new dimensions of longing and the importance of persisting in love. Proceeding from the Biblical stories we analyse persistence in marriage through three dimensions of married life, i.e. trust in God, self-trust, and mutual trust, including the manner of God's entering a relationship and making a commitment. Analysis of the Biblical couples leads to the conclusion that a redeeming relationship is three-dimensional, and that religiosity is the very quality altering unhealthy relations into long-lasting and happy ones, even at times when one falls into despair, not being able to find any meaning in life anymore.

Key words: marriage, persistence, commitment, transcendence, religiousness, Bible

1. Uvod

Izhajamo iz predpostavke, da je hrepenenje po Bogu zapisano v človeško srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga (KKC, 27). Gre preprosto za navezanost Boga na ljudi in za temeljno navezanost, ki je človeku prirojena (Brown in Elliott 2016, 33; Gostečnik 2005, 230). In Bog ne neha pritegovati človeka k sebi in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati (KKC, 27). Tako je Bog sam začetnik zakonskega odnosa, ker je zakon iskanje stika in hrepenenje po odnosu. Kot pravi že Sveto pismo:

»Ni dobro človeku samemu biti.« (1 Mz 2,18)

Odnos ozdravlja samoto, iz tega odnosa se nadaljuje življenje in nastaja družina. Prav zato mora mož zapustiti očeta in mater in se pridružiti svoji ženi, da bosta oba »eno meso«. (Frančiček 2017, 12)

Ljubezen med možem in ženo nosi v sebi potencial za srečo in osebno izpolnitev (Kompan Erzar 2003, 180). Gre za telesno, čustveno in duhovno pripadnost.

»Tukaj ne gre za zakonsko združitev samo v njeni spolni in telesni razsežnosti, temveč tudi v njeni svobodni ljubeči podaritvi. Sad te združitve je postati »eno meso« tako v fizičnem objemu kot tudi v združitvi src in življenj in morda v otroku, ki se rodi iz obeh in bo v sebi – tako da ju ne bo združeval samo genetsko, temveč tudi duhovno – nosil »meso« obeh.« (Frančiček 2017, 12)

Sveto pismo prikazuje zgodbe ljudi, ki jim je Bog zaupal velika dela, božjih izbrancev, s katerimi je sklenil zavezo. Pa vendar so to ljudje, ki so podlegli skušnjavam in grehu, enako kot v današnjem času, ko človek hitro omaga, še posebej ko se v zakonu pojavijo težki dnevi, osebne in odnosne krize, stres in preizkušnje, kar predstavlja resno grožnjo stabilnosti zakonskega odnosa.

Vedno aktualna besedila v Svetem pismu nas znova in znova navdihujejo in pomagajo artikulirati vprašanja, ki so tako rekoč vsakdanja (Gerjolj 2006, 15) in so prav zaradi zgodb, ki kažejo ljudi z vsemi napakami in storjenimi grehi, lahko v neizmerno spodbudo in razodetje.

Osvetlitev svetopisemskih zgodb in analiza zakonskih parov skozi trodimenzi- onalni odnos nam razodeva pomen vztrajanja kot najbolj naravne oblike bivanja zakoncev enega ob drugem.

2. Preizkušnje medsebojne vztrajnosti

2.1 2.1 Abraham in Sara

Prva zgodba, ki govori o preizkušnjah vztrajanja v odnosu, je zgodba o Abrahamu in Sari, kjer vera in ponižnost premagata težke življenjske preizkušnje. V 1 Mz 12

se prilika začne z naročilom Boga, naj Abram odide iz svoje dežele. Sledenje božjemu ukazu terja Abramovo odločitev (Palmisano 2014, 41) in v tem mu Saraja sledi. Prihod v Egipt zaznamuje Abramovo priznanje ženi Saraji, da je lepa, lastni strah pa ga zavede v laž, da se predstavi kot brat in sestra:

»Reci prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.« (1 Mz 12,13)

Laž pripelje do odnosa Saraje s faraonom oziroma do nezvestobe. Po hudih nadlogah, ki jih je Bog povzročil faraonu in njegovi hiši, se je faraon odločil, da Sarajo prepusti Abramom ob spoznanju, da je šlo za prevaro. Nato sledi Abramova tožba Bogu, da zanj ni dobro poskrbel, saj mu ni naklonil potomstva:

»Glej, meni nisi dal zaroda in, glej, moj domači hlapec bo moj dedič.« (15,3)

Abramu se »zgodi Gospodova beseda«. Ta izraz ne pomeni samo, da mu Bog govori, temveč se beseda »zgodi v srečanju z Bogom« (Palmisano 2014, 43). Bog mu je obljubil (1 Mz 15,4), da bo dedič izhajal iz njega, da bo njegov dedič njegov telesni potomec, in Abram mu verjame. Bog je to štel v pravičnost ter mu obljubo potrdi tako, da mu pokaže širno nebo in brezštevne zvezde, ki so prisposoda njegovega potomstva. (Palmisano 2014, 43)

»Ozri se v nebo in preštej zvezde, če jih moreš prešteti. Toliko bo tvojega zaroda.« (1 Mz 15,5)

Takrat je Bog sklenil zavezo z Abramom:

»Tvojemu zarodu dam to deželo.« (15,18-21)

Ker Saraja ni mogla imeti otrok, je začela sama iskati rešitev, brez obračanja po pomoč k Bogu in iskanja njegovega sodelovanja. Tako ima Abram odnos z dekleo Agaro (1 Mz 16), saj je Abram Saraji v tem sledil. Sledijo konflikti in obtoževanja med Abramom in Sarajo, kar posledično prinese Agarin zgon. Poligamija je bila v starem svetu pogosta, vendar tukaj pripoved pove, da je bil Izmael legitimen Abramov sin, saj je Saraja v poroko z Agaro privolila. (Palmisano 2014, 44) V 1 Mz 17 Bog zopet sklene z Abramom zavezo, vendar gre za dopolnitev prve zaveze: obljubi mu, da bo silno namnožil njegov rod. V znak zaveze se zgodi sprememba imena: Abrama je preimenoval v Abrahama in Sarajo v Saro. Tukaj se zgodi božja zaveza o potomstvu. Kljub njuni nezvestobi Bog ostaja zvest in daje možnost novega začetka v obliki novega imena, nove zaveze, novega poslanstva. Sledi ponovna obljuba potomca ob izkaznem gostoljubju možem, s katerimi se je Bog prikazal Abrahamu (1 Mz 18). Sara je težko verjela tem besedam in je podvomila o njih. Ker pa se je bala Boga, je svoj dvom zatajila (18,15). Sledi druga njuna laž, enaka prvi, ki prav tako izhaja iz Abrahamovega strahu, da bo umrl zaradi Sarine lepote. Vendar je tokrat Bog posegel vmes, da ne bi prišlo do ponovnega razdora (1 Mz 20). Po tem dogodku se božja zaobljuba uresniči: Sara je rodila sina (1 Mz 21). Bog od Abrahama zahteva, da je poslušen Sari (21,12). Abraham pa je na težki preizkušnji, ko Bog zahteva, da se odpove svojemu

sinu in mu ga daruje (1 Mz 22). V 1 Mz 23 Abraham preizkušnjo prestane, ko se zopet pokaže Abrahamova vera (Palmisano 2014, 46). V vrsticah 12-14 (1 Mz 22) se razodene namen Abrahamove preizkušnje, saj Bog zdaj »pozna« Abrahamovo srce. V tem primeru je Bog in ne človek tisti, ki spozna (Palmisano 2014, 46). Na koncu se Abraham sreča s Sarino smrtjo in jo pokoplje oziroma opravi pogreb (1 Mz 23).

Na predani in dosmrtni ljubezni sloneč zakon postane ponazoritev odnosa Boga do njegovega ljudstva in narobe: način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni (Frančišek 2017, 48). Bog s svojo vseprisotnostjo kaže, da zanj nobena stvar ni nemogoča. Abraham in Sara sta to vedela, saj sta imela pred seboj božjo obljubo. Pa vendar ju je logika vsakdana prepričevala, da je njuna velika želja neuresničljiva. V trenutku, ko človek v sebi nima več prostora za Boga ali ko si zakonca v medsebojnem prostoru ne izkazujeta sočutja, se začenja iskati rešitve izključno na človeški ravni. Enako se dostikrat dogaja vsakdanjemu človeku, ki v svoji prazni veri bolj verjame človeški logiki in iz svojega vsakdana izključuje zaupanje v Boga. Abraham in Sara sta do uresničenja obljube poskušala priti s človeškimi sredstvi, kar ju je vodilo v zablode in z njimi povezane težave.

Kljub njunim zablodam Bog ostaja zvest svoji obljubi in zavezi, čeprav bi po človeško rekli, da takšno ravnanje ni logično, saj tudi človek dostikrat ni zvest in zaradi svobodne volje dela po svoje. Pričakovali bi, da ima tudi Bog pravico prekiniti dogovor. Bog ne sledi zakonu pravičnosti, temveč se ravna po *kairosu*, to je času posebne milosti, času s posebnim pomenom, to je čas razodetja, torej odločilni trenutek v zgodovini odrešenja (Gostečnik 1997, 55–56), »leto, ki je ljubo Gospodu« (Matjaž 2015, 258). Gre za polnost človeškega časa, ko pravičnost nadomesti odrešenje, ko Bog sledi zakonu ljubezni: ostaja zvest, kljub temu da zvestoba pri človeku dostikrat ostane prazna.

Ko Bog izpolni svojo obljubo, sklene zavezo. Božje delovanje je nad naravnimi zakoni in onkraj vsakdanje človeške logike. Sara spočne, ko je že stara, ko zanositev praktično ni več mogoča. Pokaže se sprememba v odnosu, ko po dolgoletnem trpljenju, nezvestobi, nezaupanju in težkih preizkušnjah končno pride do dvojnega blagoslova: v obliki prihoda otroka ter v obliki spremembe imena. Ves čas odnosa Bog zakonca vzgaja v veri, da bi Boga postavila nad vsakdanjo človeško logiko in mu zaupala ter da bi iskala, kar je božje. To ne pomeni, da bi se morala odreči zemeljskemu. Bog ves čas vključuje zemeljsko stvarnost, a jo s svojimi posegi vedno znova presega.

Najmočnejša preizkušnja vere je v darovanju sina, potomca, v katerega sta stavila vse svoje upe. Zdi se, da ga morata v uresničitvi božje obljube vrniti Bogu. Nič ni njuno, celo to, kar jima je Bog obljubil kot njuno potomstvo, si je treba z Bogom deliti. Najtežje spoznanje in hkrati največji blagor je, da morata vse, kar imata, deliti, ne le med seboj, temveč tudi z Bogom.

Na koncu pride smrt, ki je neizpodbitno dejstvo vsakega odnosa. Vera in zaupanje v odnos in v Boga pomaga ohraniti vezi z zakoncem tudi po njegovi smrti. Smrt enega od zakoncev je pomemben del zakonske realnosti, ki ga v naglici vsakdana potiskamo vstran, o njem premalo govorimo in razmišljamo.

2.2 Job

Druga zgodba, ki kaže na vztrajnost v odnosu med zakoncema, je zgodba o Jobu in njegovi ženi, v kateri zvestoba veri v Boga premaga vsako bolečino. Satan dokazuje svojo moč proti Bogu s tem, da ga skuša (Job 1), ali je Job res značajan v veri do njega. Bog sprejme Satanov izziv in dovoli Satanu, da Joba udari z najhujšimi nesrečami: Jobovo zvestobo preizkuša tako, da mu odvzame vse, kar mu je drago. Žena nagovarja Joba, naj neha verovati v Boga, saj ni več dokazov, da bi ga Bog ljubil (2,9). Sledi obisk treh prijateljev, da bi ga tolažili, in Jobovo soočenje z bolečino in trpljenjem (2,11). Ob tem ga tudi prijatelji niso zares razumeli, in občutil je njihovo nezanesljivost in neusmiljenost, saj so poudarjali, da je Job zagotovo storil kaj zelo slabega, da ga je Bog tako kaznoval:

»/V/sa moja soseska me je popadla, pričuje in se dviga proti meni, me obtožuje v obraz /... / Odpirajo proti meni svoja usta, z zasramovanjem me bijejo po mojih licih, vsi skupaj se zbirajo zoper mene.« (16,7.8.10)

Sledi izpoved od Boga zapuščenega Joba (19,13-17), pogovor obupanca s svojo dušo (Cazelles 1979, 486), ki se nič več ne obrača na Boga (Clines 1989, 435). Ko je ostal sam, brez vsake tolažbe, je šel vase. Ne razume, zakaj bi Bog dopustil njegovo trpljenje in se začne ukvarjati z opravičevanjem samega sebe, vendar si ne dá vzeti svoje značajnosti. V 27,5 Job izjavi:

»Dokler ne umrem, ne dam brezmadežnosti svoje.«

Razmišljal je o lastnem trpljenju (6,1-13) in prosil za lastno smrt (Clines 1989, 195). V njem se je začel boj med njim in Bogom; v 7. poglavju beremo, da je Job postal jezen na Boga:

»Kaj je človek, da ga upoštevaš, da pozornost nanj obračaš? Da ga obiskuješ vsako jutro, da ga preskušaš vsak trenutek.« (7,17)

Zaželel si je razsodnika, ki pa ga ni bilo:

»O da bi bil razsodnik med nama, ki bi na naju oba položil svojo roko, ki bi odmaknil od mene njegovo šibo, da bi me strah pred njim ne obvladal več! Tedaj bi govoril, ne da bi se ga bal; zakaj nisem tak sam v sebi.« (9,33)

V 11. poglavju je opisano Jobovo spraševanje o smislu trpljenja in vere v božjo modrost in spreobrnjenje. Želja po stiku z Bogom in njegovim odzivom je bila močna:

»Toda jaz hočem govoriti z Vsemogočnim, želim se pravdati z Bogom.« (13,3)

Sliši se glas osamljenega človeka. Job v sebi doživlja prisotnost in odsotnost Boga, saj doživi neodobranje prijateljev (Clines 1989, 195) oz. pravdanje z besedo nič ne pomaga, in jih doživi kot nadležne tolažnike (Job 15,3) ter celo kot

neusmiljene (19). Razočaran nad njimi, ker ga niso pomirili, zopet vidi smisel v Bogu (Clines 1989, 196). Končno po vsem tem zopet čuti upanje, ki ga Sveto pismo imenuje »veličastno upanje«, ko se Job izpove:

»Jaz vem, da moj rešitelj živi in da se bo, poslednji, dvignil nad prahom!«
(19,25)

V 28. poglavju Job zopet pride do božje modrosti:

»Glej, strah pred Gospodom je modrost in hudega se ogibati je razumnost.« (28,28)

Spraševal se je o smislu trpljenja ter vere v božjo modrost in spreobrnjenje (11,13-18). Želja po stiku z Bogom in njegovim odzivom je bila močna, saj je svojo nesrečo doživljal kot izdajo Boga (Clines 2006, 926):

»Toda jaz hočem govoriti z Vsemogočnim, želim se pravdati z Bogom.« (Job 13,3)

Doživel je silno trpljenje (19,8) in na koncu je prišel do upanja, ki vedno osrečuje:

»Jaz vem, da moj rešitelj živi in da se bo, poslednji, dvignil nad prahom! Tedaj bo moja koža zopet okoli mene in v svojem mesu bom gledal Boga.«
(19,25-26)

Na koncu (37,5) se zgodi pogovor med Bogom in Jobom. Bog mu pokaže, da je on stvaritelj sveta, Bog, ki ustvarja nebo s svojo besedo (1 Mz 1) in daje človeku duha življenja (1 Mz 2,7), je tisti, ki izpričuje svojo skrb za vsako človeško bitje od njegovega spočetja (Papeška biblična komisija 2005, 47), in izraža, da je vsega, kar je na zemlji, On Gospodar (Job 39). V 40. poglavju mu Job prizna svojo šibkost, nemoč in ponižnost ter se kesa za njegovo popolno predanost: ker je imel Job za seboj težko pot, ga je njegova vera povzdignila do češčenja (Cazelles 1979, 490). Job postane priprošnjik svojih prijateljev (Job 42,7-9) in Bog daje Jobu priznanje v njegovi presežnosti (Cazelles 1979, 495). Ko je to storil, je Bog dal Jobu dvojno vsega, kar je izgubil (Job 42,10).

