

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER MOŽNOSTI DIALOGA

Slavko Krajnc	<i>Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja</i>
Marjan Turnšek	<i>Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška</i>
Irena Avsenik Nabergoj	<i>Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije ...</i>
Jože Krašovec	<i>Symbolism of Names and of the Word "Name" in the Bible</i>
Maria Carmela Palmisano	<i>Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide</i>
Jan Dominik Bogataj	<i>Inspired by Cicero</i>
Bogdan Kolar	<i>Misijonske dejavnosti</i>
Matjaž Ambrožič	<i>Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ...</i>
Aljaž Krajnc	<i>„Medinska konstitucija“</i>

SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA: SODOBNE INTERPRETACIJE

Bojan Žalec	<i>Ušeničnikova vizija družbene prenove, njen kontekst in izvori</i>
Branko Klun	<i>Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika ...</i>
Nadja Furlan Štante	<i>Žensko vprašanje v času ločitve duhov</i>
Simon Malmenvall	<i>Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca</i>
Irena Avsenik Nabergoj	<i>Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja ...</i>
Polona Tratnik	<i>Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem ...</i>
Stjepan Štivić	<i>Franc Šanc DJ</i>

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

**VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER
MOŽNOSTI DIALOGA**VALUES IN JUDAE0-CHRISTIAN SOURCES AND TRADITIONS AND THE
POSSIBILITIES FOR DIALOGUE

- 777** Uvodnik / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)
- 781** Slavko Krajnc – Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja
Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration
- 799** Marjan Turnšek – Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška
Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek
- 823** Irena Avsenik Nabergoj – Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu
Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East
- 841** Jože Krašovec – Symbolism of Names and of the Word "Name" in the Bible
Simbolizem imen in besede 'ime' v Svetem pismu
- 863** Maria Carmela Palmisano – Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide
Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach
Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi
- 877** Jan Dominik Bogataj – Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the *De officiis*
Navdihnjeno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v De officiis
- 891** Bogdan Kolar – Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote
Missionary Activities – In the Service of Evangelization and of the Education of Values
- 905** Matjaž Ambrožič – Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev
The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of Their Parishes During the Resettlement of the Germans from Kočevska Region
- 925** Aljaž Krajnc – „Medinska konstitucija“: kontekst, prevod in komentar
The "Constitution of Medina": Context, Translation and Commentary

TEMA / THEME

**SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA:
SODOBNE INTERPRETACIJE**

*SLOVENIAN SPIRITUAL HISTORY, CULTURAL STRUGGLE AND RELIGION:
CONTEMPORARY INTERPRETATIONS*

953 Uvodnik / Editorial (Bojan Žalec)

**955 Bojan Žalec – Ušeničnikova vizija družbene prenove,
njen kontekst in izvori**

Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins

**975 Branko Klun – Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)
moderna kritika**

The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and Its (Post)Modern Critique

**989 Nadja Furlan Štante – Žensko vprašanje v času ločitve duhov – „trn v peti“
Antona Mahnič**

*The Women's Issue at the Time of the Separation of Spirits, the "Thorn in the
Flesh" of Anton Mahnič*

1003 Simon Malmenvall – Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca

The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec

**1017 Irena Avsenik Nabergoj – Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v
prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev**

*Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian
Literary Historians*

**1037 Polona Tratnik – Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom
na politične interese**

Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests

1053 Stjepan Štivić – Franc Šanc DJ: filozofska pot in razumevanje filozofije

Franc Šanc SJ: Philosophical Path and Understanding of Philosophy

POROČILO / REPORT

**1061 7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij: končna
deklaracija, Nur-Sultan, 13.–15. 9. 2022 (Aljaž Krajnc)**

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

**1071 Gabi Čakš, Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni
element v zadnjem triletnju osnovne šole (Stanko Gerjolj)**

**1073 Danijel Časni, Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and
Evangelical Church in the Republic of Slovenia (Andrej Šegula)**

- 1074 Gregor Greif**, Abstinencična kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije (**Tanja Pate**)
- 1075 Urška Jeglič**, Verska praksa muslimanov v Sloveniji (**Mari Jože Osredkar**)
- 1077 Miran Kelvišar**, Anton Strle in njegova teološka antropologija (**Anton Štrukelj**)
- 1079 Anita Pirečnik Noč**, Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravilom (**Christian Gostečnik**)
- 1080 Nik Trontelj**, Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes (**Mari Jože Osredkar**)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Matjaž AMBROŽIČ**

zgodovina Cerkve, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic@teof.uni-lj.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Religious Anthropology,
 ddr., prof., znan. svet. Ph.D., Prof., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Ph.D. Student
 Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
 Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Nadja FURLAN ŠTANTE

religijski študiji, dr., znan. svet. Religious Studies, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 ZRS Koper Science and Research Centre Koper
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper
nadja.furlan@zrs-kp.si

Stanko GERJOLJ

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

Christian GOSTEČNIK

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

Branko KLUN

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

Bogdan KOLAR

zgodovina Cerkve, dr., zasl. prof. Church History, Ph.D., Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Aljaž KRAJNC

islam, mag. arab. in isl. študijev, mladi raziskovalec Islam, M.A. in Arabic and Islamic Studies, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Jože KRAŠOVEC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., akad. zasl. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Acad. Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Anthropology of Religion,
dr., doc. Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / Katoliški inštitut, University of Ljubljana, Faculty of Theology / Catholic Institute,
Fakulteta za pravo in poslovne vede Faculty of Law and Business Studies
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Mari Jože OSREDKAR

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

Maria Carmela PALMISANO

Sveto pismo, dr., izr. prof. Bible Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Tanja PATE

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

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Stjepan ŠTIVIĆ

filozofija, dr. Philosophy, Ph.D.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stjepan.stivic@teof.uni-lj.si

Anton ŠTRUKELJ

dogmatika, dr., zasl. prof. Dogmatics, Ph.D., Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Polona TRATNIK

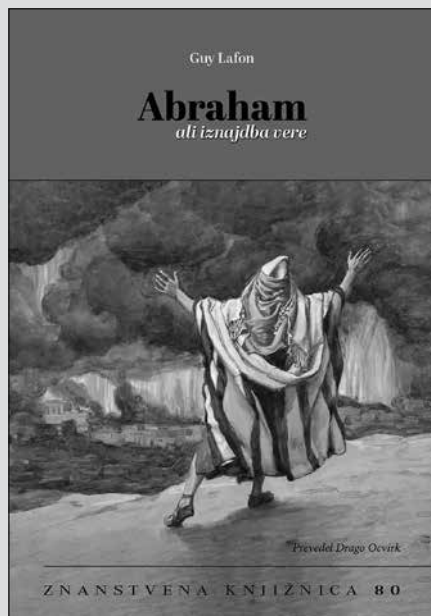
filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
Inštitut IRRIS / Nova univerza, Fakulteta za slovenske IRRIS Institute / New University, Faculty of Slovenian
in mednarodne študije / Univerza v Ljubljani, and International Studies / University of Ljubljana,
Filozofska fakulteta Faculty of Arts
Čentur 1f, SI – 6273 Marezige / Mestni trg 23, SI – 1000 Ljubljana / Aškerčeva cesta 1, SI – 1000 Ljubljana
polona.tratnik@guest.arnes.si

Marjan TURNŠEK

dogmatika, dr., doc. Dogmatics, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

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



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

O Abrahamovem zgodovinskem obstoju ne vemo ničesar. Toda njegovo duhovno potomstvo je ogromno in tisti, ki so povezani z njegovim imenom, »so tako številni kakor pesek na morskem obrežju«. Judje, kristjani in muslimani se sklicujejo nanj: za monoteiste je »oče vernikov«. Svetopisemske pripovedi, ki govorijo o njem, so med najbolj znanimi: odhod iz Ura na Kaldejskem v deželo, ki jo je obljubil Bog, neverjetno Izakovo rojstvo in njegovo žrtvovanje, prikazanje Boga pri Mamrejevih hrastih, pripoved o Sodomi in Gomori.

Guy Lafon poskuša torej pokazati, kako je Abraham resnično univerzalen lik. »Bralci Svetega pisma si vedno znova prilaščajo zgodbo o Abrahamu in v njeni pripovedi črpajo tisto, kar jim omogoča, da razumejo sami sebe v družbi, sredi sveta.«

Prevod Lafonove knjige Abraham ali iznajdba vere na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razloži, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 124 str. ISBN 978-961-7167-02-3 (TEOF), 978-961-278-574-1 (Moh.), 15€

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

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

RAZPRAVE NA TEMO / ARTICLES ON THE THEME

VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI TER MOŽNOSTI DIALOGA

*VALUES IN JUDAEO-CHRISTIAN SOURCES
AND TRADITIONS AND THE POSSIBILITIES FOR DIALOGUE*

Uvodnik

Vrednote in vrline imajo osrednjo vlogo v našem življenju, saj vsebujejo naše mišljenje o tem, kaj je dobro in prav in za kaj si je vredno prizadevati. Brez temeljnih vrednot ni mogoče razumeti religioznega sveta, v katerem v ospredje stopa odnos Boga do ljudi in obratno. Vsebinska zasnova raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“,¹ v katerem sodeluje skoraj dvajset raziskovalcev in raziskovalk, profesorjev in profesorice skupaj s tremi doktorskimi študenti oz. študentkami Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, izhaja iz spoznanja, da so judovsko-krščanske osebne in družbene vrednote imele izjemen vpliv na družbo v vseh časih. Kljub njihovi osrednji vlogi za vsakega človeka, vsako religijo in človeštvo v celoti pa se je doslej temu posvečalo le malo raziskav. Naša programska skupina skuša zapolniti te obsežne vrzeli z načrtnim raziskovanjem vrednot in vrlin v okviru posameznih teoloških področij: Sveto pismo Stare in Nove zaveze, patristični viri, zgodovina Cerkve, liturgični viri in tradicije, pravni vidiki v judovsko-krščanskih virih in tradiciji, psihološke razsežnosti judovsko-krščanskih virov, antropološki vidiki judovsko-krščanskih virov, primerjalni religiološki vidiki, ekumenski teološki vidiki, lingvistične in literarne oblike svetopisemskih besedil in drugih judovsko-krščanskih virov v njihovem razvoju skozi čas.

Člani programske skupine sistematično raziskujemo, kako judovsko-krščanski viri odgovarjajo na temeljna vprašanja glede odnosa Boga do človeka, človeka do Boga in glede medčloveških odnosov. Primarna osnova programa je torej Sveto pismo, sekundarna osnova so drugi judovsko-krščanski viri in tradicije. Judovsko-krščanski viri sestavljajo velika in vplivna dela antike in zgodnjega srednjega veka. Glavni viri krščanstva so predvsem celotno Sveto pismo (Stara in Nova zaveza) v izvirniku in v številnih vplivnih prevodih ter izjemno bogata patristična literatura v grščini, latinščini in nekaterih drugih jezikih. Vsi ti viri na različne načine odražajo skupno staro-orientalsko, grško in latinsko religiozno, literarno in kulturno tra-

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Program sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). ARRS-ju se zahvaljujemo za finančno podporo.

dicijo. Celota antičnih kultur pa je neizčrpen vir motivov in simbolov v celotni poznejši evropski literaturi, filozofiji in teologiji. Le natančno primerjalno raziskovanje starejših virov ter poznejše religiozne in svetne literature lahko zanesljivo pokaže točke podobnosti in razlik med antičnimi civilizacijami in kako so te civilizacije vplivale na razvoj evropske religiozne in svetne kulture. Takšno raziskovanje se tiče tudi vprašanja vloge tradicije v evropski kulturi. Tradicija igra zelo pomembno vlogo v vseh civilizacijah in religijah. Tradicija je osnova kulture in duhovna vez med sedanostjo in preteklostjo.

Raziskovalci v preučevanju besedil judovsko-krščanskih virov in tradicij uporabljajo različne med seboj povezljive metode, uveljavljene na posameznih teoloških področjih naše obravnave. V raziskovanju vrednot v judovsko-krščanskih virih kot temeljev za dialog upoštevamo kombinacijo zgodovinskega vpogleda v edinstveno zgodovino izraelskega ljudstva, ki je močno zaznamovala njihov svet vrednot, ter pozornega jezikovnega in literarnega branja Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Vsaka svetopisemska pripoved ima izrazito vrednotenjske sestavine, večkrat povzdignjene v paradigme. Pripovedne strukture v celoto združujejo čustva, vero, dejanja in osebne lastnosti pripovednih oseb.

Ker v hebrejščini ni besede za ‚vrednoto‘, na ravni semantike po načelu ‚semantičnega polja‘ upoštevamo razvejano besedišče za vse temeljne vrednote na osnovi našega sedanjega poimenovanja vrednot. Raziskujemo čustveno zaznamovane besede ter simbole, metafore in personifikacije za vrednote ter odkrivamo zgodovinske okoliščine, ki so vplivale na razvoj besedišča za vrednote v starem Izraelu in v krščanskem svetu. Na ravni analize sestave svetopisemskih besedil različnih literarnih in pol-literarnih vrst, zvrsti in žanrov, kot so pripovedi, pesmi, biografije idr., raziskujemo njihove slogovne in retorične značilnosti, ki z rabo dialogov in monologov, motivno-tematskih, simbolnih, alegoričnih, metaforičnih, ritmičnih in drugih sredstev izražajo svet vrednot svetopisemskih likov v njihovih življenjskih zgodbah.