Vera in dvom o njej sta stvar duhovne dimenzije človeka, v človeku pa se dogaja čustveni proces, in če je odnos vzajemen, se čutenja enega odražajo pri drugem (Dandurand in Lafontaine 2013, 84–85), kajti prav kolikor sta moški in ženska, sta oba vzajemni odnos (Fausti 2005, 262). Tudi v Jobu se je ob preizkušnjah nabralo ogromno strahu in dvoma o sebi ter o Bogu. Morda so bila to čutenja, s katerimi se ni želel srečati, saj je bila njegova vera velika in ni želel pustiti prostora dvomu. Žena predstavlja skušnjava, ne verjame v »brezplačno pobožnost« in v strahopoštovanje v zameno za nič. Smrt je boljša kot dolgoročno trpljenje. (Clines 1989, 51) Kolikokrat se v zakonu zgodi, da so skušnjave močnejše od volje človeka in vse to zares povzroči čustveno smrt, ki je lažja od dolgoročnega trpljenja. Posledice

zatiranja partnerjevega čustvovanja se kažejo kot motnje v čustvovanju in komunikaciji pri drugem partnerju, kar posledično pomeni zmanjšanje zadovoljstva v odnosu. (Vater in Schröder-Abé 2015, 210) Zakoni, v katerih vladajo »tihi dnevi«, izogibanje enega drugemu, domena o svobodnem zakonu, so žal del današnjega vsakdana. Sveto pismo prepričljivo izrazi, da so se dosedANJI »ubijalci odnosov« sposobni spremeniti. (Gerjolj 2006, 349) Vztrajnost in vera v zaupanje v Boga sta Joba pripeljala do tega, da je Bog spremenil Jobovo usodo. Job se bori, da bi ponovno našel Boga, saj je odrezan od njega, medtem ko se drugi zadovoljujejo s tem, da o njem govorijo. Job je edini, ki se pogumno spopade s problemom Boga. (Cazelles 1979, 494)

Pomembna je prisotnost prijateljev, ki so Jobu sicer v oporo, vendar je poudarjena ustna komunikacija, kar pa povzroči njihov čustveni odmik od Joba (Clines 1989, 196). Običajni zakonci se v upanju na boljši odnos komunikacije učijo. Pa vendar to ni dovolj. Začutiti človeka v stiski in deliti svoja čutenja je presežnost odnosa, ko se odpre prostor zaupanja in vseprisotne religioznosti. (Gostečnik 2005, 131) Čustveni prostor, ki se skozi leta vzpostavi med zakoncema, je najsakralnejši oziroma najsvetejši prostor, ki pa je zelo krhek, na travmatične izkušnje in občutja vezan medosebni stik, lahko pa postane pot presežnega, torej doživetega. Ko govorimo o presežnosti, govorimo o religiozni dimenziji odnosa, kjer zakonca odpreta prostor za doživljanje Boga ter za sveto in intimno doživljanje odnosa, s katerim presežeta tisto, kar jima v otroštvu ni bilo dano. (245)

Prva ugotovitev tistega, ki dela Boga velikega, je v tem, da izkusi njegovo »roko«. Bog jo iztegne, kakor pri izhodu iz Egipta (5 Mz 5,15), in reši tistega, ki je izgubljen (Fausti 2012, 44). Job je svojo težko preizkušnjo prestal, šel skozi vse stopnje trpljenja, in doumel, da se v trpljenju lahko skriva nesluten blagoslov. Vendar pa se je najbolj človeško spraševati, zakaj dobri ljudje trpijo ter zakaj Bog to trpljenje dopušča? Ko zakonci v svojem vsakdanu doživljajo preizkušnje, se dostikrat ukvarjajo s tem vprašanjem in posledično postanejo jezni nase, na Boga in na zakonca. Bog ni odgovoren za človekovo trpljenje. Človeku vedno ponuja možnost, da ob vseprisotnosti Boga izbere drugačno življenje. Vztrajati v bolečini in ne oditi iz odnosa, je vera v to, da je Bog vedno in povsod prisoten, tudi tedaj, ko človek misli in doživlja, da ga ni, je preseganje človeškega mišljenja. Zbližanje med zakoncema v času krize je težko, saj se morata soočiti z vsemi težkimi občutji. Molitev jima pomaga, da vztrajata in zdržita (Beach et al. 2008, 694), saj se vera izraža kot molitev v smeri navzgor in odpuščanje do tistih, ki nam stojijo ob strani (Fausti 2005, 306). Molitev jima na prav poseben način omogoča stik in odnos z Bogom, ki je v odrešenjskem procesu osrednji vir in temelj (Gostečnik 2012, 29). Vsak zakonski par doživi preizkušnje na svoji poti. Človeško je misliti, da trpljenja ne moreta preseči in zdržati. Predvsem zato pa jima je vera lahko v veliko pomoč v tem, da trpljenje nikoli ne traja večno. Tudi Bog Joba na koncu za njegovo vztrajnost nagradi.

Najti pomen v vztrajanju v takšnih preizkušnjah, je lahko le blagoslov in dar. Blagoslov vključuje odrešenje od starih bolečin ter nove, funkcionalnejše odnose (Simonič 2010, 327), kar pomeni vstop Boga v odnos (Gostečnik 2012, 29). Izkušnje nas učijo, da nobena težava v odnosu ni tako huda, da se je ne bi dalo rešiti.

Težavni so le občutki, ki se ob vsaki taki situaciji pojavijo in imajo za posameznika velik pomen. Veliko ljudi želi ta negativna občutja zmanjšati, jih potlačiti. Pri obvladovanju ne gre za potlačevanje čustev, temveč za zavedanje, da ta čustva obstajajo in se jih zato dovoli v polnosti začutiti. (Cvetek 2014, 39–40) Premagovanje strahu v zakonu ni lahko, vendar le na tak način lahko pride do očiščenja odnosa (Pearl in Kassan 2012, 7–10).

Kot je Job ostal zvest Bogu do konca, je zakoncem lahko vzor v vztrajanju v svoji značajni veri v Boga: v ljubezni, miloščini, potrpežljivosti in upanju, da tisti, težko pričakovani dan odrešitve pride. To pa je ravno v vztrajanju. Že iz tega smo dolžni spoznati, da modrost in mogočnost, ki nam jo Bog daje s svojim zgledom, razrešita uganke duha, ki jih človeški duh ne more razjasniti. (Cazelles 1979, 495)

2.3 Tobija in Sara

Tretja zgodba je Tobijeva in Sarina zgodba, ki je preprosto zgodba o veri v odnos. Zgodba se začne z dogodkom, ko Tobit vzame za ženo Ano in se jima rodi sin (Tob 1). Tobit je skrbel za reveže in pokopaval mrtve (Fitzmyer 2003, 20), zato mu je Bog namenil posebno pozornost. Bog ga je preizkušal. Sveto pismo navaja, da zaradi zgleda otrokom o tem, kaj pomeni potrpežljivost. Kljub zvestobi in spoštovanju v zakonu ter zvestobi izročilu je bil prikrajšan, zaslepljen in kritiziran od svoje žene (46), kar pa ima za posledico Anin dvom o Bogu in njem samem (Tob2,22). Sledi Tobijeva molitev in obup, saj Bogu pove, da bi raje umrl, kot živel (Tob3,6), ker v tem hudobnem svetu nima ničesar več pričakovati (Cazelles 1979, 576). Na drugi strani pa Raguelova hči Sara vztraja v molitvi in prosi Boga, naj jo reši sramote in jo vzame z zemlje (576) saj je imela že sedem mož in so vsi umrli (Tob 3,11). Bog usliši molitev obeh (3,23) in pošlje svojega angela Rafaela, da bi vodil dogodke (Cazelles 1979, 576). Sin Tobija sreča Saro, ko se bori za družinsko imetje, ki ga je oče pred leti izgubil. Tobija pomišlja vzeti Saro zaradi pomrlih sedmih mož (Tob 6,14). Angel Rafael je posegel v ta dvom in mu obljubil blagoslov:

»Poslušaj me, pojasnil ti bom, katere more hudi duh premagati! Tisti so, ki zakon tako sklepajo, da preženejo Boga od sebe in svojih misli ter svoji strasti strežejo kakor konj in mezeg, ki nimata razuma; nad temi ima hudi duh oblast. Tretjo noč pa boš prejel blagoslov, da se bodo vama rodili zdravi otroci.« (6,16-17)

Pokaže se božji blagoslov in razrešitev zapleta, ki se je nakazoval v obliki prejšnjih sedmih mož, ki so drug za drugim pomrli. Tobija in Sara nista dvomila o Bogu, verjela sta vanj in v njegovo milost. Sara je sledila Tobiji v njegovi daritveni religiozni komunikaciji (Gerjolj 2006, 345) in verjela vanj.

»Vstani, Sara, in prosiva Boga danes, jutri in pojutrišnjem! Zakaj te tri noči se združiva z Bogom: ko pa mine tretja noč, bova v svojem zakonu. Sva namreč otroka svetih in se ne moreva tako združiti kakor ljudje, ki Boga ne poznajo.« (Tob 8,4)

Ta misel kaže na namen svetega zakona (Moore 2010, 241). V Tob 4 Tobit navkljub slepoti in tegobam premaga pesimizem in obup ter oblikuje pozitivna življenjska vodila, ki jih preda svojemu sinu (Gerjolj 2006, 324). V Tob 11,16 je ozdravljena očetova slepota in oče ponovno vidi svojega sina, za kar slavi Boga, ker je pokoril Tobita in ga ozdravil (11,17). Bog da Tobitu priznanje za njegovo dobroto in miloščino:

»Zakaj miloščina rešuje smrti, izbrisuje grehe in pomaga doseči usmiljenje in večno življenje.« (12,10)

Združitev Tobita in Ane v molitvi za srečno življenje njunih otrok (8,17), ki sta presegla zgodovino svojih staršev (Gerjolj 2006, 349). Že v tej točki lahko govorimo o spremembi, saj je Tobija Saro povabil v iskren in varen odnos ter jo popolnoma sprejel, kljub njeni porazni osebni zgodovini in negativni samopodobi (349). Ko sta skupaj molila za božjo milost, sta se pogovarjala o življenju kot vrednoti, ki pa vključuje vse tri dimenzije odnosa: do sebe, do bližnjega in do Boga (349). Pot presežnega je ravno v tem, da odrasla človeka, ki se srečata in povežeta na podlagi svojih čustev, v sebi nosita zgolj hrepenenje po stiku in odnosu ter občutje in izkustvo ljubezni izpred toliko let. Nista opremljena s tehnikami in ne vesta, kako ravnati. Če odpreta prostor zavezi in drug drugega sprejmeta kot edino, kar imata, se odpre prostor pripadnosti in varnosti. (Schoebi et al. 2012) Enako kot Bog zahteva svobodno zavezanost do njega, je tudi v partnerstvu pomembna svobodna zavezanost srca, kjer žrtvueta najprej samega sebe za drugega in ne zahtevata nič v povračilo (Rupnik in Govekar 2017, 54). Čustveni razvoj v odraslosti zahteva zmožnost dolgoročne intimne zavezanosti svojemu partnerju, ta pa je povezana z občutjem, da se je mogoče na to osebo varno navezati. To oseba lahko stori le, če doseže čustveno avtonomijo in se lahko mirno poslovi od svoje primarne družine (Cvetek 2014, 153).

Presežnost pomeni popolno predanost drugemu, ko vsak od zakoncev podarja sebe, svojo naravo na čisto osebni način in ne zahteva nič v povračilo. »In ta presežnost je ravno *agaptično* počelo ljubezni.« (Rupnik in Govekar 2015,15) (*Agape* – grški izraz za ljubezen, ki je brezpogojna, je zastojna in nezaslužena.) Vsak od zakoncev je nenadomestljiv v prav določenem odnosu. Vsak od njiju je skrivnost in drug drugega lahko spoznata le, če se razodeneta. Razodetje pomeni ubesediti vsega, kar do sedaj nista zmogla ali smela. Pri tem je mišljeno osmišljanje lastne zgodovine. Kompan Erzarjeva (2003) poudari ravno pomen raziskovanja in sprejemanja lastne zgodovine zakoncev, ki pomeni kraljevsko pot: staro se konča in posameznik lahko odgovorno sprejme življenje v svoje roke. To pa je že pot novega človeka, kot pravi Rupnik, ko govori o popolnoma novem življenju, ki prežema celotno človekovo telo, in navaja govor sv. Pavla o semenu, ki je padlo na zemljo in pognalo kal (Rupnik in Govekar 2017, 70).

2.4 Jožef in Marija

Zadnja predstavljena zgodba, ki jasno oriše vztrajanje v odnosu tudi tedaj, ko je po človeško zelo težko, je zgodba o Jožefu in Mariji. Jožef je bil Davidov potomec

(Mt 1,16.20). Z Marijo je bil zaročen, in še predno sta začela živeti skupaj (1,19), je bila noseča od Svetega Duha, kar pomeni od zgoraj, od Boga (Matjaž 2015, 139). Jožef dosledno izpolnjuje božjo postavo (Brown 2008, 197). V Svetem pismu je poudarek, da je bil Jožef pravičen (Mt 1,19) in Marije ni želel osramotiti (1,20), zato je razmišljal o tem, kako bi jo skrivaj odslovil. Čeprav je bil pravičen (nezvestoba je bila po takratni postavi strogo kaznovana), je razmišljal o manj strogem ukrepu, to je, da se razideta skrivaj (Matjaž 2015, 149). A v snu ga je obiskal angel. Pomiril ga je z besedami, naj se ne boji vzeti Marije za ženo, saj je spočela od Svetega Duha (Mt 1,20):

»Rodila bo sina in daj mu ime Jezus, kajti on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov.« (1,22)

To je poslanstvo, ki ga Bog zaupa Jožefu. Njegova pravičnost izhaja iz tega, kar Bog uresničuje v Mariji (Matjaž 2015, 148). Jožef stori natančno tako, kot mu je naročil angel. S tem prizna Boga kot absolutno pravičnega in edini temelj življenja (149). Marija rodi sina in Jožef mu da ime Jezus (Mt 1,25). Ob tm mu Bog prepušča vse pravice očetovstva (Matjaž 2015).

Bog pošlje angela Gabrijela k Mariji in jo pozdravi:

»Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj.« (Lk 1,28)

Angel ji pove, da je našla milost pri Bogu in da bo spočela ter rodila sina, ki naj mu da ime Jezus (1,32). Angel Mariji pove, da se bo to zgodilo od Svetega Duha. Marija se čudi, kako je to mogoče (1,34) in v Lk 1,35 ji angel pokaže znamenje s sorodnico Elizabeto, ki je zanosila v pozni starosti (Brown 2008, 246):

»/P/ri Bogu ni nič nemogoče.« (Lk 1,37)

Marija sprejme nalogo in odgovori:

»Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi.« (1,38)

Angel jo zapusti, Marija pa odide v Zaharijevo hišo in pozdravi Elizabeto (1,40), ki je bila napolnjena s Svetim Duhom in je oznanjala hvalo Gospodovi materi. Marija se nato vrne domov. (Brown 2008, 246) Pokaže se medsebojna složnost, upanje in veselje dveh ljudi, kot še nikoli pred Jezusom, po drugi strani pa velika odgovornost: Marija ob sprejetju božje volje postane božja služabnica in Jožef zaradi pravičnosti postane resnični Gospodov služabnik, ker poslanstvo, ki mu je bilo zaupano, sprejme za svoje. To odgovornost sta živela popolnoma združena z Bogom. (Matjaž 2015, 152) Njun »da« eden drugemu in Bogu pomeni sprejeti in roditi Besedo, v kateri ima vse svoj začetek, je cilj stvarstva (Fausti 2012, 29).

Pot presežnosti obljublja pot, ki je sicer polna čustev, kot so jeza, strah, obup, sovražnost, kritika, vendar pa odpre prostor za svetost, torej tisto pot, kjer se je možno odpreti Bogu in božji ljubezni. Zato naša ljubezen, če ni očiščena, ostane dvoumna, upognjena vase, na ravni vitalizma naravnega človeštva. Družina zato

lahko postane kraj trpljenja, krivic, nasilja, bolečine in joka. In prav zato, ker so odnosi najintimnejši prostor človekove istovetnosti in s tem prostor največjega pričakovanja, so hkrati tudi prostor največjega trpljenja. (Rupnik in Govekar 2017, 18).

»V vsaki družini se kaže podoba družine iz Nazareta v svoji vsakdanjosti, prežeti z naporom in celo morami, kot tedaj, ko je morala trpeti zaradi nerazumljivega Herodovega nasilja – izkušnja, ki se še danes tragično ponavlja v mnogih družinah.« (Frančiček 2017, 20)

Duhovni razvoj usmerja človeka na pot, kjer vidi globlji smisel in verjame, da je božje kraljestvo tu med nami, »religija je nauk o odrešenju, o tem, da edino ljubezen nemoč človeka spreminja v moč, nemogoče v mogoče« (Petkovšek 2013, 2).

Da je Jožef lahko vztrajal ob Mariji, je potreboval božje posredovanje, saj ni vedel, kako se odzvati na Marijino nosečnost v času njune zaroke. Še vedno jo je imel neizmerno rad in je ni želel osramotiti ali ji narediti kaj hudega, razmišljal pa je, da bi jo skrivaj odslovil. Bog je Jožefu večkrat poslal sporočilo, tudi kasneje, ko je bil Jezus že rojen, da bi se rešili. Jožef je veroval in v Boga vedno zaupal. Bil je tisti, ki je družino vodil, ji dajal varnost in ustvarjal zaupanje. To mu je dajal Bog, ker mu je zaupal, in Jožef je to prenašal na svoj zakon. Zaupanje je bila temeljna vrednota, in kar nam njun zakon želi nakazati, je: zaupanje, iskrenost in vero v Boga. To naj bi ponotranjil vsak mož in oče. Jožef je zgled družine: mož in oče, oboje v enem. In zdi se, da se prvič v Svetem pismu zgodi, da je možki s sprejetjem odločitve, da zaupa v Boga in ženo, ob kateri vztraja, zgled obojega. S prehodom iz Stare v Novo zavezo se zgodi ravno to: ni dovolj biti dober mož ali trden oče. Treba je biti oboje. Jožef tudi za ceno hudih notranjih bojev išče božjo voljo in želi spremeniti svoje mišljenje. Biti pravičen pomeni ostati zvest Bogu in neoporečen v odnosu do ljudi, močan v pogumu in bogat v usmiljenju. (Matjaž 2015, 149)

Vztrajanje v partnerskem odnosu je najbolj naraven in normalen način ohranjanja stika, saj je odgovor na to, da je človek bitje odnosov, tisti, ki išče stik, navezavo, povezanost in vse življenje hrepeni po povezanosti s sočlovekom (DeWall et al. 2011). To se najmočneje pokaže prav v intimnem odnosu (Ripoll-Nunez in Carillo 2016, 5; Mashek in Aron 2004, 166). Zato so ločitve vedno izredno boleč čustveni in socialni proces, ki drastično vpliva na celotno družinsko dinamiko. Za vsem družinske člane ima to daljnosežne posledice. (Clarke Steward in Brentano 2009) Zaveza je pomemben element vztrajanja v partnerskem odnosu (Schoebi et al. 2012, 729). Osebna predanost oziroma osebna zaveza se nanaša na željo posameznika po ohranitvi ali izboljšanju kakovosti odnosa, kar pomeni žrtvovanje za odnos, vlaganje v odnos, željo po izboljšanju odnosa ter povezanost osebnih ciljev v dobro odnosa (Stanley in Markman 1992).