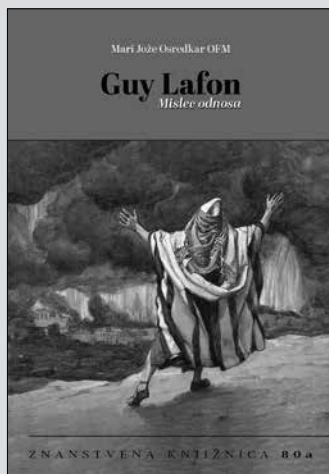
Ob raziskovanju osebnih in družbenih vrednot v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter njihovega izjemnega vpliva na nove religije, kulture in umetnost po vsem svetu osvetljujemo dialoško naravo Svetega pisma v posredovanju vrednot. Celotno Sveto pismo temelji na načelu dialoga kot nenehnega živega pogovora med človekom in Bogom ter med svetopisemskimi osebami, prav tako pa tudi bogastvo notranjega pogovora ali monologa. Pomenljiv dialog se v Svetem pismu pogosto dogaja tudi v sanjah in videnjih (prim. sanje Jožefa iz Egipta; naročila, ki jih Bog daje prerokom idr.). Prek dialoga med človekom in Bogom v Svetem pismu in tradiciji odkrivamo duhovni razvoj svetopisemskih osebnosti v vrednotah vere, upanja in ljubezni ter zaznavamo neomajno ljubezen, odpuščanje in zvestobo Boga kot osebnega bitja do človeka v njegovi šibkosti.

Poglabljanje v svetopisemske zgodbe, ki jih usmerja notranji dialog svetopisemskih osebnosti z Bogom, med drugim pomeni navdih za pridige, s katerimi bodoči duhovniki po svetopisemskem zgledu nagovarjajo vernike in jim posredujejo svetopisemske vrednote. V zvezi s tem smo pozorni tudi na tradicijo govorov, nago-

vorov, pridig in meditacij v judovstvu in krščanstvu, ki temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu. Opredelitev skupnih vrednot ali univerzalnih norm in praks v judovsko-krščanskih virih in verskih tradicijah pomeni most k razumevanju in spoštovanju razlik med različnimi tradicijami in njihovimi sistemi etičnih vrednot.

Programska skupina z monografijami, članki, spletnimi objavami in predavanji o vrednotah v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnostih dialoga obeta velik prispevek ne le za področje raziskovanja Svetega pisma in teologije, temveč tudi za področja zgodovinopisja, jezikoslovja, literarnih ved, antropologije, psihologije in kulturne zgodovine v slovenskem in v mednarodnem prostoru. Za to tematsko številko smo prispevali začetne rezultate v okviru svojega raziskovalnega deleža v izvajanju programa Matjaž Ambrožič, Irena Avsenik Nabergoj, Jan Dominik Bogataj, Bogdan Kolar, Aljaž Krajnc, Slavko Krajnc, Jože Krašovec, Maria Carmela Palmisano in Marjan Turnšek. Želimo si, da bi skupne tematske objave v revijah *Bogoslovni vestnik* ter *Edinost in dialog*, ki jih načrtujemo tudi v nadaljnjih letih, bogatile naš in mednarodni strokovni prostor s svežimi raziskovalnimi spoznanji o pomenu vrednot in vrlin v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter njihovem izjemnem vplivu skozi dve tisočletji naše duhovne kulture vse do danes.

Irena Avsenik Nabergoj,
vodja programske skupine



Mari Jože Osredkar
Guy Lafon – Mislec odnosa

Guy Lafon (1930–2020) je francoski teolog, ki v svoji relacijski teoriji pokaže, da niso osebk tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč odnos rodi osebk. Kakor se človek brez lastnih zaslug (z)najde v življenju, tako se oseba (z)najde v odnosu, torej tudi v veri. Lafon preseže nasprotje med objektivnostjo in subjektivnostjo ter izpostavi odnos kot tisto najpomembnejše za razumevanje stvarnosti, in sicer v treh stopnjah: na spoznavoslovni ravni v *Esquisses pour un christianisme* [*Orisi nekega krščanstva*], v filozofskem smislu v *Le Dieu commun* [*Skupni Bog*], na teološki ravni pa v *L'autre-roi* [*Drugi je kralj*] in v *Abraham ou l'invention de la foi* [*Abraham ali iznajdba vere*].

Guy Lafon izpeljuje svojo teologijo iz antropologije, kjer ne govori le o fizičnem trpljenju in smrti, temveč o vseh stiskah, v katerih se znajde moderni človek. Hkrati z opisovanjem življenja govori o odrešenju. Še več, njegovo razmišljanje o dogajanju med ljudmi je v bistvu razmišljanje o Bogu med nami. Njegovi spisi so izraz vernika, ki prepozna Božjo podobo in njegovo delovanje med nami.

Študija ob Lafonovi knjigi *Abraham ali iznajdba vere* želi na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 108 str. ISBN 978-961-7167-01-6 (TEOF), 978-961-278-575-8 (Moh.), 15€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 781—798

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC:2-5

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krajnc2

© 2022 Krajnc, CC BY 4.0

Slavko Krajnc

Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja

Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration

Povzetek: Avtor se v razpravi osredini na dejstvo, da je človek obredno bitje, ne glede na čas in prostor, kulturo ali religijo, in predstavi, kako se ta *homo liturgicus* vse od davnine potrjuje z obrednim dialogom, z njim komunicira z bližnjimi in s presežnim (Bogom). Razprava pokaže, kako kljub novodobnim zanikanjem in iskanjem nadomestnih obredov človek ostaja vse od davnine do danes obredno bitje s pridihom transcendence, ki je bila in ostala vso zgodovino »rdeča nit« človekovega obrednega udejstvovanja. To podkrepi z dejstvi, da so bile in vedno tudi so družbeno obredne in praznične prakse vedno neposredno povezane s svetovnim nazorom posamezne skupnosti ali družbe in z dojemanjem njene lastne identitete, saj so obredi in z njimi obredni dialog ključni del javnega in družbenega življenja vse od prazgodovine do danes. Ob koncu razprave pa avtor izpelje iz svetopisemskega odlomka o »dveh učencih na poti v Emavs« (Lk 24,13-35) sedem značilnosti obrednega dialoga, ki potrjujejo, da je človek vedno bil in tudi ostal obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja.

Ključne besede: obredni dialog v prazgodovini in danes, zavračanje in ustvarjanje novih obredov, praznovanje, liturgični dialog in občestvo

Abstract: The author of the discussion (Man is a ritual-dialogical being and a being of celebration) focuses on the fact that man is a ritual being, independent of time and space, culture or religion, and presents how this *homo liturgicus* has been affirmed by ritual dialogue since antiquity, communicating through it with close ones and with the transcendent (God). The discussion shows how despite modern-day denials and the search for alternative rituals man remains a ritual being with a touch of transcendence, which has been and remains the "red thread" of human ritual engagement throughout history. This is supported by the fact that social rituals and festive practices have always been and are directly related to the worldview of a specific community or society and its perception of its own identity, since rituals and ritual dialogue with them have been an essential part of public and social life from prehistory to the present. At the end of the discussion, the author derives seven characteristics of ritual

dialogue from the biblical passage about “the two disciples on the road to Emmaus” (Luke 24:13-35), which confirm that humans are ritual-dialogical beings and beings of celebration.

Keywords: ritual dialogue in prehistory and today, rejection and creation of new rituals, celebration, liturgical dialogue and church community

1. Uvod²

Ob tezi, ki jo razodeva že sam glavni naslov razprave, želimo najprej v uvodu izpostaviti različne pomene in vloge, ki jih obredi opravljajo v človekovem življenju. Nato bomo v prvem paragrafu nakazali različne vzroke in načine zavračanja in nadomeščanja obrednosti danes. Kljub nenaklonjenosti obrednosti pa bomo pokazali, da še takšno ali drugačno zavračanje obrednosti ni mogoče povsem izbrisati, saj je človeku prirojena in jo zato vedno ohranja vsaj v latentnem odtisu kot nenehnega sopotnika in oblikovalca življenja in verovanja. Z vidika koristnosti in pomembnosti obredov za dialog pa bomo skušali priti do potrditve, da človeka vedno determinira tudi psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu in po njegovem utrjevanju identitete občestva oziroma družbe. Nato bomo pokazali, kako lahko pomaga razumevanje vsakdanjih obredov razumeti religiozne obrede, jim biti v nenehno podporo in vodilo k zavedanju, da je »svet poln ‚zakramentov‘ in s tem znamenje neke druge stvarnosti, ki je temelj vsem stvarjem« (Boff 1990, 7).

Obredi označujejo vsako formalizirano vedenje ali dejavnost verskih ali posve-tnih značilnosti. Z njimi pripadniki skupnosti razodevajo svoje vrednote in običaje, jim dajejo smernice, ki jih morajo upoštevati, določajo pravila, ki se jih morajo držati, zdravijo in utrjujejo skupnost s posebno čustveno intenzivnostjo in z upanjem ter ustvarjajo občutek nadzora in jih napravljajo bolj optimistične za prihodnost. Obredi koristijo ljudem v vsakem času in v vsaki starosti, še posebno ob spopadanju z žalostjo in s preizkušnjami vsakdanjega življenja, jih vodijo celo v stik z numinoznim in jim tako omogočajo dialog in izkustvo prijateljstva s presežnim, mu izkazujejo svojo »naklonjenost in predanost, četudi prek zunanjih izrazov vernosti še ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad« (Pevce Rozman 2017, 291).

Po Durkheimu so »rituali pravila ravnanja, ki predpisujejo, kako naj se človek obnaša do svetih stvari« (1912, 56). Z njimi se človek potrjuje kot obredno in daloško bitje, bitje praznovanja in iskanja transcendentne resničnosti, ki jo želi doseči s simbolnimi obrednimi dejanji, z gestami, z znamenji z in besedami, in vstopa v »ontološko resničnost in se poskuša povezati z arhetipom, ki je zunaj naravnega sveta« (Ries 2008, 265).

² Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Kakor vsakdanji obredi, tako so tudi kultna dejanja po večini javna slovesna dejanja, ki se opravljajo v bolj ali manj ustaljeni obliki. Govorimo o javnem ali zasebnem dialogu, v katerem človek »odgovarja na vprašanje večnosti, priznava obstoj sil, ki so nad njim, in vstopa z njimi v odnos« (Smith 1995, 9). Ker pa je dialog iskanje soglasja ali ustvarjanje »sporazuma«, nas tudi obred kot dialoško dejanje dviga in zbližuje s sogovornikom, z Bogom (ali z božanstvi, predniki, duhovi in demoni), s katerim ustvarjamo v sebi in v drugih notranji in zunanji red.³ Notranji se ustvarja zato, ker je obred kljub dialogu nadinteresno dejanje, ki se mu je treba podrediti in izročiti, da te prevzame in duhovno prenovi, medtem ko zunanji red zagotavlja usklajen, nemoten potek in dejavno sodelovanje navzočih. Ta red, ki se ustvarja v kultnem dialogu, pa lepo razlaga tudi stara slovenska beseda »obrediti«, to je postaviti v red. To pomeni, da je namen obrednega dialoga v tem, da doseže soglasje oziroma da človek v dialogu s presežnim doživi potrditev, pomiritev in notranjo harmonijo, smisel, srečo in zadovoljstvo.

Ker je lastnost obreda neka določena strukturna ustaljenost, lahko razumemo obred kot ponovljiv potek dejanj s simbolno naravo. Seveda pa v krščanskih obredih tega ponavljanja obredov ne razumemo v smislu krožnega ponavljanja, ampak v smislu cikličnega krožnega ponavljanja v obliki spirale, ki nas vodi vedno bližje h Kristusu in s tem k dokončnemu srečanju z njim. Tako v krščanstvu obred označuje bogočastje ali bogoslužje, s katerim »človek časti Boga in se posvečuje« (B 7), ustvarja red v »neredu« vsakdanjega življenja in stopa po poti svetosti, ki najbolj določa naravo krščanskega obreda. Ta se razlikuje od drugih človekovih dejavnosti po tem, da nas loči od posvetnosti in nas vodi v objem svetega. To nam pomaga razumeti tudi hebrejsko pojmovanje besede »svet«, ki v korenu besede pomeni »ločen«, ločen od vsakdanje rabe. Kar je namreč sveto, je v božjem območju, in kar ni v božjem območju, je profano. Tako je svetost obreda tista, po kateri se sporočilo obreda razlikuje od sporočila vsakdanjega dejanja. To razlikovanje med svetostjo in posvetnostjo ter čistostjo in nečistostjo je po svoje navzoče v vseh kulturah in religijah (Douglas 1992, 226). Vprašanje je le, na katero področje postavimo ritual in katere lastnosti mu pripišemo.

Tako na primer Durkheim, ki strogo deli sveto in profano, meni, da je obseg rituala omejen samo na področje religije, medtem ko mu Edmund Leach nasprotuje in pravi, da ima večina dejanj tako svete kakor tudi profane lastnosti (Kopčavar 2003, 7). Ker je Bog ustvaril svet in vse, kar je na njem, so tako človek kakor tudi njegovo obredje in sooblikovanje sveta poklicani, da odsevajo božjo stvariteljsko moč in navzočnost. Ta božja navzočnost in pnevmatološka prežetost stvarstva in vsega, kar je, pa nam omogočata nadvse bogat in nov pogled in odnos do človeka, do družbe in do vsega, kar biva.

³ O redu oziroma harmoniji v kontekstu dialoga (v krščanskem izročilu) piše tudi Pevec Rozman, ki poudarja pomen človekove zvestobe v dialoškem razmerju z Bogom. »Če človek ostaja zvest božji besedi, če spoštuje zavezo, ki jo Bog sklene s človekom (človeštvom), če je človek z Bogom v dialogu in povezanost, se lahko uresničuje in živi v harmoniji s seboj, stvarstvom in Stvarnikom.« (2021, 18)