Tukaj se še toliko bolj kot kadar koli prej človek lahko vpraša, zakaj je Jožef vztrajal ob Mariji ter kje je vzel toliko moči, da je Bogu verjel? Po drugi strani pa, od kod Bogu tolikšno zaupanje v človeka, da mu naloži tako veliko odgovornost? Če je torej božja pravičnost izvor, merilo in cilj človekovega obstoja, če je njegovo usmiljenje moč njegovega življenja, potem tudi človekova pravičnost ne more biti

nič drugega kakor pozitivna naravnost, dobrota in zvestoba Bogu in človeku. (Matjaž 2015, 133–134)

Tudi v vsakdanjem življenju so človekova žrtvovanja za drugega mogoča, vendar še vedno ne dovolj pogosta. Strah, da bo človek izgubil avtonomijo, svobodo, se preveč podredil, izgubil svoje življenje, ko se bo žrtvoval, mu preprečuje, da bi bil neskončno sočuten in dobrosrčen. Usmiljenje in dobrosrčnost sta temelj človekovega bivanja, kjer je prisoten živi Bog.

Žrtvovanje v zakonu ne pomeni podrejanja in odpovedovanja lastni sreči. Zakonci iz strahu pred izgubo sebe to dostikrat enačijo. Sreča pa pomeni, da je v podarjanju sebe, ki je zastoj, tudi drugi srečen.

3. Možnost za nov začetek

Iz analize svetopisemskih parov sledi ugotovitev, da je odločujoč odnos trodimenzionalen ter da ravno religioznost spreminja nezdrave odnose v dolgotrajne in osrečujoče celo takrat, ko človek ne vidi več smisla in bi zato najraje obupal. Bog je vseprisoten v vsakem trenutku človeškega življenja in poseže v odnos tako, da se uglaši na človeka, ko je najtežje. Vztrajanje, potrpežljivost in ljubezen vodijo v spremembo zakonskega odnosa. Tako Bog pokaže, da je vedno možna sprava, odpuščanje in odrešenje. Od svobodne volje človeka je odvisno, ali bo Boga sprejel ali ne. Ravno zaveza, ki jo Bog sklene s človeštvom in vsakim človekom posebej, je obljuba, da noben človek v stiski ne bo ostal sam.

Vztrajanje v odnosu, še posebej takrat, ko je res težko in boleče, je možno le tam, kjer je vera v Boga velika, čista in iskrena. Ko eden od partnerjev obupa, je drugi, ki zmore in se bori. Levja borba za ljubezen je vrojena in je znak božje ljubezni do človeka:

»Lev, junak živali, ki se pred nikomer ne umakne.« (Prg 30,30)

Tukaj se močno pokaže vzajemnost odnosa, ki pomaga preživeti. Vzajemnost se je izgrajevala skozi leta zakonskega življenja. Oblikovalo jo je vsakodnevno sobivanje, in pomaga k preživetju v trenutkih, ko je hudo. Jagnje, v nasprotju z levom, pa je simbol krotkosti, ko se človek želi podariti ljubljeni osebi:

»Vredno je jagnje, ki je bilo zaklano, da prejme oblast in bogastvo, modrost in moč, čast, slavo in hvalo.« (Raz 5,11)

Dva pola, dva odnosa v odnosu, ki se menjata skozi čas v zakonu in varujeta, da do razhoda ne more priti, na koncu slavita zmago.

Izhod ljudstva iz egiptovske dežele kot predpodoba odrešenja ustvari temeljno razliko med Staro in Novo zavezo, kjer pravičnost dobi novo, širšo podobo usmiljenja in odrešenja ter ustvari upanje, da je v vsakem trenutku možnost za nov začetek. Četudi človek ne verjame in obupa, Bog vedno verjame v vsakega moža

in vsako ženo, da bosta zmogla priti do cilja. Glavne vrednote so vztrajanje, potrpežljivost in ljubezen ter predelava strahu.

»V ljubezni ni strahu, temveč popolna ljubezen prežene strah. Strah je namreč povezan s kaznijo, in kdor se boji, ni dosegel popolnosti v ljubezni.« (1 Jn 4,18)

V štiridesetih letih čakanja na voditeljsko vlogo se je Mojzes spremenil. Potrpežljivost in vztrajanje sta ga naredila ponižnega in blagega in le tak je lahko prevzel vlogo voditelja. Tak je zakon, ki je prečiščen, ko sta mož in žena že doživela in presegla nekaj težkih preizkušenj, se ob veri utrdila in okrepila. V današnjem času, ki je poln priložnosti za neverovanje, opustitev vere in vrednot, zmanjšanje pomena družine kot vrednote, poln nadomestkov za pravo vero, je ravno vera v to, da upanje vedno obstaja, bistvenega pomena za vztrajanje v zakonu. Verjeti v vztrajanje in najti pomen tega v vsakdanjem življenju je blagor zakonskega življenja. Verjeti v to, da zakoncema ne bo nikoli treba dvomiti, da jima bo uspelo ali da se ne bosta ločila. Kajti doživljanje strahu pred ločitvijo je slab napovedovalec uspešnosti partnerskega odnosa. (Amato 2000, 1273)

4. Zaključek

Zaveza ima v zakonskem odnosu posebno mesto. To ni le zaveza do moža/žene, temveč tudi do Boga. Edina žrtev, ki jo Bog hoče, je svobodna zavezanost, kar ne pomeni opravljanja določenih stvari samih po sebi, temveč je to svobodno zavezanost srca. (Rupnik in Govekar 2017, 54) Zakon torej temelji na privolitvi, na volji, da se zakonca podarita eden drugemu, si zato pripadata, kar potrjuje njuno nerazvezljivost na poti večnega življenja. Zakonska ljubezen je predvsem polnočloveška, torej čutna in duhovna. Pri njej ne gre za gol naval nagonov in čustev, temveč predvsem za dejanja svobodne volje. Kot taka hoče ta ljubezen ne le vztrajati, ampak tudi rasti v veselju in v bridkosti vsakdanjega življenja. Ob tem zakonca dosežeta svojo človeško popolnost. (Pavel VI. 2014, 14)

Človeška je skrb, ali bo zakoncema uspelo na njuni poti. Zaupanje v božjo pomoč in milost pa je tisto, kar zakonca dviga nad vsakdanjo človeško logiko. Popolnoma naravno je, da se ta dvom pojavi tudi v zakonu, ko v razvoju družine in zakona pride do vrste težav.

»Da bi mož in žena ozdravila rane greha, potrebujeta pomoč milosti, ki jima je Bog v svojem neskončnem usmiljenju nikoli ni odrekel. Brez te pomoči se možu in ženi ne more posrečiti, da bi uresničila tisto zedinjenje svojih življenj, za katero ju je Bog v začetku ustvaril.« (KKC, 420)

Iz tega nastane vez, ki je dokončna in nerazdružljiva, »trajna in izključna« (427). Zakon tako postane trdna ustanova, kot je trdna ustanova Cerkev, ker so njeni člani po milosti tam, da uresničujejo božji načrt. Milost zakramenta zakona je ravno

v utrjevanju nerazvezljivosti. »Po milosti si v zakonskem življenju in pri sprejemanju in vzgajanju otrok med seboj pomagajo k svetosti.« (427–428)

Sveto pismo navaja: enako kot se je Bog zavezal z ljubeznijo in zvestobo, da bo prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj zakonca užijeta ta dar zakramenta zakona, saj jima Odrešenik prihaja naproti. Le tako si zakonca medsebojno lahko pomagata, si odpuščata, se razumeta, podrejata, sta rahločutna. »Ljubezen vedno vključuje globoko sočutje, ki vodi k temu, da eden drugega sprejmeta kot del tega sveta, čeprav bo ravnal drugače, kot bi si jaz želel.« (Frančiček 2017, 61) Po docela svobodnem sklepu se Bog razodeva in se podarja človeku (KKC, 33–50). To je spoznanje, ki ga zakonca ne moreta doumeti, če ne spoznavata Boga in njegovih del. Svoj načrt pa Bog razodeva tako, da vedno znova pošilja med njiju Jezusa Kristusa in Svetega Duha. Sveti Duh se razodeva ravno v medsebojnem prostoru med možem in ženo, to je prostor med »jaz in ti« in je sveti prostor ravno zato, ker je edinstven in samo njun. Ta prostor obeta novo življenje. Od tedaj naprej naš svet postane vstajenski svet. »Božje in človeško sta v Kristusu združena po ljubezni, svobodno in na oseben način, saj se edinost uresniči v Kristusovi osebi.« (Rupnik in Govekar 2015, 116) Le v zakonu, kjer zakonca pripadata drug drugemu, lahko razumeta svet drug drugega. »Bog se razodeva v medsebojni ljubezni, v spreobrnjenju, h kateremu ljubezen vodi.« (Petkovšek 2013, 2) Pripadati pomeni, da živi ta to skupno življenje. Zakonca ne moreta razumeti dinamike medsebojnega odnosa, če ne pripadata tema svetovoma. »Ljubezen ni beseda, ki bi ji morali določiti pomen, ampak je nekaj, kar je treba udejanjiti, nekaj, kar je treba napraviti.« (2) Videti, spoznati še ne pomeni živeti. Jezusa ni mogoče srečati v učilnici, ker Jezusovo učenje ni nauk, ampak ga lahko srečaš in živiš le v življenju (Matjaž 2015, 35). Bog ima rad vse ljudi, zato nikomur ne odreče svoje ljubezni in je dostopen za vse. Posebej skrbi za ljudi, ki poslušajo in uresničujejo njegovo postavo. Prav posebej pa se je posvetil najbolj globoki in temeljni zavezi, to je zaveza, da bo vedno prisoten in bo posegal v družinsko in zakonsko ljubezen.

Srce Jezusovo pa nam pokaže neskončno ljubezen do človeštva, ki si ga je Bog izbral. To je pravzaprav božje-človeška ljubezen. Ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega sta neločljivi ljubezni, kar pa je temelj krščanske vere:

»Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.«
(Mt 25,40)

Obe terjata dejavne ljudi, ki zaupajo v Božjo ljubezen in sprejemajo križ. Prebodeno Jezusovo srce in odrešujoča Božja ljubezen sta neskončni ljubezni, ki nikoli ne mineta:

»Kar je storjeno v ljubezni, nikoli ne mine.« (1 Kor 13,8)

Reference

- Amato, Paul R.** 2000. The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and the Family* 62, št. 4:1269–1287.
- Beach, Steven R. H., Frank D. Fincham, Tera R. Hurt, Lily M. McNair in Scott M. Stanley.** 2008. Prayer and Marital Intervention: Toward an Open, Empirically-Grounded Dialogue. *Journal of Social Psychology* 27, št. 7:693–710.
- Brown, Daniel P., in David S. Elliott.** 2016. *Attachment Disturbances in Adults*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Brown, Raymond E.** 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Prev. Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Cazelles, Henri.** 1979. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*. Prev. Jože Faganel. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Clarke Steward, Alison, in Cornelia Brentano.** 2009. *Divorce: Causes and Consequences*. New Haven: Yale University Press.
- Clines, David J. A.** 2006. *Word Biblical commentary*. Nashville: Thomas Nelson publishers.
- — —. 1989. *Word Biblical Commentary Job 1-20*. Nashville: Thomas Nelson.
- Cvetek, Mateja.** 2014. *Živeti s čustvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Dandurand, Cathy, in Marie-France Lafontaine.** 2013. Intimacy and Couple Satisfaction: The Moderating Role of Romantic Attachment. *International Journal of Psychological Studies* 5, št. 1:74–90.
- DeWall, Nathan C., Nathaniel M. Lambert, Erica B. Slotter, Richard S. Pond Jr., Timothy Deckman, Eli J. Finkel, Laura B. Luchies in Frank D. Fincham.** 2011. So Far Away from One's Partner, yet so Close to Romantic Alternatives: Avoidant Attachment, Interest in Alternatives, and Infidelity. *Journal of Personality and Social Psychology* 101, št. 6:1302–1316.
- Fausti, Silvano.** 2012. *Skupnost bere Lukov evangelij*. Prev. Dean Rajčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- — —. 2005. *Zapomni si in pripoveduj evangelij*. Prev. Mihaela Kavčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fitzmyer, Joseph.** 2003. *Tobit*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Frančišek.** 2017. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Ljubljana: Družina.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- — —. 1997. Chronos versus Kairos in Psychotherapy. *American Journal of Pastoral Counseling* 1, št. 1:49–59.
- Kompan Erzar, Katarina Lia.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Mashek, Debra J., in Arthur Aron.** 2004. *Handbook of Closeness and Intimacy*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. *Eksegeza evangelijev*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Moore, Carey A.** 2010. *Tobit*. New Haven, London: The Anchor Yale Bible.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza pete-roknjiža*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Papeška biblična komisija.** 2005. *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem Svetem pismu*. Prev. Jurij Bizjak. Cerkevni dokumenti 110. Ljubljana: Družina.
- Pearl, Lynn, in Lee Kassin.** 2012. Beginning Couple Therapy: Helping Couples Attain Emotional Fluency. *Group* 36, št. 1:3–18.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Religija – pogodba z nemogočim. V: John Caputo. *O religiji: Jacques-su Derridaju, ki mi je razvezal jezik*, 181–215. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Ripoll-Nunez, Karen, in Sonia Carillo.** 2016. Adult Intimate Relationships: Linkages Between Interpersonal Acceptance-Rejection Theory and Adult Attachment Theory. *Online Readings in Psychology and Culture: International Association for Cross-Cultural Psychology* 6, št. 2: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol6/iss2/4/> (pridobljeno 17. 5. 2017).
- Rupnik, Marko I., in Nataša Govekar.** 2017. *Pot novega človeka*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2015. *Rdeča na zlatem trgu*. Ljubljana: Družina.
- Schoebi, Dominik, Benjamin R. Karney in Thomas N. Bradbury.** 2012. Stability and Change in the First 10 Years of Marriage: Does Commitment Confer Benefits Beyond the Effects of Satisfaction? *Journal of Personality and Social Psychology* 102, št. 4:729–742.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Stanley, Scott M., in Howard J. Markman.** 1992. Assessing Commitment in Personal Relationships. *Journal of Marriage and the Family* 54, št. 3:595–608.
- Vater, Aline, in Michela Schröder-Abé.** 2015. Explaining the Link Between Personality and Relationship Satisfaction: Emotion Regulation and Interpersonal Behaviour in Conflict Discussions. *European Journal of Personality* 29, št. 2:201–215.
- Pavel VI.** 2014. *Posredovanje človeškega življenja [Humanae vitae]*. Okrožnica. Prev. Ivan Merlak in Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.

Metod Benedik. *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*. Celje: Mohorjeva družba, 2016. 669 str. + priloge. ISBN: 978-961-278-298-6.

Doslej objavljenim delom o zgodovini krščanstva na Slovenskem, ki so izhajala ob različnih priložnostih in dajala poudarek predvsem krščanstvu, ki se je oblikovalo v okvirih Katoliške cerkve, je M. Benedik dodal novo in izvirno zastavljeno delo. V njem ne gre le za kronološki pregled, temveč, kot je poudarjeno v predstavitvi knjige, za besedilo, ki ga »odlikuje objava številnih dokumentov, povezanih z zgodovino krščanstva na naših tleh od antičnih časov in vse do danes«. Avtor je za temeljno zasnovo določil, da kronološko pripoved navzočnosti krščanstva na Slovenskem pospremi z bogato zbirko izvirnih dokumentov, od katerih so mnogi prvič prevedeni v slovenščino in objavljeni. Gre torej za obogaten oris zgodovine krščanstva v našem prostoru, njegovega širjenja, organiziranja v obliki različnih struktur in dejavnosti, soočanja z izzivi, ki so jih prinašala posamezna zgodovinska obdobja, povezovanja ali napetosti z drugimi idejnimi tokovi, pri čemer se je srečevalo z napetostmi tudi v svojem lastnem okviru. Enakovredno je vključena še povezovalna vloga krščanstva s širšim evropskim prostorom in posledično poudarjena tesna vpetost krščanske skupnosti na Slovenskem v univerzalno krščansko Cerkev (razen v desetletjih po drugih svetovni vojni, ko je šlo za politiko izolacije Cerkve na Slovenskem in njene ločitve od drugih cerkvenih občeštev).

Tako sledimo utrjevanju krščanskih temeljev na (današnjih) slovenskih tleh in v neposredni soseščini, kjer so se prvotno tudi naselili naši predniki, od antične dobe (pred zatonom zahodne polovice Rimskega cesarstva in po njem), preko ponovnega procesa pokristjanjevanja do obdobja fevdalizma, ko se je ustalila cerkvena organizacija in so nastale ustanove, ki so v nadaljevanju predstavljale temelje vsega cerkvenega delovanja (župnije, arhidiakonati, škofije, samostani). Močno preizkušnjo za krščanstvo so pomenili večstoletni turški vpadi in nato razdor v času reformacije, ki je prinesel novo obliko krščanstva. Tudi pod vplivom vladarjev, ki so ohranili prvotno obliko cerkvene organiziranosti in nauka, se je v stoletjih po reformaciji cerkveno življenje utrdilo, reorganiziralo in prevzelo še dodatne naloge, to je predvsem na področjih izobraževanja ter socialnega in karitativnega delovanja. Zadnji poglavji sta namenjeni pregledu navzočnosti Cerkve na Slovenskem v 19. in 20. stoletju, ko je bilo treba dušnopastirsko dejavnost organizirati na novo, ker je bila večkrat nasilno prekinjena (v času prve in druge svetovne vojne, zaradi totalitarnih režimov, ki so se polastili slovenskega prostora), in hkrati biti odprt za spremembe, ki so v naš prostor prihajale od drugod. Avtor je pozornost namenil tudi orisu posledic, ki so jih ti sistemi pustili na duhovnem in verskem področju.