2. Zavračanje in nadomeščanje ter ponovno odkrivanje obrednih dialogov danes

Kljub mnogim sodobnim komunikacijskim sredstvom, ki nam omogočajo raznovrstne oblike dialoga, sodobni človek ponovno odkriva moč obredov, ustvarja nove in po njih vstopa v poglobljen odnos do presežnih stvarnosti. Istočasno pa človek zavrača tiste obrede, ki ga ovirajo ali omejujejo pri svobodnem odločanju, in tiste, ki nosijo v sebi vonj stoletij ali so jih uporabljali nacistični in drugi ideologi, pa tudi tiste, v katere so bili morda prisiljeni, da so jih obhajali, in v njih niso našli smisla ali potrditve svojega gledanja na svet. Tako se lahko ob tem zavračanju, nadomeščanju ali ustvarjanju novih obredov vprašamo po vzrokih pogosto negativnega odnosa do obredov. Zagotovo sodijo med primarne vzroke zavračanja nekaterih dosedanjih obredov nov način življenja, razmišljanja in ustvarjanja, drugačen svetovni nazor ali tudi nerazumevanje in drugačno razumevanje istih simbolov, obredov in običajev. Tako lahko na primer simbol slovenske zastave nekemu državljanu vzbuja občutek prijetnosti življenja v samostojni državi, drugemu državljanu pa občutek neodprtosti do migrantov; enemu lahko spet pomeni znamenje svobode in demokracije, drugemu (ki morda žaluje za rajnko Jugoslavijo) pa izgubo zlatih lepih časov ‚bratstva i jedinstva‘. Podobno velja za obred: enemu je lahko obred nadvse svet, saj ga spominja na dom, mater, vero in smisel življenja, drugega pa lahko spominja na strogo vzgojo, prisilo in oblast staršev.

Tem vzrokom zavračanja lahko dodamo misel Mary Douglas, ki pravi, da je eden največjih vzrokov zavračanja obredov pomanjkanje predanosti skupnim simbolom in apriorna zavrnitev ritualov kot takšnih. Takšna zavrnitev je lahko posledica tega, da so pogosto obredi opravljeni brez notranjih vzgibov oziroma brez duha. Zato M. Douglas pravi, da je celo prav, če takšne ‚ritualizirane rituale‘ odklanjamo, ne smemo pa tega posploševati in zaradi teh napak voditeljev zavračati na splošno vse obrede (1970, 19; 21). S tem se strinja tudi Harmon L. Smith, ki posebej poudari, kako so lahko večkrat obredi ‚neresnični‘. To ponazori s preprostim pozdravom: »Dober dan, kako si kaj,« ki mu navadno sledi: »Hvala, dobro!« tu pa ni nujno, da je odgovor resničen. Pogosto je to vljudnostni dialog ali odgovor, a, žal, neiskren. Podobno se lahko zgodi, da duhovnik reče: »Verujem v Boga,« vendar ne misli resno, ali zdravnik, ki odgovori pacientu, da je zdrav, pa ne misli resno, saj tega ni preveril. Vsi ti in podobni zgledi kažejo, kako uničujoča je lahko neiskrenost obrednih dialogov in obhajanj (1955, 15–16). Vzrok za to neiskrenost je lahko tudi v tem, da današnji človek gleda na vse stvari in s tem tudi na obrede predvsem s fizikalnega vidika, to je, kako in iz česa je sestavljena vsaka stvar, manj pa z vidika svetosti. Zato pravi Mircea Eliade, da je praktično to nasprotje med primitivno in sodobno senzibilnostjo. Primitivna ali domorodna ljudstva so namreč videla in doživljala vsako stvar kot hierofanijo ali stičišče božjega in človeškega, pa tudi kot epifanijo ali razodevanje Boga (17), medtem ko se sodobni človek ustavlja predvsem ob fizikalnem ustroju nekaterih simbolov in obredov in jih zato z lahkoto zavrača ali po svojih potrebah ustvarja nove. Tako njegov novi pogled ni več svet pogled na sveto, ampak le fizikalen, ta mu pa pravi, da – na primer – voda pri krstu

ni prerojenje, ampak le simbolno dejanje. Podobno ostaneta zanj kruh in vino pri maši samo naravna elementa brez božjega delovanja in njegove stvarne navzočnosti. S tem obred izgubi notranjo moč in duhovni dialog in kliče k ustvarjanju novih.

Zavračanje obredov in s tem obrednega dialoga se lahko zgodi tudi zaradi neobjektivnega opisovanja ritualov. Če je nekdo notranji udeleženec obreda, lahko bolje opiše učinek, ki ga povzroči obred na njegovo življenje, medtem ko lahko zunanji opazovalec obreda bolje oceni in opiše, kako se obred sklada s kulturo in jo oblikuje. Tako vidimo, da oba, tako zunanji kakor notranji udeleženec, opisujeta le s svojega kulturnega vidika. Notranjemu udeležencu obred razodeva resničnost, ki jo obljublja in prinaša, zunanjemu preučevalcu (znanstveniku) pa eno od kulturnih zanimivosti, ki jo preučuje in nanjo gleda z vidika svoje kulture in pogleda na svet. Torej na vprašanje: »Kdo lahko bolje ali bolj objektivno opiše neki obred?« ni mogoče enoznačno odgovoriti, saj ne more biti nobeden opazovalec popolnoma objektivni, eden kakor drugi vpeta vse v svoj svetovni nazor. Dejanje k večji objektivnosti lahko stori le tisti, ki se distancira od svojega svetovnega nazora (religije) in poskuša znotraj tiste kulture, iz katere izvira neki obred, razumeti ta obred in ga opisati, ne da bi vnašal vanj svoje lastne poglede in prepričanja (Cooke 2005, 20). Le takšen spoštljiv in bolj ali manj objektivni opis obredov ne povzroča zavračanja obredov, ampak jim priznava vrednost kulture, ki jo soustvarjajo, vzdržujejo in jo napravljajo legitimno. In ker so obredi temeljnega pomena za človekovo osebnostno rast in zavest pripadnosti neki določeni kulturi in religiji, jih ni dopustno zavračati, ampak jih je treba znova in znova spoznavati, saj Filipp Sani pravi, da je z zavračanjem obredov »na kocki človekova identiteta, njegov jaz in psihološko stanje novih generacij« (Ayissi 2018), nič manj pa tudi človekov odnos in duhovni dialog s ‚presežnim‘.

V času uveljavitve krščanstva kot državne religije so poganski obredi izgubili pomen in se ohranili le tu in tam v obliki preprostih ljudskih običajev. Nekaj podobnega je zahtevala tudi nova družbena ureditev in z njo komunistična ideologija, ki je poskušala odvzeti moč religioznim obredom in Cerkvi. Zato se je v novejšem času zaradi zahtev omenjene politične ideologije, pa tudi zaradi deritualizacije sodobne družbe, zaradi oslabitve tradicionalnih vrednot in zaradi diferenciacije področij družbenega delovanja pomen rituala v današnji družbi tako spremenil, da so nekateri rituali izgubili svojo moč in mnogi so bili nasilno zamenjani. Tako so nastali nadomestni obredi (civilna poroka, pogreb), pa tudi nadomestni pozdravi, simboli, združenja, prazniki in praznovanja. Namen teh nadomestnih obredov je bil po eni strani osvoboditev od verskih ritualov, po drugi strani pa uveljavljanje novega družbenega sistema, ne da bi prikrajšali ljudi za obredno življenje, praznovanje in komunikacije.

3. Obredni dialog je že od davnine človeku nenehni sopotnik in oblikovalec njegovega življenja in verovanja

Obredi so lahko zasebni ali javni, individualni ali kolektivni, profani ali religiozni, vedno zahtevajo neka določena pravila, s katerimi ustvarjajo kontinuiteto in utrjujejo skupnost v dialogu in so tisti, ki naredijo dan drugačen od drugih.