Svojevrstno dopolnitev tekočega besedila in hkrati razširitev pogledov na čas, ki ga obravnava posamezno poglavje, pomenijo obsežni ekskurzi, ki so dodani vsakemu poglavju. V njih so na poglobljen in z izvirnimi dokumenti okrepljen način ori-

sana posamezna vprašanja, občasno sporna ali bolj pereča, ki so sicer pogostokrat predmet razprav ali celo polemik v vrstah zgodovinarjev (npr. vprašanje kontinuitete krščanstva iz antike v zgodnji srednji vek, upori v 8. stoletju, pomen dela bratov sv. Cirila in Metoda, oseba Primoža Trubarja in smoter njegovega delovanja, vzroki za neuspeh protestantizma na Slovenskem, verski pouk v času janzenistično usmerjenih dušnih pastirjev, mesto umetnosti in kulture pri delovanju Cerkve, vloga škofa Antona Martina Slomška, razhajanja ob oceni delovanja škofa Gregorija Rožmana). Tako odprta vprašanja so avtorju ponudila priložnost, da je o njih spregovoril nekaj več in obenem predstavil še svoje osebno gledanje na omenjene dileme in ljudi, ki so bili vpleteni v prelomne zgodovinske procese. A. Maver je o tem dodal:

»Navedbe iz zgodovinskih virov, pa najsi gre za arhivsko gradivo, poročila antičnih ali srednjeveških zgodovinarjev, papeške dokumente, ukaze državnih oblasti ali za časopisne članke, nimajo samo vloge temelja in podkrepitve ključnih avtorjevih trditev ali ilustrativnega gradiva, temveč so povsem enakovreden sogovornik Benedikovih razmišljanj o zgodovini krščanstva na Slovenskem.« (12)

Gre za osebni pristop k vprašanju, ki so tudi sicer neredko predmet premišljevanj posameznikov, ki se spuščajo na področje ocenjevanja ravnanj Cerkve v preteklosti.

Pomembna značilnost monografije je poudarek na globoki povezanosti slovenskega prostora in krščanskega oznanila: avtor uvoda dr. Aleš Maver je tesno prepletenost krščanstva, narodne kulturne in politične zgodovine označil s trditvijo, da so »zlite skoraj brez šiva in tako rekoč

do praga našega časa« (9). Morda je ta poudarek toliko bolj pomemben, ker se vedno znova javljajo ideje, ki prispevek in pomen krščanstva za slovenski prostor postavljajo pod vprašaj in ga v želji po nekritični uravnilovki postavljajo ob bok ali celo enačijo z množico idejnih (verskih ali psevdoverskih) tokov, ki jih je v slovenski prostor prinesel medijski preprič po razglasitvi slovenske samostojnosti. Načrtno prizadevanje za zmanjšanje ali celo izničenje pomena krščanstva v slovenskem prostoru z objavo tega dela dobiva svoje zanikanje. Ob prispevku, ki ga je za razvoj duhovnega, kulturnega, političnega in tudi gospodarskega življenja na Slovenskem dalo krščanstvo, postaja omenjanje pomena drugih religioznih sistemov milo povedano vprašljivo, izraz neznanja ali pa sestavni del načrtnega prevračanja dejstev in ideologije. To je mogoče zatrditi za vsa obdobja zgodovine prostora, ki mu danes rečemo država Slovenija, in tudi v širšem prostoru. Avtor monografije z navajanjem vrste dokumentov to jasno osvetli in dokaže.

Dolgoletni učitelj cerkvene zgodovine na Teološki fakulteti in predstojnik njene Inštituta za zgodovino Cerkve prof. dr. Metod Benedik, avtor številnih razprav o vprašanih cerkveni zgodovini iz različnih obdobjih in tematskih sklopov, je s pravo tega besedila slovenskemu bralcu v roke položil dragocen pripomoček za študij ali pa zgolj za poglobljeno seznanjanje z zgodovino krščanstva med Slovenci. Z objavo večjega števila dokumentov ter stvarnih in pisnih virov, ki so dodani v slikovnih prilogah, pa bralcu dodatno omogoča vpogled v življenje skupnosti in posameznikov ter seveda ustanov na različnih ravneh in v različnih zgodovinskih kontekstih.

Bogdan Kolar

Leopoldina: posvet o človekovih pravicah

Helsinki, 28.–29. september 2017

Nemška akademija znanosti Leopoldina je bila ustanovljena leta 1652 in spada med najstarejše akademije znanosti (sedež v mestu Halle). Leta 2008 je bila Leopoldina imenovana za nemško nacionalno akademijo, kar pomeni, da zdaj v mednarodnih odborih zastopa celotno nemško akademsko skupnost in je zato njena dolžnost, da daje pobude za poseg v javne zadeve v Evropi in drugod po svetu. Ob sodelovanju z nemškimi, evropskimi in mednarodnimi akademijami spodbuja znanstvene in javne razprave, podpira mlade znanstvenike, jim podeljuje nagrade, usklajuje raziskovalne projekte in se zavzema za človekove pravice preganjanih znanstvenikov.

Leopoldina je leta 2001 ustanovila Odbor za človekove pravice (HRC = Human Rights Committee), ki ga sestavljajo predstavniki iz Nemčije, Avstrije in Švice. Ta odbor vsako leto v jesenskem času organizira posvet o človekovih pravicah v Nemčiji ali v kakšni drugi državi v okviru tamkajšnje nacionalne akademije znanosti (in umetnosti). Na letne posvete vabi predstavnike evropskih nacionalnih akademij znanosti (in umetnosti). 29. septembra 2016 je Leopoldina takšen posvet organizirala v okviru Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter ZRC SAZU, letos pa v okviru Finske akademije znanosti in umetnosti v Helsinkih, in sicer ob stoletnici finske neodvisnosti. Posvet v Helsinkih je potekal 28. in 29. septembra. Komisija za človekove pravice pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti je za svojega delegata predlagala akademika Jožeta Krašovca.

Zelo dragoceno je, da HRC težišče postavlja na probleme, ki so v bistvu zunaj njegovega akademskega okvira, ko s svojo moralno avtoriteto želi pomagati, da bi se razkrile zlorabe na raznih področjih, in išče možnosti za razrešitev perečih problemov. Razna področja širšo regionalno, evropsko in svetovno javnost postavlja jo pred preizkušnjo glede stopnje ozaveščenosti o soodgovornosti za vse, kar se dogaja in zadene predvsem najšibkejše člene družbe. Posvet v Ljubljani 2016 je bil prvenstveno posvečen problematiki beguncev, letošnji posvet v Helsinkih pa predstavitvi krivic, ki jih doživlja prvotno prebivalstvo (domorodci) na območju Arktike.

Zaradi večjega zanimanja domačega strokovnega občinstva predavanja letošnjega posveta niso potekala v prostorih Finske akademije znanosti in literature, kakor je bilo prvotno načrtovano, ampak v veliki dvorani Finskega združenja za literaturo (Finnish Literature Society). V imenu Leopoldine sta udeležence na začetku pozdravila predsednik HRC, prof. dr. Hans-Peter Zenner, in predsednik Sveta finskih akademij, prof. dr. Jukka Kekkonen. V tematiko pa so navzoče uvedli prof. dr. Aleksi Härkönen s predstavitvijo vloge Finske, ki predseduje Svetu za Arktiko,

Erkki Tuomioja, član finskega parlamenta, in prof. dr. Timo Koivurova, direktor Arktičnega centra na Univerzi Lapland iz mesta Rovaniemi v arktičnem delu severne Finske.

Glavna predavanja so bila razdeljena v tri zaporedne sklope, velika večina predavateljev pa je bila s Finske. Dopoldanski sklop je bil posvečen problematiki podnebnih sprememb in preživetja na Arktiki, prva popoldanska skupina je razpravljala o znanstvenih perspektivah človekovih pravic domorodcev, ki živijo na Arktiki, druga pa je razpravljala o delu in pravicah raziskovalcev na Arktiki. Ob 16. uri sta posvet zaključila prof. Zenner in Kekkonen. Zadnje dejanje je bil uradni sprejem v mestni hiši.

Skupna ugotovitev predavateljev je bila, da so domorodci na Arktiki izpostavljeni negativnim posledicam dveh silnic: naravnega pojava segrevanja ter ekonomske in politične globalizacije. Vsaka država način življenja domorodcev na Arktiki z vnemo razkazuje kot dragoceno posebnost Arktike, ne poskrbi pa za dolgoročno zaščito eksistence domorodcev. Toliko bolj se zdi na mestu, da se akademska sfera zavzame za njihove pravice in premisli, kako lahko strokovne posvete uporabi kot utemeljitev posredniške vloge v zavzemanju za pravice domorodcev. Akademiki nimajo veliko neposredne politične moči, zato pa lahko z moralno avtoriteto in strokovnimi argumenti bolj ali manj uspešno zastavijo svoj glas na območni in svetovni ravni.

Pri skrbi za pereče probleme, ki so posledica neobvladljive globalizacije, odbor za človekove pravice ne more spregledati niti problematike uveljavljanja človekovih pravic v sami akademski sferi. Zato sem med posvetom v Helsinkih veliko razmišljal prav o stanju duha, torej o etičnih vprašanjih na akademskih ustanovah. Ko sem profesorju Hans-Petru Zennerju iz Tübingena, ki je predsednik HRC pri Leopoldini, in drugim članom HRC omenil ta problem, so bili zelo pozorni in so menili, da gre v resnici za zelo aktualno vprašanje. Vsi pa se zavedajo, da je problematika zelo kompleksna in različno pereča po deželah na območni, evropski in svetovni ravni.

Nihče ne more zanikati, da pri izbiranju vodstva in kadrov niti daleč ne igrajo vedno vlogo samo strokovna ali znanstvena odličnost, temveč tudi vrsta stranskih interesov, ki vodijo do bolj ali manj izrazite »privatizacije« oddelkov, kateder in širših akademskih združenj. Pravo gorje pa se zgodi, ko se neposredno ali posredno vmeša še politika, ki potrebuje poslušne podanike. Prav tako grozno je poslušati poročila o primerih po Evropi in drugod po svetu, ki kažejo, da predstojniki pogosto ne podpirajo najboljših kandidatov, ampak slabše, da bi na ta način lažje ohranili svoj »fevd«.

Ko se tudi v akademski sferi pokaže, da je razmerje med šibkimi in močnejšimi kdaj obrnjeno na glavo, ker ideološko, politično in lobistično močnejši prevladajo nad strokovno in moralno močnejšimi, je ogrožena etična integriteta celega naroda, načeta pa je sama substanca narodne biti. Pomembno je, da se zavemo, koliko različnih vrst zlorab obstaja v akademski sferi, in se okrepi zavest moralne odgovornosti do celote akademskih skupnosti, predvsem do njenih najšibkejših členov.

Jože Krašovec

In memoriam

Zaslužni profesor dr. Marijan Smolik (1928–2017)

In memoriam – v spomin! Tokrat ta naslov razumemo nekoliko drugače kakor navadno. Zakaj? Obrazložitev naj pojasni besedilo samo. Ne ukvarja se ne z osebnimi ne zgodovinskimi ne družbenimi podatki, ne prinaša seznama znanstvenih in strokovnih ter drugih dejavnosti, še manj se spušča v njihovo vrednotenje. Vse to bodo, kakor upamo, uglednemu znanstveniku in prijatelju storili drugi po svoji službeni dolžnosti.

Nekaj je bilo že storjenega ob Smolikovi 80-letnici v zborniku *Liturgia – Theologia prima* (2008). Takrat smo njegovi prijatelji in znanci – od Kanade, Italije, Avstrije in Hrvaške ter Slovenije – svoja spoznanja s številnih področij človeškega umovanja strnili v skupno spoznanje, da »liturgija« kot vidna človeška dejavnost odseva »primarno teološko resnico«, kakor pove naslov zbornika. V vsaki resnici – znanstveni, umetniški – se namreč zrcali večna Resnica, Bog. Še danes ne bi mogli najti ustrežnejšega naslova ne samo za zbornik, marveč tudi za prikaz Smolikovega življenja, njegovega dela in naporov, ki bodo ostali zabeleženi v zgodovini našega časa in naše dežele.

V šestdesetih letih najinega poznanstva se je nabralo nešteto dogodkov in utrinikov, ki jih ni mogoče ujeti v ta spominski zapis. Dogaja se nam nekako tako, kakor če bi kdo omenil besedi Pieta ali Mojzes. Pred očmi se nam tedaj prikažeta Michelangelovi umetnini, ki sta iz enega kosa, enotni v svoji vidni podobi: prva izraža pomembno sporočilo plemenite žalosti, ki oznanja odrešenjsko držo in predanost Bogu, druga pa izraža poslanstvo in gotovost, ker ga Bog, Jahve, postavlja za voditelja svojega ljudstva. Ko se spomnimo prijatelja Marijana, stopa pred nas podoba človeka, ki ve, kaj hoče, kaj je treba storiti in kako to doseči. V njem se zrcalita izklesana človeška podoba in značaj! Je kakor granit, ki ga ni mogoče premakniti, ker je zasidran v višji Resnici, kakor je on sam. Pred vsakim vprašanjem, ki si mu ga postavil, si že slutil njegov jasen in nedvoumen odgovor: zamislil se je, storil kako zanj značilno gesto, nato pa je z zadržanim glasom, vendar z gotovostjo odgovoril ali pa preprosto utihnil. Če si ga z vprašanjem presenetil, je odgovoril: »Saj vse piše!« A ni ostalo pri tem; poiskal je podatke in iskalcu sporočil odgovor po telefonu ali ga v naslednjih dneh razveselil s pismom. Tak je bil Marijan – v službi sočloveka, v službi resnice.

Začetek najinega poznanstva sega v leto 1956 v Bogoslovnem semenišču v Ljubljani. Marijan je bil že duhovnik. Veljal je za tihega, delavnega in skromnega človeka. Poznal je tuje jezike, domača mu je bila matematika, ki jo je eno leto študiral na univerzi, igral je pianino, skrbel za ljudsko in zborovsko petje v semenišču, zlasti pa za knjižnice – Teološko, Škofijsko, Semeniško in Knjižnico Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev v Bogoslovnem semenišču. Užival je zaupanje predstojni-

kov, zlasti takratnega prorektorja Semenišča ter profesorja liturgike in pastoralne teologije na Teološki fakulteti dr. Janeza Oražma (1910–1994), ki je v njem prepoznal človeka, ki bo – poleg študijskih zadev in prizadevanja za duhovnost – znal modro krmariti Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, da ne bi zašlo v vode Ciril-Methodijskega društva slovenskih duhovnikov, ki mu škofje niso bili naklonjeni. Govorili so, da je »zapravil« službo tajnika takratnega ljubljanskega škofa Antona Vovka zaradi zdravstvenih težav, med drugim zaradi posledic prometne nesreče z mopedom, ki se mu je pripetila na poti v Notranje Gorice, kamor je hodil na pastoralno pomoč. Ostal je živ, a ne brez trajnih posledic. Odslej je vožnjo z avtom težko prenašal, razen če je sam vozil, vozil pa je rad. S kolegom Dragom Klemenčičem (1938–2017), takrat študijskim prefektom v Semenišču, sta s kombijem nabirala jesenske pridelke za čedalje večje število bogoslovcev vseh slovenskih škofij. Tudi midva sva pogosto krenila v Trst v knjigarno sester pavlink (Libreria Paoline), da bi nabavila strokovno literaturo za obubožane knjižnice, ki že drugo desetletje po vojni niso imele rednega dotoka novejša literature. Po osebnih in drugih poznanstvih je dobival knjige in revije, ki so jih dobrotniki in prijatelji iz tujine pošiljali in plačevali za cerkvene ustanove. Z dr. Oražmom sta nato knjige in revije razporejala po raznih knjižnicah. Študij v tujini, v Parizu, in nova poznanstva so te vezi nadaljevale in utrjevale. Tako sta bila preko svojih poznanstev dalj časa najvidnejša oskrbnika s tujo znanstveno in revijalno literaturo.

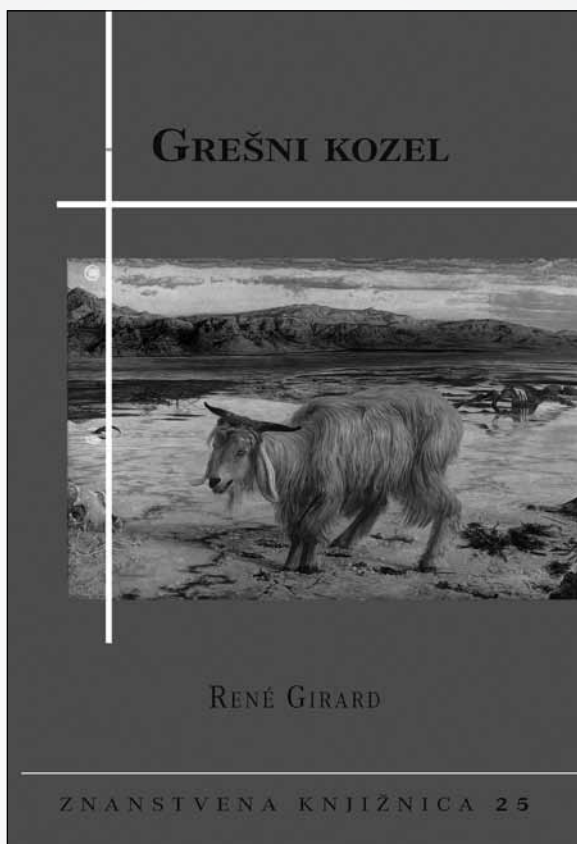
Smolik je bil med prvimi slovenskimi duhovniki, ki je po vojni odšel na študij v tujino: Štefan Steiner (1926–1981) in Stanko Ojnik (1932–2012) sta odšla v Rim, on pa v Pariz. Odločil se je za liturgiko. K temu so ga nagovarjali tudi drugi (škof A. Vovk in J. Oražem). Ne brez razloga. Leta 1962 se je pričel drugi vatikanski koncil, ki je med svojimi nalogami načrtoval tudi prenovo bogoslužja. Smolik je skrbno spremljal delo koncila, njegove odzive po svetu, o tem poročal v domači periodiki, zlasti svojemu mentorju dr. Oražmu, ki je njegova poročila ohranjal; skupaj s prof. Antonom Strletom (1915–2003) sta prevajala koncilске dokumente in pripravila prve komentarje. Po vrnitvi v domovino je bilo Smolikovo delo posvečeno prav liturgični prenovi na Slovenskem, čeprav ni zanemarjal tudi drugih področij, kot so himnologija, kulturna in literarna dediščina, knjižničarstvo, zgodovina, cerkvena glasba in druga sorodna področja. Koncilska prenova in prenova bogoslužnih knjig je predstavljala zahtevno in dolgotrajno delo, ki je padlo na Smolikova ramena in ramena drugih sodelavcev (Antona Strleta, Stanislava Leniča, Janeza Oražma, Jožeta Vesenjaka in drugih): koncilski dokumenti, misal, lekcionariji, molitveno bogoslužje, obredniki, komentarji, tečaji itd. Brez njegovega deleža, strokovnega in garaškega dela, si ne moremo predstavljati prenove bogoslužja na Slovenskem. Temu delu je treba prišteti še druga za teologijo in kulturo pomembna dela: novo izdajo *Leta svetnikov* pri Mohorjevi družbi, sodelovanje pri domačih in evropskih enciklopedičnih izdajah, pri znanstvenih in teoloških revijah. Kot upravitelj in skrbnik Semeniške knjižnice Akademije operozov je tisočim obiskovalcem, zlasti mladim, zavzeto predstavljal njeno bogastvo in lepote. Znal se je približati tako govorici otrok in mladine kot tudi pričakovanjem zahtevnih obiskovalcev, domačih in tujih.

Naštevaje pomembnih dejavnosti nas ne sme odtegniti od manj vidnih, vendar pomembnih dejavnosti in značilnosti v Smolikovem življenju. Nešteto zapisov in beležk, objavljenih ali shranjenih za nadaljnji študij, govori o tem, kako skrbno si je zapisoval vse, kar ima zgodovinsko, kulturno ali kako drugo vrednost. Skrbniki njegove dediščine bodo morali njegove zapiske skrbno hraniti in raziskovati. Pisce in urednike raznih izdaj je znal pisno in dobrohotno opozoriti na napačne podatke. Tudi sam je svoje razprave dajal najprej v pregled prijateljem, ki so podobno počeli tudi sami. Z dr. Oražmom sta redno drug drugemu dajala v pregled svoje članke in razprave. Med manj znano Smolikovo dejavnost štejemo tudi edinstveno zbirko priložnostnih podobic (spominskih dogodkov, novih maš, duhovniških slovesnosti in jubilejev, župnijskih cerkva, kapelic itd.), ki jih hrani Semeniška knjižnica. Tako nekako – kakor je bilo načelo arhitekta Jožeta Plečnika: celota naj zaznamuje detajle in detajli celoto; nič ni majhno in nepomembno, tako v naravi kot tudi v življenju.

Zapis v spomin Marijanu Smoliku ne sme prezreti še ene, človeške značilnosti njegove podobe: prijateljstva, domačnosti in neposrednosti. Takšen je bil do svojih sorodnikov, prijateljev in znancev. Prijatelje je znal povabiti k svojim domačim, s katerimi je gojil pristrčne stike. Med njimi je bil »striček«, ki se je veselil lepih in težkih dogodkov v njihovih družinah. Nič mu ni bilo nerodno v primeru slabega počutja z opravičilom zapustiti družbo ali se umakniti v mirnejši kot.

Tak je bil Marijan, tak nam bo ostal v spominu zaradi svoje zvestobe duhovništvu in svojemu znanstvenemu delu, prav tako zaradi zvestobe prijateljem in so-delavcem, vsem, ki smo imeli priložnost, da smo se z njim srečali v življenju.

Rafko Valenčič



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 evangelijskega ponaša 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**

Mateja Centa

Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov. Doktorska disertacija. Mentor: Vojko Strahovnik; somentor: Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 239 str.

V doktorski disertaciji z naslovom »Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov« je Mateja Centa preverjala osrednjo hipotezo, da je ustrezno dialoško-etično razumevanje čustev eden izmed temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. Delo obsega 239 strani, kot literaturo pa je avtorica uporabila 169 samostojnih publikacij, člankov in poglavij oziroma delov monografij, kar izkazuje zelo dobro poznavanje področja in seznanjenost s temeljno literaturo.

Vsebinsko nalogo tvori pet osrednjih poglavij in obsežnejši sklep. Poglavja so razporejena in vsebinsko določena tako, da avtorica po korakih potrjuje osrednjo hipotezo. Osrednja hipoteza je, da je ustrezno dialoško-etično razumevanje čustev eden izmed temeljev moralnosti in vzpostavljanja umetnosti življenja. V prvem poglavju avtorica obravnava osnovne pojme, ki so vključeni v hipotezo, ter tako pripravi temelje za nadaljnjo analizo pojmov in teorij, v zaključku pa tudi za sintezo ugotovitev. Ta sinteza potrdi postavljeno hipotezo, ki je sicer postavljena vsebinsko zelo široko, a avtorica spretno krmari med širokim, celostnim oziroma vse zajemajočim pogledom na potrjevanje hipoteze ter posameznimi analitičnimi koraki. Človek je po svoji naravi bitje odnosa in že za samo preživetje potrebuje drugega. Za dobro, moralno življenje in izpolnitev odnosnosti potrebuje dialog. Prav ta dva vidika vzpostavljata medosebnost in postavljata mejo golemu preračunljivemu (koristoljubnemu, izkoriščevalskemu) sodelovanju med posamezniki, ki bi izhajalo iz podobe povsem avtonomnega in neodvisnega posameznika.

V drugem poglavju obravnava različne teorije čustev, jih primerja med seboj in se kratko posveti tudi pojmu oziroma raziskovalnem polju teologije čustev, ki za enkrat ostaja še precej neraziskano. V grobem razlikuje med tremi temeljnimi vrstami teorij čustev: med evolucijskimi, družbenimi oziroma kulturnimi teorijami čustev ter teorijami čustvenega procesa. Evolucijske teorije se v osnovi osredotočajo na zgodovinsko-razvojne okoliščine nastanka čustev ter uporabljajo razlagalni okvir evolucijske teorije in naravnega izbora kot ključnega dejavnika razvoja čustev. Družbene oziroma kulturne teorije čustev slednja prepoznavajo predvsem kot konstrukte družb in kultur, ki jih posameznik preko izkustva tudi pridobi oziroma se jih nauči. Teorije čustvenega procesa pa se osredotočajo predvsem na proces nastanka in izražanja čustev oziroma čustvovanja. Osrednji del naloge predstavlja tretje poglavje, v katerem se avtorica ukvarja s kognitivno teorijo čustev, kakor jo zagovarja Martha Nussbaum. Gre za prvo takšno celostno analizo te teorije v slovenskem prostoru. Avtorica jo umesti tudi v širši okvir njene filozofije,

nadaljuje pa s podrobno analizo te teorije, posebej z vidika gradnikov čustev in čustvenosti ter vrst čustev. Čustva so vrednostne sodbe v smislu, da so čustva eno izmed jeder posameznikovega doživetja sveta okoli njega, posebej glede vrednotenja tega sveta, so odraz narave posameznikovih potreb ter vzpostavljanja odzivov na situacije, v katere je postavljen. Čustva so naš pogled na svet z vidika naših ciljev in projektov, to je stvari, ki jim pripisujemo določeno vrednost in določajo jedro naših predstav o dobrem življenju. Avtorica obravnava tudi kritike te teorije, njene prednosti pa predstavi na primeru sočutja ter pomena sočutja za doseganje dobrega življenja. Prednost kognitivne teorije je predvsem v tem, da čustva razume kot vrednostne sodbe ter jih zato s tega vidika lahko razumemo kot nekaj, kar ocenjujemo, oblikujemo, gojimo ipd.

V četrtem poglavju avtorica obravnava geštalt psihologijo, terapijo in pedagoško ter razumevanje čustev in čustvenosti v okviru le-teh. Geštalt pristop temelji na predpostavki, da je človek rojen za odnos in naravnano oziroma programiran za učenje in rast skozi odnose ter v okviru odnosov. Pri geštalt pristopu so vsi pojavi obravnavajo v okviru odnosnih izhodišč. Ljudje smo namreč praviloma vedno na neki določeni stopnji odnosa z določeno osebo ali, v nekoliko drugačnem pomeni besede, s predmetom, ki pomembno naseljuje naš svet ciljev, projektov, želja in stremeljenj. Pri tem avtorica izpostavi, da lahko kognitivna teorija čustev smiselno in plodno dopolnjuje geštalt pristop ter mu ponudi dodatne uvide in orodja za razumevanje čustev ter njihove vloge v človekovem življenju, hkrati pa tudi za terapevtsko ali pedagoško delo s samimi čustvi in čustvenostjo. Geštalt pristop vsakega posameznika obravnava kot posebno celoto, dialoška drža pa je tista, ki vodi tudi v dialoški preobrat in večje zavedanje trenutnega položaja, v katerem se posameznik nahaja. Dialoška drža v geštalt pristopu ima zato v dialoškem odnosu sledeče naravnosti: navzočnost, sprejemanje in zavzetost. Geštalt pristop čustva in čustvenost navsezadnje razume tudi kot celostno zavedanje odnosa med organizmom in njegovim okoljem. Pri tem vidiku je pomembno, da se posameznik zaveda zveznosti svoje čustvene izkušnje. Namen tega vidika je, da ko čustev ne razumemo več kot grožnje, ampak kot nekaj, kar je v temelju vsakega razumskega človeškega življenja, se nam odpre pot za premislek o kultiviranju čustvenih izkušenj.

Kognitivna teorija čustev dobro dopolnjuje geštalt pristop oziroma mu dodaja globlji uvid tako glede celostnega razumevanja čustev ter čustvovanja kakor tudi dela s čustvi.

V petem poglavju spoj obeh teorij avtorica umesti v širši pristop k moralni filozofiji, ki ga imenujemo umetnost življenja. Pri tem predpostavlja, da so dialoško-etični odnosi jedro umetnosti življenja, spoj kognitivne teorije čustev ter geštalt pristopa pa daje pomembne vpoglede v pomen čustev in čustvenosti. V sklepu avtorica izpostavi temeljne razsežnosti umetnosti življenja, kar je tudi njen izvirni prispevek, in znotraj teh razsežnosti izpostavi vidike dialošкости, odnosnosti ter čustvenosti. Na tak način sklep predstavlja tudi potrditel temeljne hipoteze naloge.

Pristop umetnosti življenja je avtorica opredelila kot pristop v praktični filozofiji, ki usmerja posameznika pri tem, kako naj oblikuje in usmerja svoje življenje, da bo dosegel dobro in srečno življenje. Umetnost življenja je torej način ustvarjanja oziroma vzpostavljanja dobrega življenja, ki od posameznika zahteva vseživljenjski ustvarjalni trud in njegovo iznajdljivost. Za dobro življenje sta nujna gradnik osebnega zadovoljstva (ki ima dva vira: ideal osebne odličnosti, ki ga posameznik (razumno) zasluži s svojim trudom, drugi vir pa so njegovi osebni projekti) in gradnik moralne sprejemljivosti. Na podlagi teh ugotovitev in ugotovitev iz vseh poglavij, še posebej iz zadnjega dela disertacije, avtorica v sintezi izpostavlja sedem vidikov doseganja dobrega življenja v okviru umetnosti življenja, kjer je čustvenost eden izmed pomembnih prvin le-te, saj se prepleta v vseh ostalih vidikih. Ti vidiki so: dialoška odprtost, vstopanje v in oblikovanje stabilnih, dolgotrajnih, varnih in ljubečih odnosov; stabilnost oziroma trdnost posameznikove identitete, odkrivanje in razvijanje osebnih odlik, razvijanje in zasledovanje osebnih projektov, zavezanost moralnosti in moralno sprejemljivo delovanje ter prizadevanje za celostno miselno in čustveno doživljajsko pravilnost. Omenjeni model učinkovito omogoča tako globlje razumevanje kakor tudi uspešno doseganje umetnosti življenja in njenih izpostavljenih vidikov.

Glavna ugotovitev disertacije je torej ta, da lahko kognitivno teorijo čustev in geštalt pristop učinkovito združimo v enoten model, ki omogoča tako globlje razumevanje čustev in čustvenosti kakor tudi uspešno doseganje umetnosti življenja ter njegovih vidikov, kjer je čustvenost eden izmed gradnikov le-te. Odprto vprašanje, hkrati pa tudi pomembno področje avtoričinega raziskovanja, ostaja, kako to splošno sintezo oziroma splošni model uporabiti v konkretnih oblikah in metodah dela geštalt terapije in geštalt pedagogike, torej pri pedagoškem ali terapevtskem delu.

Vojko Strahovnik

Janez Cerar

Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 268 + XVIII str.

Doktorska disertacija z naslovom »Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme«, ki jo je pripravil in zagovarjal Janez Cerar, je izvirno raziskovalno delo, ki integrira različne poglede na pojav nasilja v družini. Osredotoča se na pojav nasilja s strani žensk nad partnerji v družini, ki ga kritično vrednoti in razlaga skozi prizmo paradigme relacijske družinske terapije.

Nasilje je vsesplošen pojav, ki pušča za seboj številne posledice. Še posebej uničujoče na vse družinske člane deluje družinsko nasilje, saj se pričakuje, da so družina in odnosi v njej prostor intimne, kjer naj bi bilo prisotno največ varnosti in zaščite. Zato je toliko bolj pretresljivo doživljanje žrtev, ko ta najbolj varen prostor postane prostor največje groze. Doktorska disertacija se osredotoča na raziskovanje nasilja v družini z vidika, ko so izvajalci družinskega nasilja ženske in ko to nasilje izvajajo nad svojimi partnerji.

Namen doktorske disertacije, ki je s svojo zasnovo tudi prvo tovrstno znanstveno delo pri nas, je bil ugotoviti in podrobneje raziskati nekatere vidike pojavnosti ženskega nasilja nad moškim v partnerskem odnosu v slovenskem prostoru ter ugotovitve primerjati z ugotovitvami obstoječih tujih raziskav. Čeprav v splošnem prevladuje prepričanje, da je nasilje nad partnerjem predvsem moška domena, pričujoča doktorska disertacija takšno sklepanje zanika, saj potrjuje, da partnersko nasilje ni toliko povezano s spolom, pač pa so v ozadju drugi dejavniki, predvsem travmatične izkušnje iz otroštva. Rezultati namreč potrjujejo, da so izkušnje različnih oblik travme v otroštvu povezane z izvajanjem ali doživljanjem nasilja v odraslem partnerskem odnosu.

Doktorska disertacija je razdeljena na dva dela. V teoretičnem delu je celostno predstavljen pojav nasilja, od širše predstavitve družbenega pojmovanja in opredelitve odnosa do nasilja do opredelitve nasilja v družini, še zlasti pa nasilja v partnerskem odnosu. Avtor se osredotoča na različne psihološke teorije o nasilju, predstavi teorijo konflikta in pojav nasilja kot strategijo neprimerne reševanja konfliktnih situacij. Poseben izvirni prispevek disertacije je vključitev paradigme relacijske družinske terapije kot izhodišča za razumevanje globljih vzrokov, ki poganjajo nasilne vzorce vedenja. Nakazana je tudi možnost naslavljanja in razrešitve nasilja žensk s pristopom relacijske družinske terapije, ki odpira možnosti odrešenja iz nasilnih vzorcev v odnosih.

Drugi del disertacije je empirične narave in predstavlja glavni znanstveni disertacije kot celote. V tem delu sta predstavljeni dve raziskavi. Kvantitativna raziskava je bila s pomočjo izbranih vprašalnikov osredotočena na ugotavljanje pojavnosti ženskega nasilja v partnerskem odnosu, obenem pa je avtor raziskoval, ali ob-

staja povezanost med izvajanjem in doživljanjem nasilja v partnerskem odnosu ter travmatičnimi izkušnjami v primarni družini, to je z družinskim okoljem, iz katerega posamezniki prihajajo. Drugi, kvalitativni del raziskave, pa z uporabljenimi fenomenološko psihološko metodo dopolnjuje ugotovitve prvega dela, saj odstira globlje vidike doživljanja moških, ki so žrtve družinskega nasilja oziroma žrtve svojih partnerk.