Mnoga arheološka izkopavanja in sledovi različnih poslikav, prostorov in gest dokazujejo, da je človek že v prazgodovinskem času poznal in izvajal nekatere obrede za obredno komunikacijo s presežnim, tudi če o njih ni zapustil nobenega pisnega vira. Julien Ries razlaga, da so pogrebne navade in okraske iz starejše paleolitske dobe (od petsto tisoč do sto tisoč pred Kristusom), kakor so ogrlice, zapestnice, školjke, zobje, obeski iz slonovine in navzočnost oker rdeče barve, ki je neke vrste nadomestek za kri in znamenje življenja (iz srednjega paleolitika), jasen dokaz, da je človek obredno bitje in je svoj odnos do bližnjih in do presežnega kazal in potrjeval z obrednimi dejanji. To potrjujejo mnoga najdišča, ki jih je *homo sapiens neandertalec* naseljeval v Evropi pred 80 000 do 30 000 leti. Njihove dejavnosti pokopavanja mrtvih v posebej zanje izkopanih jamah, navzočnost raznovrstnih prehranskih darov, pogrebnih in lovskih spravniških obredov in kulta lobanj potrjujejo, da so opravljali obrede in gojili posebno spoštovanje in skrb za mrtve (Ries 2008, 273).

Še bolj se ta skrb za mrtve in s tem za obrede poveča, ko nastopi *homo sapiens sapiens*, s katerim so pogrebni obredi dobili nove značilnosti in sestavine, ki jih potrjuje navzočnost predmetov v grobu (školjke, zobje, jelenovi rogovi), in v veliko večji meri kakor v srednjem paleolitiku se uporablja oker rdeča barva, tako zaradi estetskih kakor tudi higienskih zahtev, saj so s to barvo pomazali (dezinficirali) pokojne in tla, s tem pa so jih zaščitili pred saprotrofi. To pomeni, da so s skrbjo za čistočo izboljšali okolje pokojnikom, jih prekrili s kamnitimi ploščami, jim vstavili v očne odprtine školjke in jim z „novimi očmi“ „omogočili“ zmožnost, „gledati“ tudi onkraj tuzemskega. To sta obred in praksa, ki sta se razmahnila v mezolitiku in nato v neolitiku postala že splošno razširjena (2008, 274). S tem so obredi in skrb, ki jo živi posvetijo pokopu mrtvih, znamenje spoštovanja in naklonjenosti umrlim, obenem pa priča vere v posmrtno življenje in v to, da pokojni tudi po smrti živijo in nadaljujejo svoje poslanstvo. Tako sta neandertalski *homo sapiens* in *homo sapiens sapiens* iz starejšega paleolitika s pogrebnimi obredi potrjevala, da ni to samo *homo erectus* oziroma pokončni človek, ki zna uporabljati orodje in ogenj, ampak tudi *homo sapiens* (misleči človek) in predvsem *homo religiosus*, to je tisti, ki je verjel in izpovedoval vero v posmrtno življenje.

Da so obstajali raznovrstni rituali in veroizpovedi že v paleolitski dobi, nam izpričujejo tudi mnogi kipci Venere (boginje plodnosti) izpred 30 000 let in bogata najdišča natufijske kulture iz časa od 12. do 10. tisočletja pred Kristusom (mezolitik). Za to kulturo sta značilna sedentarizacija prebivalstva in pomen vasi, še posebno pomembno pa je najdišče v Mureybetu ob Evfratu iz 8. tisočletja pred Kristusom, kjer sta najdena tudi simbola plodne ženske in bika, ki sta se nato v 6.

tisočletju pred Kristusom razširila kot božanstvi po vsem Bližnjem vzhodu. Najdeni sta bili tudi v Çatal Hüyük v Anatoliji, znanem po obrednih freskah, ki jih datirajo med 6500 in 5600 pred Kristusom; tu je bila verska dejavnost že zelo intenzivna, saj je bilo od 139 hiš v vasi kar 40 sakraliziranih in še danes veljajo za najzgodnejša znana svetišča (Ries 2008, 279).

Nadvse pomenljiv dokaz o svetih obredih je ‚hiša mrtvih‘ v Byblosu (iz srednjega neolitika), ki ima velik prostor za kolektivni pokop in poseben prostor za lobanje, medtem ko ohranjena keramika v grobovih kaže, da so opravljali obrede darovanja hrane mrtvim. To potrjuje tudi najdišče Lepenski Vir ob Donavi v Srbiji, ki sega v obdobje zgodnjega mezolitika (9500 do 7200 pred našim štetjem), kjer so prav tako poznali različne kulte in pogrebne obrede. Tako so na primer pokojne svojce pokopavali kar ob ognjišču, ki je bil osrednji del doma, s tem pa poudarili, da so ostali še naprej v nenehnem dialogu in povezanosti z njimi. Da so jih pokopali ob ognjišču, pomeni, da se tudi duša rojeva v ognju in umira v ognju, kakor se sonce poraja v ognju in umira v ognju. Ker ogenj pomeni simbol življenja, so tudi v Lepenskem Viru pokopavali svoje rajne ob domačem ognjišču.

Obredi iz paleolitika in mezolitika so se v neolitskem času množili in dopolnjevali ter z novimi deli obredov dobivali velik dialoški in simbolni pomen. Pokojnika so okrasili in s tem sporočali, da verujejo v posmrtno življenje. To so podkrepili tudi s tem, da so na primer lobanje pokojnih postavljali na viden kraj v hiši, jih poslikali, jim vstavili školjke v očne vdolbine, s tem so jih ‚oživili‘ za novo sposobnost gledanja in poudarili, da ostaja kljub smrti trdna povezanost in dialog med živimi in rajnimi. Vse to kaže na globoko vero v posmrtno življenje, ki so jo gojili in utrjevali z obnavljanjem obredov. Tako vidimo, da je bil že za ljudi prvih velikih civilizacij obred ne le dialog s tistimi, ki so v onstranstvu, ampak tudi neke vrste hierofanija ali stičišče človeškega in božanskega, v kateri so dobivali božansko moč in učinkovitost (Ries 2008, 278).