Avtor izkazuje odlično poznavanje zahtevnega in velikokrat tudi družbeno občutljivega področja ženskega nasilja, ki ga razlaga v kontekstu paradigme relacijske družinske terapije. Disertacija je poglobljena in izčrpna razprava o temeljnih pojmi, ki se nanašajo na izbrano tematiko in z izbranim izhodiščnim vidikom (pogleda na pojav nasilja, ko so izvajalke ženske in žrtve moški) predstavlja novost v slovenskem merilu. Avtor pregledno metodološko in jezikovno korektno obravnava izvirno tematiko ter jo znanstveno obdelal in interpretiral. Pri obravnavi tematike se pojavlja tudi vprašanje, katero izhodišče je najboljše pri razumevanju pojavnosti nasilja žensk: ali o tem nasilju govoriti z vidika žrtve (moških) ali z vidika izvajalcev (žensk). Ugotovitev je, da se tega ne da ločevati, kakor se ne da ločevati niti posledic nasilja glede na to, kdo ga izvaja: nasilje je vedno nasilje (ni manjše, če ga izvaja ženska) in žrtev je vedno žrtev (ni manjša žrtev, če je žrtev moški, kadar nad njim izvaja nasilje ženska).

Janez Cerar posveča pozornost tako analitičnim kakor tudi empiričnim izhodiščem in ponuja celosten pogled na zapleten pojav nasilja, ki je, žal, eden izmed perečih problemov sodobnega človeka. Spoznanja, ki jih prinaša pričujoča doktorska disertacija, bodo širši družbi v pomoč pri sistematičnem reševanju problema nasilja v družini, zlasti nasilja žensk nad moškimi. Dve glavni ugotovitvi oziroma poudarka disertacije, ki ju je še posebej vredno upoštevati, sta sledeči. Prvič, izvajanje in doživljanje nasilja v partnerskem odnosu ni domena le enega spola, tako moški kakor ženske so izvajalci partnerskega nasilja, prav tako so tudi žrtve partnerskega nasilja, saj rezultati kažejo veliko simetrijo med spoloma, tako v razširjenosti kakor tudi pogostosti izvajanja in doživljanja nasilja med partnerjema. Pri obravnavi ter strokovnem delu z žrtvami in izvajalci partnerskega nasilja pa je vseeno treba upoštevati nekatere specifične: kako nasloviti izvajalce nasilja, kadar so te ženske, in poznati specifične doživljanja žrtve, kadar so te moški. Drugič, partnerskem nasilju žensk nad moškimi srečamo stanje oziroma dinamiko, ki bi ga v notranjepsihičnem afektivnem svetu ženske in moškega lahko opisali kot biti »moški brez ponosa« in »ženska brez miline«. Vprašanje, ki je v ozadju, je: Kaj ustvarja to stanje v posamezniku in zakaj se poustvari taka dinamika v odnosu? Odgovor je v paradigmi relacijske družinske terapije, ki razlaga, da se ta stanja, ki predstavljajo afektivni psihični konstrukt, vtisnejo v nas že preko najzgodnejših izkušenj, avtor pa tu predstavlja travmiranost in travmatične izkušnje v otroštvu kot tiste, ki lahko predstavljajo izhodišče razumevanja tega stanja. Zato je pri obravnavi nasilja vedno treba iti globlje v intrapsihične sfere posameznika in se ne ustavljati le na površju.

Alja Stvarnik

Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 329 + XXI str.

Alja Stvarnik je v svoji doktorski disertaciji raziskovala vlogo relacijske zakonske terapije pri obravnavi stresa zaradi neplodnosti in kakovosti partnerskega odnosa pri parih z diagnozo neplodnosti. V teoretičnem delu predstavi medicinski, psihološki, psihoterapevtski, teološki in sociološki vidik razumevanja in pomoči neplodnemu paru, kar še podkrepi s konceptom relacijske zakonske in družinske teorije ter klinične prakse.

Empirični del sestavljajo trije sklopi: dva sta kvantitativna, eden pa kvalitativen. Namen empiričnega dela je poiskati odgovore na pet raziskovalnih vprašanj, pri katerih je kandidatka spremljala spremembe, ki so se pokazale po terapevtskem procesu. Vzorec je bil pridobljen na Kliničnem oddelku za reprodukcijo Ginekološke klinike Univerzitetnega kliničnega centra Ljubljana. V prvem delu raziskave je sodelovalo 154 oseb oziroma 77 parov z diagnozo neplodnosti, pri čemer se je 34 oseb oziroma 17 parov vključilo v drugi sklop raziskave (od tega 18 oseb oziroma 9 parov v eksperimentalno skupino in 16 oseb oziroma 8 parov v kontrolno skupino). Udeleženci so rešili socio-demografski vprašalnik, vprašalnik zgodovine neplodnosti, vprašalnik o popisu problemov plodnosti (FPI) in lestvico prilagojenosti para (DAS).

V prvem (empiričnem) delu je avtorico zanimalo, kakšna je ocena stresa zaradi neplodnosti in ocena kakovosti partnerskega odnosa neplodnega para pri splošni populaciji. Prav tako jo je zanimalo, če med spoloma obstaja statistično pomembna razlika pri oceni stresa zaradi neplodnosti in oceni prilagojenosti para. Rezultati so pokazali, da je ocena stresa zaradi neplodnosti na slovenskem vzorcu parov z diagnozo neplodnosti v 76,6 odstotkov na ravni »visokega do povišanega« stresa. Pri tem je povišan stres izrazilo 33,8 odstotkov udeležencev (28,6 odstotkov žensk in 39,0 odstotkov moških); »visok« oziroma »kroničen« stres je izrazilo 42,9 odstotkov udeležencev (41,6 odstotkov žensk in 44,2 odstotkov moških). Rezultati kažejo, da med moškimi in ženskami obstaja statistično pomembna razlika v nekaterih dimenzijah stresa zaradi neplodnosti FPI: stres zaradi neplodnosti, vezan na spolnost, stres zaradi neplodnosti, vezan na socialno življenje, in stres zaradi neplodnosti, vezan na potrebo po starševstvu. Statistično pomembna razlika med moškimi in ženskami pa ni bila zaznana v naslednjih dimenzijah: stres, vezan na partnerski odnos, stres, vezan na zavračanje življenja brez otrok, in globalni stres zaradi neplodnosti.

Izsledki rezultatov glede na oceno prilagojenosti oziroma kakovosti partnerskega odnosa kažejo, da neplodni pari v 81,8 odstotkih poročajo o »boljši« prilagoje-

nosti v partnerskem odnosu (83,1 odstotkov žensk in 80,5 odstotkov moških), kar jih uvršča v kategorijo parov, ki »niso v stiski«, vezani na doživljanje partnerske zveze. Rezultati so pokazali, da med moškimi in ženskami pri dimenzijah prilagojenosti v partnerskem odnosu prihaja do statistično pomembne razlike v dimenziji čustvena izraznost, medtem ko pri dimenzijah kohezija, konsenz, zadovoljstvo in splošna prilagojenost v partnerskem odnosu do statistično pomembne razlike med spoloma ($p > 0,05$) ni prišlo. Rezultati testiranja povezanosti med oceno prilagojenosti v partnerskem odnosu in spolom so pokazali, da spol ni povezan z oceno prilagojenosti v partnerskem odnosu in da statistično pomembna razlika med spoloma ne obstaja.

V drugem delu raziskovanja je avtorica analizirala terapevtski proces in spremembe pri dimenzijah DAS in FPI pri parih, vključenih v zakonsko terapijo po metodi relacijske družinske terapije (RDT). Zanimalo jo je, ali in kdaj pri terapevtski obravnavi pride do statistično pomembnih sprememb pri dimenzijah prilagojenosti para DAS in stresa neplodnosti FPI. Z vidika trajanja terapevtske obravnave je v eksperimentalni skupini prišlo do statistično pomembne razlike na stopnji 5-odstotnega tveganja v vseh dimenzijah FPI in nekaterih dimenzijah DAS. Rezultati kažejo, da se je s terapevtskim procesom že po prvem ciklu oziroma dvanajstih terapevtskih srečanjih zgodila pomembna sprememba v smeri izboljšanja, to je obvladovanja stresa, kar je ostalo nespremenjeno do konca terapevtske obravnave. Prav tako rezultati kažejo, da se je stanje na področju prilagojenosti v partnerskem odnosu v skupini klientov, ki so obiskovali zakonsko terapijo, bistveno izboljšalo v primerjavi s kontrolno skupino, ki terapevtske obravnave ni bila deležna. Z vidika psihološkega spremljanja in pomoči neplodnim parom v procesu RDT rezultati drugega dela raziskave kažejo pozitivne učinke terapije v zvezi z regulacijo stresa in višjo kakovostjo partnerskega odnosa. Po dveh zaporednih terapevtskih ciklih RDT 94,4 odstotkov eksperimentalne skupine udeležencev izraža »boljšo« prilagojenost v partnerskem odnosu.

V tretjem delu raziskave je avtorica z vidika terapevta in s pomočjo utemeljene teorije ter analize vsebine ugotavljala značilnosti terapevtskega procesa relacijske zakonske terapije pri delu s pari z diagnozo neplodnosti. Ugotavlja, da psihološke intervencije, ki so osredotočene na spremembe v slogu življenja, lahko izboljšajo zakonsko življenje neplodnega para in s tem tudi kakovost življenja. Med intervencijami in strategijami pri delu s pari je opredelila specifične značilnosti zakonske terapije, ki so se izrazile v treh kategorijah: viri moči v aliansi para (spodbujanje osredotočenosti na cilje zakonske terapije; empatični odziv do deljene izkušnje in ohranjanje pozornosti pri obeh partnerjih s preverjanjem; validacija izkušnje; sprejemanje in raziskovanje izkušnje vsakega partnerja, tudi odporov ...), spodbujanje novih relacij z namenom redukcije negativnih ciklov (prepoznavanje cikličnosti obdobja kriz in blaginje ob zdravljenju neplodnosti; prepoznavanje stresa neplodnosti in naravnost; psihoedukacija o izpostavljenosti ob hormonskih terapijah; podpora depresivnemu/anksioznemu partnerju in psihoedukacija o vplivu depresije/anksioznosti na probleme v partnerskem odnosu) in preokvirjanje vzorcev v novi izkušnji (preverjanje medosebnih vlog med partnerjema (kdo je negovalec,

kdo negovan); delo z družinskim drevesom in validacija izkušnje skozi sistemsko perspektivo; spodbujanje v aktivnosti, ki sta jih počela, preden sta podredila življenje neplodnosti).

Iz rezultatov vseh treh delov predstavlja disertacija pomemben prispevek k stroki, saj z uvidom v stanje ocene stresa neplodnosti FPI in prilagojenosti v partnerskem odnosu DAS ob izzivih neplodnosti osvetljuje problematiko neplodnega para in njene kompleksnosti. Ugotovitve, podane v disertaciji, so skladne z nekaterimi ugotovitvami preteklih raziskav in teoretičnimi podlagami, hkrati pa prinašajo pomembna nova spoznanja o povezavah med terapijsko obravnavo po relacijskem družinskem pristopu in spremembami na področju stresa zaradi neplodnosti in prilagojenosti v partnerskem odnosu, pri delu s pari z diagnozo neplodnosti ter obravnavi problema neplodnosti znotraj zakonske terapije.

Kljub vsemu je izsledke celotne raziskave treba razumeti z upoštevanjem omejitev, ki so med drugim povezane z nereprezentativnim vzorcem, načrtom raziskave in občutljivo tematiko. Neplodni posamezniki in pari svojo neplodnost skrivajo, o njej ne želijo razpravljati niti intimno ali zasebno niti javno. Tako lahko udeležene raziskave zavestno ali nezavedno podaja družbeno sprejemljivejše odgovore, neusklajene z njegovim objektivnim stanjem. Glede na pridobivanje vzorca, ki je potekalo v UKC Ljubljana, je avtorica zajela vzorec, ki že ima diagnozo in se zdravi. Zanimivo bi bilo raziskati vzorec, ki ima probleme v plodnosti, vendar se ne odloči za postopke OBMP. Takšnih raziskav je tudi v svetovnem merilu malo, zato je področje primerno za raziskovanje. Prav tako bi večji vzorec omogočil, da znotraj splošne skupine enakovredno obravnavamo udeležence glede na izhodiščni problem (na primer primerna/sekundarna neplodnost, ima/nima izgube nosečnosti, pojasnjena/idiopatska neplodnost idr.). Za nadaljnje raziskovanje zato avtorica predlaga, da se v izhodišču omenjena problematika izostri ter se glede na to primerjajo različne skupine in iščejo morebitne povezave.

Ker je področje raziskovanja parov z diagnozo neplodnosti z vidika relacijskega družinskega terapevta zelo specifično, za nadaljnje raziskovanje avtorica predlaga številčnejši vzorec relacijskih družinskih terapevtov, ki v svoji psihoterapevtski praksi obravnavajo kliente, ki so kot vzrok prihoda v terapijsko obravnavo navedli težave s plodnostjo in neprostovoljnim življenjem brez otrok.

Tanja Repič Slavič

Milena Lipovšek

Stili navezanosti in odnosi v orkestru. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 296 + X str.

Doktorandka Milena Lipovšek je z obravnavanimi tezami v svoji doktorski disertaciji ponudila izviren prispevek, saj je njena aplikacija relacijskega družinskega modela in paradigme v primeru simfoničnega orkestra inovativna. Avtorica že vrsto let deluje kot solistka v enem izmed državnih simfoničnih orkestrov. Posamezne naloge, delovanje celotnega aparata in medosebna dinamika v simfoničnem orkestru ji je dobro poznana z več vidikov.

Pri pripravi dispozicije doktorske disertacije je avtorica že od samega začetka želela raziskovati populacijo orkestrskih glasbenikov, ki ji je bila tudi najbolj dostopna. Nekaj težav se je pojavilo pri izbiri naslova disertacije, saj je bilo težko sestaviti kratek in jedrnat naslov, ki bi primerno naslavljal širok spekter obravnave. Po nekaj popravkih je 25. 9. 2012 Komisija za doktorski študij Univerze v Ljubljani potrdila temo z naslovom. »Stili navezanosti in odnosi v orkestru«.

Avtorica je najprej pregledala obstoječo literaturo in stanje znanstvenega raziskovanja na področjih, ki jih je želela obravnavati. Izkazalo se je, da je primerne literature, ki bi raziskovala odnosni vidik v simfoničnem orkestru, zelo malo. Zato je kandidatka posegala tudi po literaturi, ki relacijsko dinamiko obravnava v drugih kontekstih. Pregledovanje literature je bilo zaradi tega zelo obsežno. Tudi pri izbiri primernih vprašalnikov je bilo potrebno poglobljeno delo, saj vprašalnikov, ki bi merili odnosno dogajanje v orkestru, še ni bilo. Relevantne značilnosti je merila z uveljavljenimi vprašalniki za merjenje značilnosti navezanosti v mladostništvu, vprašalnikom o medosebnih odnosih, vprašalnikom o samospoštovanju, vprašalnikom o izvajalski anksioznosti, vprašalnikom o dirigentovi interakciji in vprašalnikom o osebnosti. V empirično raziskavo so bili zajeti orkestrski glasbeniki vseh slovenskih državnih profesionalnih simfoničnih orkestrov. Vprašalnike so udeleženci raziskave izpolnjevali med aprilom 2012 in majem 2013. Ena izmed težav pri aplikaciji vprašalnikov je bila, da se orkestrski glasbeniki pri različnih programih menjujejo in je bilo zato treba počakati na različne priložnosti, ko je bila zasedba orkestra čim bolj polno zasedena.

Drugi del empirične raziskave je bil kvalitativne narave. Avtorica je zbirala podatke z intervjuji desetih orkestrskih glasbenikov iz državnih simfoničnih orkestrov. Intervjuji so raziskovanju dali globino. Kljub temu je bilo treba nekaj podatkov pri umeščanju v disertacijo izpustiti ali jih prilagoditi, saj so bile izpovedi intervjuvancev zelo osebne, glasbeni krog v Sloveniji pa majhen. Iz teksta bi bilo namreč mogoče hitro prepoznati identiteto intervjuvanca ali okoliščine, ki so bile vključene v pripoved. Nenazadnje so orkestrski glasbeniki javne osebnosti.

Pridobljeni rezultati so pokazali, da se med orkestrskimi glasbeniki in dirigentom vzpostavijo nekateri vidiki odnosa, ki odražajo tudi primarne odnose. Zato se

je aplikacija relacijskega družinskega modela izkazala za smiselno. Rezultati so tudi pokazali, kako pomemben je odnos med orkestrskimi glasbeniki in dirigentom za doživljanje in ustvarjanje glasbenikov, ki so mu poklicno zavezani. S tem je raziskava dobila tudi aplikativno vrednost, saj potrjuje pomen poznavanja in upoštevanja psihične dinamike za uspešno vodenje orkestra.

Christian Gostečnik

Aleksandra Rožman

Trpinčenje otrok v družini. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 256 + II str.

Doktorska disertacija »Trpinčenje otrok v družini« Aleksandre Rožman obravnava enega izmed najbolj perečih medosebnih problemov. Avtorica preučuje starševsko motivacijo, ki vodi v izkoriščanje otrok, in ugotavlja, da je nasilje nad otroki v družini prisotna konstanta skozi zgodovino človeštva. Pri tem pokaže, da se je moralo nasilje v skladu z naraščanjem družbene zaščite otroka preobraziti iz fizične v bolj prikrito psihično obliko. Avtorica z nazornimi primeri oriše kompleksno naravo težavnosti njenega odkrivanja. Pojav umesti v zgodovinski kontekst in na podlagi dobljenih ugotovitev izpelje fenomen psihičnega zasužnjevanja otrok, s katerim definira otrokovo vlogo, njegove mehanizme preživetja in posledice za njegov psihološki razvoj v zlorabljačem družinskem okolju. Disertacijo odlikuje perspektiva zaščite otroka, ki osvešča krivico, ki jo odrasli lahko delajo otroku zaradi lastnih psiholoških koristi. Pri predstavitvi nadaljnjih smernic avtorica izpostavlja nujno po psihološki zaščiti otroške dobe in pripadajočega otroškega statusa. S prikazom prepada med deklariranim in dejanskim položajem otroka v družbi disertacija opozarja tudi na družbeno odgovornost za uresničevanje otrokove dobrobiti in kot takšna predstavlja dragocen znanstveni doprinos.

Christian Gostečnik

Iva Nežič Glavica

Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju. Mentor: Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 272 str. + XXII str.

Disertacija Ive Nežič Glavica poleg uvoda obsega pet poglavji, ki se delijo na številna podpoglavja. V prvem poglavju avtorica predstavi dosedanja spoznanja in razvoj izkustvenega učenja, kjer ugotavlja, da veliko teoretikov in praktikov kljub uvajanju nekaterih tovrstnih pedagoških pristopov še naprej ostaja na kognitivni ravni poučevanja in učenja. V drugem poglavju avtorica smiselno preide k raziskovanju nastanka in razvoja integrativne gešalt pedagogike, v kateri najde ključne odgovore na v prvem poglavju nakazane izzive ter jo prepozna kot pot k preseganju kognitivnih pedagoških in didaktičnih metod. Upoštevač razsežnosti celostnega učenja in poučevanja na izkustveni ravni, identificira vlogo gešalt pedagogike in jo uspešno loči od drugih gešaltističnih pristopov – od gešalt filozofije in gešalt psihologije do gešalt terapije. Gešalt pedagogiko predstavi kot celostni proces formacije, kjer imajo posamezni terapevtski elementi preventiven pomen.

Kot odgovor na kognitivistično tradicijo vzgoje in izobraževanja, ki je (bila) prisotna tudi na področju verske in religiozne formacije, v naslednjem poglavju preide k raziskovanju in umeščanju krščanske integrativne gešalt pedagogike, ki jo je začel razvijati avstrijski duhovnik in profesor ter psihoterapevt Albert Höfer. V njegov model, ki je patentiran pri Evropski uniji, avtorica smiselno umesti Gardnerjevo teorijo o več inteligentnostih ter v četrtem poglavju nadgradi dotedanja spoznanja s sodobnimi nevrološkimi ugotovitvami, celoto pa poveže z religiozno izkušnjo in religiozno dimenzijo izkustvenega učenja in poučevanja.

Poleg temeljito predstavljenih teoretičnih izhodišč je avtorica opravila tudi obsežno in poglobljeno kvantitativno in kvalitativno empirično raziskavo, ki daje disertaciji dodano vrednost. Pri tem je prišla do zanimivih in pomembnih rezultatov, ki bodo nedvomno vplivali na razvoj znanosti na tem področju – ne le v Sloveniji, temveč zagotovo tudi v evropskem prostoru. Potrdila je vse tri glavne teze disertacije: 1. izkustveno učenje je konstitutivni element celostnega učenja; 2. izkustveno učenje je temeljno načelo integrativne gešalt pedagogike; 3. religiozno izkustvo in religiozna vzgoja sta relevantni in kompatibilni razsežnosti izkustvenega učenja in poučevanja.

Zaradi širokega ozadja virov in zlasti na podlagi večletne aktivne vpetosti v razvijanje krščanske integrativne gešalt pedagogike avtorica pridobljene empirične rezultate ne le »povzame«, temveč jih kritično interpretira, ob tem pa prepozna vrsto izzivov, s katerimi se soočajo sodobne pedagoške prakse in teorije. Iz empiričnih in teoretičnih ugotovitev izpeljane smernice nakazujejo potrebo po preseganju kognitivnih edukativnih pristopov ter zlasti po vključevanju sinergije med vsemi življenjskimi področji pri pedagoškem delu, kar zagotavljata prav celostno

učenje in poučevanje. Izkušnja deluje kot vir učenja, ki celostno oblikuje in transformira posameznikov notranji svet ter ga prepleta z zunanjim učnim svetom. Čim bolj je učna vsebina povezana s konkretno življenjsko situacijo in izkušnjami posameznika, tem bolj je relevantna in tem bolj je človek motiviran za učenje. V tem smislu so za celostno izkustveno učenje in poučevanje nedvomno najprimernejše humanistične in družboslovne vsebine, ki že po naravi odpirajo življenjska vprašanja in jih ni težko prežeti z izkustveno razsežnostjo.

Avtoričine ugotovitve so poleg znanstvenega prispevka pomembna tudi za aplikacijo pastoralne in katehetske ter širše pedagoške dejavnosti, saj kažejo na to, da je sodobni človek odprt za religiozno dimenzijo življenja, ki ima nanj tako na ravni oblikovanja psihološke stabilnosti kot tudi socialnih odnosov pozitiven učinek, a le v primeru, če je človek postavljen v središče edukativnega procesa in je v njem spoštovan kot subjekt, ki si lahko vzame dovolj prostora za oblikovanje vizij in odgovorov na temeljna življenjska vprašanja.

Stanko Gerjolj

Matej Hedl

Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017. 332 str.

Magister Matej Hedl zastavlja kočljivo vprašanje, ali je etično ravnanje v obveščevalnih službah (sploh) mogoče. Narava obveščevalno-varnostnega delovanja se na prvi pogled zdi neetična, saj poskušajo te službe z vsemi možnimi sredstvi, tudi nasilno, vstopati na področja pristojnosti drugih. Avtor je na podlagi razčlenjevanja problemov obveščevalno-varnostne dejavnosti prepričan, da je etičnost, kakor pri vseh drugih človeških dejavnostih, tudi tu nujni pogoj delovanja. Pri presoji etičnosti obveščevalno-varnostnega delovanja tako v totalitarnih kot tudi tranzicijskih sistemih avtor izhaja iz postavke, da je tudi to dejavnost, kakor vsako drugo človeško dejavnost, treba presojati z vidika spoštovanja človekovega dostojanstva in človekovih pravic, kar vključuje zahtevo po etičnosti delovanja. Glede na zahtevnost delovanja in na njegovo podobnost delovanju vojaško-obrabnega sistema se za utemeljitev etičnosti ponuja teorija pravične vojne, kakor jo pozna že shlastično izročilo. Za zagotavljanje varnosti je torej dopustno uporabljati sredstva za obrambo lastnega položaja, vendar je pri tem treba, tako avtor, uporabljati čim manj skrajna oziroma nasilna sredstva, da bi tako lahko povsod ohranjali dostojanstvo človeka kot osebe. Zato je treba v obveščevalno-varnostnih dejavnostih krepiti etične temelje, kakor jih poznajo svetovna izročila. Avtor razumljivo gradi predvsem na zahodnoevropskem judovsko-krščanskem izročilu, prepletenem s prvinami grške etike in rimske pravne podlage. Od tod sledi tudi kritika delovanja tovrstnih služb v totalitarnih družbah nacizma in komunizma ter presoja njihovega delovanja v tranziciji in v pogojih demokratičnih družb.

Disertacija je razdeljena na osem poglavij. Uvod predstavlja problem etičnosti v obveščevalno-varnostni dejavnosti. V drugem poglavju avtor predstavi smeri raziskave, opredeli metodične postavke in hipoteze, določi pristop k problemu, omeji temo ter razčleni temeljne pojme etike, politike, ideologije in obveščevalne dejavnosti. V tretjem poglavju obravnava pomen in vlogo moralnih vrednot v človeških družbah. Gre za presojo teoloških, filozofskih in socioloških vidikov etike. Upošteva etično izročilo z glavnimi poudarki na formalni deontološki etiki Emanuela Kanta ter prikaže etični pristop v teleoloških etikah Aristotela in v modernem utilitarizmu. V četrtem poglavju etičnost obveščevalne dejavnosti umešča v okvir teorije »pravične vojne« in šele nastajajoče teorije »pravične obveščevalne dejavnosti«. Razčlenjuje faze obveščevalne dejavnosti in njihovo etičnost skozi poglede modernih teoretikov s tega področja. Peto poglavje obsega komparativno etično analizo dela pripadnikov obveščevalnih služb v totalitarnem nacizmu. V šestem poglavju sledi primerjalna analiza zlorabe obveščevalnih in varnostnih služb v komunizmu, posebej na primeru procesov diskreditacije Edvarda Kocbeka. Cilj

delovanja totalitarnih sistemov je bil nasilno zatiranje vsakega idejnega nasprotovanja oziroma političnega pluralizma. Sistem je deloval na podlagi družbene diskreditacije; tedanja »obveščevalna« stroka in služba sta bili brez vsakih etičnih načel absolutno podrejeni vodilnemu razredu oziroma oblastni eliti nacizma oziroma komunizma in sta delovali totalitarno, zatirali sta torej vsako možnost drugačnosti in osebne dejavnosti »nepoklicanih«. V sedmem poglavju avtor strne probleme delovanja obveščevalnih sistemov na prehodu od totalitarnih sistemov k demokraciji, posebej na primeru Bolgarije, in v demokratičnih sistemih nasploh. Gre za analizo političnih in gospodarskih tranzicij ter njihovih globalnih vpliv na sodobno kompleksno prepletanje in razslojevanje družbe. Te analize temeljijo na raziskavah različnih faz tranzicije in posebej na analizah obveščevalnih služb in obveščevalnega delovanja v teh procesih. Hedl se pri tem sklicuje na relevantne avtorje. Obveščevalno dejavnost v tretjem tisočletju zaznamujejo izzivi globalne oziroma postmoderne družbe, ki posledično vplivajo tudi na etičnost in še posebej zaznamujejo etiko delovanja pripadnikov obveščevalnih služb. Kot primer zlorabe obveščevalne dejavnosti v demokratičnih družbah avtor predstavi primer »Operacije Gladio« in (najnovejše) izredne zakonske ukrepe za boj proti terorizmu v Italiji, Veliki Britaniji in ZDA, kjer je kljub visokim etičnim standardom – tako v ameriški družbi kot tudi v ameriški obveščevalni skupnosti – prihajalo do grobih kršitev etičnih in drugih humanitarnih norm. Iz tega sledi, da je za etično in zakonito delovanje obveščevalnih služb v tovrstnih zahtevnih razmerah nujen stalni demokratični nadzor. To narekuje spoštovanje etike v razmerjih demokratičnega delovanja, nadzor družbe in njenih podsistemov, posebej obveščevalnih služb, s strani institucionalnih in neinstitucionalnih oblik oziroma formalnih in neformalnih načinov delovanja oziroma življenja družbe. Zadnje (osmo) poglavje povzema ugotovljene rezultate disertacije, ki jasno kažejo, da pomanjkanje oziroma nespoštovanje etičnih temeljev obveščevalne dejavnosti v marsičem pripomore k odklonom in potvorbam delovanja političnih sistemov, kar je posledično povzročilo kršenje človekovih pravic v totalitarnih sistemih. Posledice so težko odpravljljive in zaznamujejo tudi življenje družbe in delovanje vseh njenih sistemov, tudi obveščevalno-varnostne dejavnosti v tranziciji. Poglavje torej predstavlja implikacije, ki jih ima etika nasploh in posebej etika obveščevalne dejavnosti na razvoj moderne družbe. Iz teh ugotovitev izhaja nujnost, da se sprejme etični kodeks obveščevalno-varnostne dejavnosti.

Delo je zanimiv prikaz in kritika nečloveških ravnanj totalitarnih sistemov. Glavni izvajalec te nečloveške dejavnosti so bili ravno obveščevalno-varnostni sistemi oziroma, kakor pravi Arendtova (2003), (tajna) policija. Sistemi so bili grajeni na podlagi avtoritarne piramide, katere vrh je bila tajna policija. Sledila je partija kot generator tajne policije – zato so bili partijski vrhovi totalitarnih režimov obenem nalogodajalci tajni policiji. To je danes pomembno in upoštevanja vredno spoznanje, saj so denimo povojne izvensodne pomore na Slovenskem izvajali tajna policija in njeni oddelki – včasih tudi posebni vojaški oddelki, nalogodajalec oziroma ukazovalec pa je bil vrh partije in tajne policije. Država je bila zgolj polje oziroma sredstvo (in z njim vsi državljani) za izvajanje totalitarne oblasti. Posameznik se je

moral v takšnem okolju tej piramidi totalitarno podrediti, saj si je prisvajala popoln nadzor nad vsemi možnimi porami njegovega življenja. Sistem je lahko arbitrarno in vsak čas posegal v življenje posameznika, če je ta zgolj domnevno ali pa dejansko ogrožal totalitarno oblast partije. To avtor prepričljivo prikaže tudi na primeru Kocbeka v Sloveniji in Röhma v Nemčiji – podobno je bilo v Sovjetski zvezi, na Kitajskem ali v drugih sistemih. Totalitarni oblastniki so izrabljali obveščevalno-varnostno dejavnost za vzdrževanje svoje vodilne vloge v družbi. Etična načela so po svojih razlagah prirejali kot pomoč za zaščito svoje avtoritarne družbenopolitične vloge. Posledice ostajajo v tranziciji. Temu se pridružujejo sodobni teroristični in globalni gospodarski izzivi, ki tudi obveščevalno-varnostno dejavnost postavljajo pred zahtevne naloge. Kljub tem izzivom je v sodobnih strateško izzivalnih okoliščinah v smislu teorije pravične vojne treba razvijati pogoje obveščevalno-varnostne dejavnosti, ki bo temeljila na pravični obveščevalno-varnostni teoriji. Njena osnovna premisa je spoštovanje in obramba človekovega dostojanstva in zaščita temeljnih človekovih pravic. Za to potrebujemo ustrezno etično osveščene delavce znotraj teh služb, ki pa so lahko le sestavni del širše etične družbe, v kateri vsi njeni podsistemi delujejo na etični pogon. Ker je ta dejavnost zelo zapletena, potrebuje ljudi, ki spoštujejo etični kodeks ter so pod ustreznim demokratičnim nadzorom pristojnih družbenih ustanov – parlamenta in civilne družbe. Oboje je v tranziciji v razvoju, zaradi globalnih izzivov pa pod vse večjimi skušnjavami ostrejšega delovanja ter nevarnostjo teptanja človekovega dostojanstva. To potrjujejo najnovejši mehanizmi v delovanju teh služb v ZDA in Evropi kot posledica izzivov svetovnega terorizma. Zato je nujna kritična etična presoja tovrstnega delovanja tudi v sodobnih demokratičnih družbah, posebej v kontekstu tranzicije in globalnih terorističnih, ekonomskih in finančnih izzivov sodobne družbe. Toliko bolj nujno je torej, da v sodobnih političnih skupnostih gradimo vse dejavnosti in temu primerno urejujemo službe v smeri spoštovanja etična načel. Kakor poudarja avtor, imajo pri tem vse večji pomen in nalogo tudi religije in seveda krščansko teološko izročilo.

Janez Juhant

Blaž Žabkar

Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 2017.

Doktorska disertacija z naslovom Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija, ki jo je pripravil Blaž Žabkar, je izvirno znanstveno-raziskovalno delo, ki se posveča obravnavi vloge očeta v družinskem sistemu. Avtor poseben poudarek daje raziskovanju te vloge v okviru pojavljanja in obvladovanja problematičnega vedenja otrok, v ta okvir pa vključuje tudi paradigmo in pristop relacijske družinske terapije.

Delo temelji na razumevanju pomena medosebnih odnosov v družinskem sistemu. Družino in družinske odnose obravnava v kontekstu sistemske paradigme, kjer imajo vsi deli družinskega sistema pomembno vlogo pri ohranjanju ravnovesja. Avtor se osredotoča na vlogo očeta in njegovo (ne)vklučenost v družinsko življenje, ki se odraža v različnih smereh: ali predstavlja možnost in priložnost za rast, razvoj in napredek otrok, ali pa predstavlja slabost in motnjo v delovanju družinskega sistema. Avtor te vidike najprej predstavi v teoretičnem delu, empirično pa jih raziskuje v okviru dveh raziskav. V teoretičnem delu z vidika splošne sistemske teorije in kibernetike družino poglobljeno predstavi kot kompleksen sistem. Kot dva vidika, kjer se kažejo funkcionalni ali nefunkcionalni vzorci družinske dinamike, izpostavi komunikacijo in čustveno dinamiko. V nadaljevanju se podrobno posveti obravnavi vloge očeta v družini, kjer izpostavlja psihološke, sociološke in duhovne vidike te vloge. Ugotavlja, da se je vloga očeta skozi zgodovino zelo spreminjala (npr. vključenost in nevklučenost v družinsko življenje in vzgojo otrok), ne glede na to pa ugotavlja, da je vloga očeta bila in je, v primerjavi z vlogo matere, edinstvena, nezamenljiva in da predstavlja pomemben doprinos h kvaliteti družinskega življenja in kvalitetni vzgoji otrok. Nato se posveča opredelitvi pogojev za zdrav otrokov razvoj, v tem okviru pa opredeli tudi vidike, ki vodijo k problematičnemu vedenju otroka – to razume kot posledico neprimerne starševstva in starševskih vlog. Teoretični del se zaključi s predstavitev relacijske družinske paradigme in terapije, kjer se avtor osredotoči na vidike, ko je ta pristop pri obravnavi problematičnega vedenja otrok mogoče uporabiti kot intervencijo za delo s starši. To je tudi izhodišče raziskovanja v empiričnem delu doktorske disertacije, ki ima dva dela. Prvi del je kvantitativne narave ter podaja pregled stanja na področju družinskih odnosov (pri čemer razlikuje vidike vloge očeta in vloge matere) in težavnega vedenja otrok, s tem pa poskuša odgovoriti na vprašanje, kako je očetova vloga v družinskem sistemu povezana s problematičnostjo otrokovega vedenja. Drugi del empirične raziskave je kvalitativne narave in se osredotoča na raziskovanje spremembe v družinskih odnosih, starševskih vlogah in težavnem vedenju otrok v procesu vključenosti v terapevtsko obravnavo po metodi relacijske družinske terapije.