Še večji pomen in izrazno moč pa dobi obredni dialog v času megalitskih kultur, v obdobju templjev (od 4100 do 2500 pr. Kr.),⁴ za katere je značilno, da so bili krajji češčenja življenja in smrti; življenja, ki ga kažejo množični simboli spolnosti, veliko faličnih kipcev (tudi androgini simboli) in kipcev obilnih žena (Malteška Venera). Poudarjajo materinstvo, plodnost in rodovitnost. Med češčenjem božanstev je posebej poudarjena boginja Mati, upodobljena kot zemeljska mati, ki pomeni utelešenje Zemlje. O tem nam pričuje okrog 30 tempeljskih obrednih kompleksov na Malti in Gozo, še posebno kompleks Ġgantija, kjer so v templjih ohranjene mnoge libacijske luknje v tleh, prostor za obešanje žrtev, navzočnost niš za božanstva z ženskima kamnitima glavama s postrizhenimi lasmi, okroglo kamnito ognjišče in poseben oltarni prostor z okroglo ploščo, s pravokotnim okvirjem in s kvadratno odprtino, v kateri je bila postavljena podoba božanstva. Zgovoren je tudi podatek, da so znotraj templja našli tako imenovano kačjo luknjo, ki kaže na to, da so svoj

⁴ Emmanuel Anati poroča, da je najstarejši znani tempelj v El-Juyo (jama v kantabrijski Španiji), ki sta ga našla arheologa Freeman in Barandiaran in sega približno 14 000 let nazaj. V njem sta našla prostor z oltarjem in figuro z dvema obrazoma: na eni strani antropomorfni obraz in na drugi strani podoba živali (1989, iv).

pomen pri obredu imele tudi kače. Prav tako tudi razvejenost arhitekture in mnoga vrata dokazujejo da je bilo to kompleksno obredje, ki je vsebovalo različne stopnje. Vse to razodeva, da so imeli zapletene obrede darovanja živali, pokopavanja mrtvih in čaščenja božanstev (Bonanno 2005). Z vsemi temi obredi so iskali življenjski stik s transcendentno resničnostjo, izpovedovali, da obstaja nad njimi nekaj ‚svetega‘ in ‚božanskega‘, s katerim je treba vzpostavljati dialog in se predati češčenju.

Poleg vseh teh dokazov, da je človek obredno-dialoško bitje, saj mu je od davnine obredni dialog nenehni spremljevalec, potrjuje tudi rimski zgodovinar Mark Terencij Varon v svojih poročilih, da so poznali v starem Rimu tako imenovano mitično, filozofsko in politično teologijo kultnih dejanj. Mitična teologija kulta je bila v tem, da je opisovala božanstva in čaščenje z miti, ki so jih uporabljali v molitvah, nagovorih in pesmih, filozofska teologija bogočastja pa je govorila o tem, kaj naj bi bila božanstva sama v sebi in kakšen odnos naj bi imela do sveta, pa tudi, kako naj ta božanstva častijo, medtem ko politično ali civilno teologijo kulta Varon razlaga kot tisto, ki jo morajo v mestih vsi meščani, še posebno pa svečeniki poznati za določanje bogov in načina, kako jih je treba častiti, s katerimi obredi in daritvami in kdo jih sme opravljati (Marsili 1983, 1509).

Nekaj podobnega velja za krščanstvo. Tudi v krščanstvu uporabljamo zgodbe ali ‚mite‘, ki jih s svetopisemskim izrazom imenujemo prilike in jih uporabljamo, podobno kakor pogani, v molitvah, nagovorih in pesmih. Enako velja za filozofski način razglabljanja o Bogu, ki se uporablja pri oblikovanju molitev, nagovorov in pesmi. In kakor so imela predkrščanska ljudstva politično teologijo bogočastja, to, kar je v ‚polisu‘ moral poznati vsak (kdaj, kje, kako, s čim, kako pogosto itd. se obhaja bogočastje), tako imamo tudi v krščanstvu navodila, ki jih moramo upoštevati. Ob vsem tem si lahko zastavimo vprašanje: ali se je krščanstvo navdihnilo, kopiralo ali prevzelo od poganov te oblike teologije bogočastja? Če vzamemo za temelj da je človek resnično obredno-dialoško bitje, potem ne moremo dvomiti, da se to kaže v različnih religijah ali svetovnih nazorih na podoben način. To pomeni, da niso veroizpovedi v središču načina (forme) ‚obredovanja‘, ampak človek, ki v različnih veroizpovedih izraža svojo vero na podoben način. Temu stališču pri-trjuje tudi Jean Cazeneuve, ki zapiše: »Tudi če bi se nam posrečilo dokazati, da obredi dandanašnjih religij izhajajo iz obredov primitivnih ljudstev, to ne bi prvim dodalo nič razumnosti, kvečjemu bi je nekaj odvzelo drugim.« (1986, 18) To velja tem bolj, kolikor bolj razumevamo človeka, ki je po svoji naravi obredno in dialoško bitje.

4. Koristnost in pomembnost obredov za dialog

Da človek zamenjuje obrede, pomeni, da so koristni in brez njih ne more. Cazeneuve navaja Le Coeurjevo trditev, da »ni obreda, ki ne bi bil bolj ali manj obarvan s koristnostjo« (1986, 16). Seveda se ta koristnost ne kaže samo na ravni praktične in družbene izkušnje, ampak tudi na ravni duhovne izkušnje.

4.1 Psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu

Obrednost je splošna notranja in zunanja struktura človekovega dialoga in bivanja. Pomeni del vsake kulture in vsakega človeškega življenja, saj si vsak človek na neki način ureja življenje z različnimi stalnicami in zakonitostmi, ki dobijo vrednost obreda, s katerim išče pomen bivanja, način dialoga in smisel življenja. Tako se že v vsakdanjih obredih človek obrača k sočloveku in z njim vzpostavlja dialog ter bogati razum in srce, medtem ko se v religioznih obredih »obrača k nekomu, ki ga neposredno sicer ni mogoče doživeti, saj pripada drugemu področju bivanja« (Luckmann 1989, 422), lahko pa z njim bogati svojo dušo.

Aldo Natale Terrin opisuje današnjo družbo kot izrazito »bolno«, z »vedno večjimi socialnimi frustracijami ter duhovnimi in psihološkimi težavami, ki povzročajo razočaranja in nemoč duha. Vedno več je psihosomatskih bolezni in z njimi vedno večja puščava duha v današnji družbi.« (1994, 8) Pevec Rozman piše o izgubljenosti sodobnega človeka in o tem, da čuti današnji človek »pomanjkanje notranjega miru, predvsem pa čuti lakoto po duhovnem, k čemur se vedno bolj obrača« (2017, 291). In kakor piše Petkovšek: »O tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več.« (2016, 81) Zato so obredi, ki »niso zgolj zaradi samega sebe, temveč zaradi odrešitve človeštva« (Terrin 1994,10), nadvse pomembni in koristni. Njihova pomembna vloga se kaže predvsem pri utrjevanju dialoga in odnosov. Tako že osebni rituali (jutranji, večerni, obredi ljubezni, razmnoževanja, plesa itd.) dajejo pomen in barvo osebnim izkušnjam, odnosu do samega sebe, pa tudi do drugih. Že preprosto srečanje ob družinski mizi na primer postane obredni dialog in ritual, ki se ponavlja in zagotavlja družinsko povezanost in pripadnost družini. Pri mizi se družinski člani srečujejo, utrjujejo vezi, ki jih združujejo, zagotavljajo stabilnost družinskemu življenju in obnavljajo medsebojne odnose, saj se ponavadi zaradi odhoda iz družine ali opravljanja dela v oddaljenih krajih počasi krhajo in zato slabijo. Obredi so tako nadvse zdravilni, ker nas učijo umetnosti dialoga in harmoničnega sožitja s samim seboj, z bližnjim in z Bogom.