Blaž Žabkar je z doktorsko disertacijo izkazal kompetentnost pri razumevanju globljih dinamik oblikovanja starševskih vlog in njihovega vpliva na razvoj dinamične problematičnega vedenja pri otrocih, izrazito pa se je izkazal pri poglobljenem opisu vloge očeta, saj je strnil različne poglede in jih združil z razumevanjem paradigme relacijske družinske terapije, kar predstavlja nadgradnjo obstoječih študij s tega področja. Doktorska disertacija je tako poglobljena in izčrpna razprava in raziskava o temeljnih pojmi, ki se povezujejo z vlogo očeta in njenim pomenom. Kandidat je delo, ki ga je zahtevala priprava disertacije, opravljal suvereno, s tem pa potrdil svojo znanstveno-raziskovalno kompetentnost.

Doktorska disertacija prinaša nekaj pomembnih ugotovitev, ki so uporabne tako za starše, ki se znajdejo pred vprašanji in dilemami pri vzgoji otrok ali v primerih, ko se ustvarja njihova starševska identiteta očeta ali matere, na drugi strani pa ugotovitve prispevajo tudi k razvoju psihoterapevtske prakse in modela relacijske družinske terapije. Ugotovitve kažejo, da se očetovska in materinska vloga razlikujeta in da v nekaterih dimenzijah tudi različno prispevata k razvoju problematičnega vedenja. S strani očeta je za otroka še zlasti pomembno postavljanje meja, komunikacija in spodbujanje sposobnosti – lahko bi rekli, da oče daje trdnost in da z zaupanjem in vero v otroka širi njegov repertoar vedenj, ki mu omogočajo bolj suvereno in kompetentno vstopati v svet. Disertacija prispeva tudi k spoznanjem o procesu relacijske družinske terapije pri delu s starši otrok s problematičnim vedenjem, saj potrjuje učinkovitost terapevtske obravnave, ki se kaže v nižji stopnji s strani staršev zaznane intenzivnosti težavnega vedenja otrok, s tem ko se poveča aktivno sodelovanje očeta v skrbi za otroka in naraste pozitivna čustvena naravnost.

Dejstvo torej je, da je vloga očeta pri doseganju zdravja in funkcionalnosti družinskega sistema izrednega pomena. Odgovornost očeta ni le v materialni skrbi za družino, pač pa tudi v njegovi čustveni in mentalni aktivni vključenosti v družinsko življenje. Očetova vloga je edinstvena in nezamenljivo dopolnjuje vlogo matere v družini. Razmišljanje o podpori očetovstvu in pomenu njegove vloge je zato za našo družbo dodaten izziv in potreba.

Barbara Simonič

Celoletno kazalo

Bogoslovni vestnik 77 (2017)**TEMI / THEMES**

- Religija: dejavnik medkulturnega dialoga** [2:247–381]
Religion: Factor of Intercultural Dialogue
- Transcendenca in samo-transcendenca** [3/4: 437–475]
Transcendence and Self-Transcendence

RAZPRAVE / ARTICLES

- Alvis, Jason W.** **Bad Transcendence: Wahl, Anders, and Jaspers on the Dangers of Overcoming** [3/4:545–554]
Slaba transcendenca: Wahl, Anders in Jaspers o nevarnostih preseganja
- Anghelescu, Gheorghe F., in Martin I. Bugiulescu,** **Paideia and Theology: Aspects and Perspectives in the Education Process** [2:439–450]
Paideia in teologija: vidiki in perspektive v vzgojnem procesu
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane** [2:405–421]
Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors
- **Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu** [3/4:655–669]
Mary's Compassion and Mourning in Medieval Meditations and the Dramatizations of the Gospel Narrative of the Passion
- Bašič Jančar, Lidija** **Vztrajanje v ljubezni z vidika svetopisemskih zgodb** [3/4:759–774]
Persisting in Love from the Viewpoint of Biblical Stories
- Benko, Andreja** **Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen** [1:185–199]
Symbolic Elements of Evangelical Sacral Structures and Their Meaning
- Caban, Peter** **The First Mass Blessing as a Social Religious Element in the Christian West Tradition** [2:395–404]
Novomašni blagoslov kot družbeno-religiozna pršina v izročilu krščanskega Zahoda
- Čairović, Ivica** **Possible Influence of Hosius of Cordoba on Decisions Made at the First Ecumenical Council (325): Analogy of Canons from the Councils of Elvira, Arles and Nicaea** [1:97–108]
Možni vpliv Hosija iz Cordobe na sprejete odločitve prvega ekumenskega koncila (325): Analogija kano-nov sprejetih na koncilih v Elviri, Arlesu in Niceji
- Ferkolj, Janez** **Cerkev – Mati, ki je rodila Cerkev** [2:383–394]
The Church – Mother Who Gave Birth to the Church
- Furlan Štante, Nadja** **Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics** [3/4:589–601]
Transcendenca v krščanski (eko)feministični hermenevtiki

Geršič, Matjaž, in Drago Kladnik	Vrednotenje upravno-teritorialne razdelitve Katoliške cerkve v Sloveniji <i>Assessment of the Administrative-Territorial Division of the Catholic Church in Slovenia</i>	[3/4:741–758]
Globokar, Roman, in Tadej Rifel	Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji <i>Interreligious Dialogue in Religious Education in Slovenia</i>	[2:357–368]
Griesser-Pečar, Tamara	Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo <i>The Cyril-Methodius Society of the Catholic Priests of the People's Republic of Slovenia (LRS) and the »People's Government« in the Time of the Worst Repression</i>	[2:423–437]
Hagedorn, Ludger	Specters of Secularism – Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications <i>Prikazni sekularizma – pripombe o (izgubljeni) religiji in njenih posledicah</i>	[3/4:601–614]
Hedl, Matej	Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji <i>Complexity of Dialogue in the Egyptian Transition</i>	[1:171–183]
Jamnik, Anton	Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu <i>Intercultural Dialogue is Founded on Religious Pluralism</i>	[2:279–287]
Juvanec, Borut	Najstarejši sakralni objekti v korbellingu vse do krščanstva <i>The Oldest Corbelled Sacral Structures until Christianity</i>	[1:201–219]
Kladnik, Tomaž	»Bodi tudi v vojski kristjan«: duhovna oskrba v Slovenskem domobranstvu <i>»Be a Christian also in the Military«: Pastoral Care in the Slovenian Home Guard</i>	[3/4:705–717]
Klemenčič, Matjaž	Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti <i>Joseph Francis Buh – Missionary and Parish Priest among the Slovene Immigrants in Minnesota</i>	[3/4:687–705]
Klun, Branko	Transcendencja, samo-transcendencja in časovnost: fenomenološki razmisleki <i>Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions</i>	[3/4:503–516]
Kolar, Bogdan	Regens nuntiaturae mons. Joseph Patrick Hurley in katoliška Cerkev v Sloveniji <i>Regens Nuntiaturae Mons. Joseph Patrick Hurley and the Catholic Church in Slovenia</i>	[1:7–38]
Krašovec, Jože	Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja <i>Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness</i>	[1:117–129]
Lampret, Urška, in Peter Rožič	Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo <i>Defender of Life: Church and Human Rights during the Communist Revolution</i>	[2:311–324]
Malmenvall, Simon	Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi <i>Salvation History in the Ecumenical Perspective</i>	[1:67–78]

---	V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktohrske revolucije [3/4:671–687] <i>The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution</i>
Mensch, James	Transcendence and Intertwining [3/4:477–489] <i>Transcendence in prepletenost</i>
Mihelič, Petja	Znanstveno raziskovanje univerzalne temeljne norme prava v osebi Jezusa iz Nazareta [1:159–170] <i>Scientific Research of the Universal Fundamental Norm of Law in the Person of Jesus of Nazaret</i>
Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek	Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes [3/4:717–729] <i>The Role of the Catholic Church in Preservation of the Slovene Language in the Porabje/Raba Region in the Past and Today</i>
Pacek, Dejan	Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija [1:53–65] <i>The Circumstances of the Appointment of D. Th. Franc Kramberger for the Bishop of Maribor-Lavant</i>
Perše, Brigita	Upad duhovnih poklicev in potreba po prestrukturiranju Cerkve v Sloveniji [3/4:729–740] <i>Decline of Priestly Vocations and the Necessity of Re-Structuring of the Church in Slovenia</i>
Petkovšek, Robert	Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu [3/4:615–636] <i>The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann</i>
Pevec Rozman, Mateja	Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena [2:289–301] <i>The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon</i>
Platovnjak, Ivan	Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno [2:337–344] <i>The Influence of Religion and Culture on Spirituality and Vice-Versa</i>
Prijatelj, Erika	Religija, posebno krščanstvo, v dialogu s kulturami in drugimi religijami [2:303–310] <i>Religion, especially Christianity, in Dialogue with Cultures and Other Religions</i>
Rožič, Peter	Ocena Tocquevillove analize vpliva religije na demokracijo [2:261–268] <i>Assessing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy</i>
Schrjivers, Joeri	Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love [3/4:489–502] <i>Ludwig Binswanger: transcendenca ljubezni</i>
Sládek, Karel	Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky [1:109–116] <i>Sofiologija kot teološka disciplina po Solovjovu, Bulgakovu in Florenskem</i>

- Slatinek, Stanislav** **Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia** [1:131–144]
Pastoral Challenges for Successful Conversation with Priest in foro interno in the Light of the Post-sinodal Apostolic Exhortation Joy of Love – Amoris Laetitia
- — — **Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog** [2:325–336]
Pastoral Care of Pope Francis for the Dialogue in the Family
- Staudigl, Michael** **Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion** [3/4:517–532]
Transcendence, samo-transcendence, skupaj ustvarjati transcendenco: novi paradigmi za fenomenologijo religije naproti
- Stepišnik Perdih, Tjaša** **Fiziološke dimenzije čustev v Svetem pismu** [1:221–227]
The Physiological Dimensions of Emotions in the Holy Bible
- Strahovnik, Vojko** **Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu** [2:269–278]
Religion, Public Space and Commitment in Dialogue
- Šimac, Miha** **Ljubljansko semenišče med veliko vojno** [1:39–52]
The Ljubljana Seminary During the Great War
- Škof, Lenart** **Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence** [3/4:577–587]
Dih kot način samoafekcije: nove topologije transcendence in samo-transcendence
- Špelič, Miran in Jan Dominik Bogataj** **Razvoj pojma »θέωσις« od Gregorija Nazianškega do Maksima Spoznavalca** [1:79–95]
Developement of the term »θέωσις« from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor
- Trebežnik, Luka** **Derridajevska misel med zunaj in znotraj** [3/4:555–563]
A Derridean Thought Between Outside and Inside
- Trontelj, Nik, in Mari Jože Osredkar** **Sto let osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani** [2:369–381]
Hundred Years of Fundamental Theology at the Faculty of Theology in Ljubljana
- Valentan, Sebastijan** **L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale** [1:145–157]
Nezvestoba kot razlog za ničnost zakona
Infidelity as a Ground for Nullity of Marriage
- Vincellete, Alan** **On the Warranted Falsehood, or in Defense of the Grotian Qualifier: A Response to Tollefsen and Skalko** [3/4:637–653]
O upravičenosti neresnice ali v obrambo Grotiusovega označevalca: odgovor Tollefsenu in Skalku
- Vodičar, Janez** **Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog** [2:345–355]
Comparative Theology as a Basis of School Education for Interfaith Dialogue
- — — **Živa metafora kot možna pot do transcendence** [3/4:565–576]
A Living Metaphor as a Possible Path to Transcendence
- Welten, Ruud** **Radical Transcendence: Lacan on the Sinai** [3/4:533–543]
Radikalna transcendence: Lacan na Sinaju

- Žalec, Bojan** Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije [2:247–260]
Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democrac

UVOD / INTRODUCTION

- Klun, Branko, in Luka Trebežnik** »Transcendenc in samo-transcendenc« [3/4:473–476]

OCENE / REVIEWS

- Basta, Pasquale** *Che cosa è il canone biblico? Cattolicità e selezione dei libri* (Milan Holc) [1:233–234]
- Benedik, Metod** *Kršćanstvo na Slovenskem v luči virov* (Bogdan Kolar) [3/4:775–776]
- Hontz Drury, Amanda** *Saying Is Believing* (Janez Vodičar) [2:451–453]
- Kolar, Bogdan** *Miscellanea* (Klemen Kocjančič) [1:229–230]
- Marković, Irena** *Irenej Friderik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci* (Bogdan Kolar) [1:231–232]

POROČILA / REPORTS

- Usposabljanje na temo »How to participate as theologians in the public debate?«, Berlin, 7.–11. julij 2017 (Roman Globokar) [2:455–456]
- Zborovanje »Kristjani pod totalitarnimi gospodarji v jugovzhodni Evropi od 1945 do okoli 1960«, Ulm, 31. julij–3. avgust 2017 (Bogdan Kolar) [2:457–459]
- Leopoldina: posvet o človekovih pravicah, Helsinki, 28.–29. september 2017 (Jože Krašovec) [3/4:777–778]

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Centa, Mateja** Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (Vojko Strahovnik) [3/4:783–785]
- Cerar, Janez** Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (Barbara Simonič) [3/4:786–787]
- Hedl, Matej** Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (Janez Juhant) [3/4:796–798]
- Lipovšek, Milena** Stili navezanosti in odnosi v orkestru (Christian Gostečnik) [3/4:791–792]
- Nežič Glavica, Iva** Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (Stanko Gerjolj) [3/4:794–795]
- Rožman, Aleksandra** Trpinčenje otrok v družini (Christian Gostečnik) [3/4:793–793]
- Stvarnik, Alja** Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacij-ske zakonske in družinske terapije (Tanja Repič Slavič) [3/4:788–790]
- Žabkar, Blaž** Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (Barbara Simonič) [3/4:799–800]

IN MEMORIAM

- Prijatelju Marijanu Smoliku (1928–2017) (Rafko Valenčič) [3/4:779–782]



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitve človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

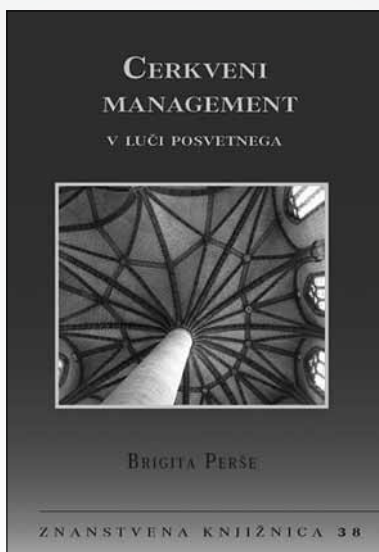
Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

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

Bogoslovni vestnik 77 (2017)

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Avsenik Nabergoj, Irena, znan. svet.; izr. prof, dr.
3. Bahovec, Igor, doc. dr.
4. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
5. Debevec, Leon, doc. dr.
6. Dolenc, Bogran, doc. dr.
7. Erzar Tomaž, izr. prof., dr.
8. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
9. Globokar, Roman, doc. dr.
10. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
11. Jamnik, Anton, izr. prof. dr.
12. Klun, Branko, izr. prof. dr.
13. Kolar, Bogdan, prof. dr.
14. Kranjc, Slavko, prof. dr.
15. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
16. Naglič, Andrej, doc. dr.
17. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
18. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
19. Petkovšek, Robert, prof. dr.
20. Rožič, Peter, doc. dr.
21. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
22. Stegu, Tadej, doc. dr.
23. Strahovnik, Vojko, viš. znan. sod.; doc. dr.
24. Stres, Anton, prof. dr., emer.
25. Šegula, Andrej, doc. dr.
26. Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
27. Špelič Miran, doc. dr.
28. Štrukelj, Anton, prof. dr.
29. Vodičar, Janez, prof. dr.
30. Žalec, Bojan, znan. svet.; izr. prof. dr.



Brigita Perše

Cerkveni management v luči posvetnega

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

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

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: 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.

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

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

41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, Utrip birmanske pastore v Cerkvi na Slovenskem (sozaložništvo s Salve)
43. **Janez Juhant, Mateja Centa (ur.)**, V zvestobi narodu in veri
44. **Christian Gostečnik**, Je res vsega kriv partner? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
45. **Maksimilijan Matjaž**, Klic v novo življenje
46. **Barbara Simonič (ur.)**, Družinska terapija v teoriji in praksi
47. **Andraž Arko**, Pasijon po Gibsonu
48. **Robert Petkovšek**, Bog in človek med seboj
49. **Christian Gostečnik**, Zakaj se te bojim? (sozaložništvo s FDI in ZBF)
50. **Rafko Valenčič**, Beseda in pričevanje (sozaložništvo z Družino)
51. **Mari Jože Osredkar**, Teologija odnosa (sozaložništvo z ZBF)
52. **Mari Jože Osredkar**, Božje razodetje v Bibliji in Koranu (sozaložništvo z ZBF)
53. **Christian Gostečnik**, Družinske terapije in klinična praksa (sozaložništvo s FDI in ZBF)
54. **Ciril Sorč**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
55. **Bojan Žalec, Vojsko Strahovnik (ur.)**, Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga
57. **Slavko Kranjc (ur.)**, Svetloba drami našega duha (sozaložništvo z občino Slovenske Konjice)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Miran Špelič
Uredniški svet / Editorial Council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Raško Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Urednika tematskega sklopa / Special Issue Editors	Branko Klun in Luka Trebežnik
Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc in Simon Malmenvall
Lektoriranje / Language-editing	Rok Dovjak
Prevodi / Translations	Vojko Strahovnik
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS – European Reference Index for the Humanities dLib – Digitalna knjižnica Slovenije MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). 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