Grška beseda *harmonizein* pomeni povezovati, povezati, spojiti. To se pravi, da lahko v obrednem dialogu razporejamo in usmerjamo svoja lastna nasprotja v sebi in vsakemu področju v sebi dopustimo njegov lastni zven. Vsi ti zveni lahko zazvenijo skupaj v eno samo harmonijo. Tako na primer družinski rituali omogočajo prijeten dialog in prijetno psihološko počutje, ki ustvarja bistveno manjše tveganje za razvoj psihopatologije, zato so obredi neke vrste »vsebujoča posoda«, ki omogoča pravi dialog in podpira razvoj stabilne osebnosti. S svojimi nadvse smiselnimi rutinami delujejo obredi tako preventivno kakor kurativno, obenem pa tudi varujejo pred duševnimi in komunikacijskimi težavami (Crivellaro 2016).

S psihološkega vidika nam obredi omogočajo lažje in hitrejše premagovanje in reševanje iz težko rešljivih duhovnih stanj. Če človek ob nastopu krize brez obreda stopi na pot reševanja težav, je po navadi takšen proces poln muk in dolgotrajen. Če pa ob začetku krize vstopimo v obhajanje obreda, ki nas vodi v razmislek, kaj storiti in kako prerasti staro in vstopiti v novo stanje, v nov odnos in dialog, nas

obred osvobodi strahov, globoko v podzavesti ustvari red, nam omogoča objektivnejše interpretiranje dogodkov in stanja, v katerem smo se znašli, nas pomiri in nam vliva upanje na boljše počutje pa tudi na bolj nadzorovano ravnanje s čustvi. To pomeni, da so obredi čudovita pot k dobremu, pozitivnemu in k svobodi (Fischedick 2004, 22–23).

Posebno učinkovit psihološki učinek obreda je mogoče opaziti pri iniciacijskih obredih, s katerimi mladi vstopajo v odraslo dobo, se javno predstavijo celotni družbi in smejo pristopiti k uradnemu kultu svoje skupnosti. Že vse od svojih prvotnih oblik so ti obredi podobni in sestavljeni iz treh faz: prva faza je faza ločitve ali odcepitve od obdobja otroštva. Govorimo o boleči izkušnji odcepitve, osamitve in oddaljitve od doma in skupnosti (klana), pri tem se mora iniciiranec podrediti nekaterim preizkušnjam, ki dosežejo vrhunec v drugi fazi ali obredu, to je, v ,smrti in novem rojstvu (vstajenju)'. Zaradi tega prehoda iz enega statusa v drugega mora mladenič (ali mladenka) prestatati različne preizkušnje, jih pretrpeti in vzdržati in se tako pripraviti na novo poslanstvo. Ob tem lahko sprejme tudi kako zunanje znamenje nove identitete, ki je lahko celo pohaba, na primer obreza, podreza, izruvanje zob, luknjanje deviškega himena, nosne prepone ali tetovaža itd. To zagotovo spremeni posameznikovo osebnost, ga prestavi iz otroškega življenja v družbo odraslih, ga poveže z numinoznimi arhetipi in mu omogoči prestop iz posvetnega v bolj sveto življenje. Ob tem lahko iniciiranec prejme tudi posebno obleko in novo ime (Cazeneuve 1986, 219–223). Tretja faza je reintegracija iniciirancev z novimi izkušnjami, znamenji, veščinami in odgovornostmi v skupnost. Vse to potrjuje, da je bila in je psihološka in duhovna potreba po obrednem dialogu kot stabilizatorju človekovega duhovnega in družbenega življenja ključna za dosego psihičnega in duhovnega ravnovesja ter stabilnosti posameznika in skupnosti.

4.2 Obredni dialog v službi graditve občestva

Obredi so v svojem bistvu dejanje občestva, ki razodeva, kdo in kaj smo, komu pripadamo, s kom komuniciramo, kdo so naši prijatelji, kdo naša družina in kdo skupnost, ki obhaja in praznuje. Ker so obredi družbena dejanja, ustvarjajo sozvočje ne le v človekovi zavesti in podzavesti, ampak tudi v družbi kot takšni. Njihova naloga je, da povezujejo ljudi različnih mnenj in stališč, razmotrijo in jasneje oblikujejo smisel sobivanja in pomagajo skupnosti odkriti pot k dobremu. Kot simbolna govorica so rojeni iz ,skupinsko nezavednega', to pa pomeni, da jih ni mogoče nameroma ustvariti ali si jih izmisliti. Rastejo iz posamezno ali kolektivno nezavednega in ne morejo delovati, ne da bi jih sprejele nezavedne dimenzije našega bitja. Tako je tudi nezamenljivost obreda vezana na njegov edinstveni pomen, ki ni zamenljiv. Govorimo namreč o dejanjih skupnosti (Cerkve ali družbe), ki so ustvarjale in doživljale isto zavest zgodovine in praznovanj (Tillich 1987, 42; Krajnc 2014, 318) in tako oblikovale identiteto in obred, ki je postal posrednik med posameznikom, družbo in presežnim.

Nemogoče si je predstavljati družbo brez komunikacije in obrednih dialogov. Z njimi vadimo pomembne notranje držbe, ki nas odpirajo k drugemu oziroma sku-

pnosti. So neke vrste terapije, blažilci stresa in raznovrstnih notranjih in zunanjih nesoglasij v družbi in med družbami, nas osvobajajo starih bremen in nam omogočajo, da lahko vsak bogati družbo s svojim lastnim zvenom, to je, s svojim lastnim prepričanjem, vero in stališčem. V takšni družbi medsebojnega bogatenja najdejo člani neke skupnosti v obrednem dejanju skupno pot, ki jih kljub različnim stališčem poveže, utrdi njihove medsebojne vezi in jih potrdi v njihovih idealih in praznovanjih.

V skrbi za graditev skupnosti opravljajo rituali in z njimi obredni dialog funkcijo podeljevanja in priznavanja dostojanstva posamezniku in posredno tudi skupnosti, nadzorujejo družbo, solidarizirajo, ustvarjajo občutek za skupnost, preoblikujejo zavest za skupna prepričanja, vero, zgodovino, tradicijo in za vrednote, predvsem pa ustvarjajo in utrjujejo zavest svoje lastne identitete. S tem utrjujejo osebni svetovni nazor skupnosti ali družbe in njen način dojemanja svoje lastne zgodovine. V odprtosti vsem članom družbe so obredi in obredni dialog ključni del javnega življenja. Tudi če se jih mnogi ne udeležujejo, so jim vendarle znani in jim koristijo kot posebne priložnosti, ob katerih se vrnejo domov in praznujejo s svojo družino in skupnostjo, s tem pa potrjujejo svojo pripadnost in povezanost s skupnostjo.

Ob tem, da obredi solidarizirajo družbo, jo hkrati tudi stabilizirajo. V arhaičnih kulturah namreč, za katere so bile značilne veliko večje negotovosti življenja, kakor jih čutimo danes, so rituali koristili tudi za boj proti silam strahu in ljudi opogumljali k nadaljevanju družbenega življenja. Podobno se tudi danes ob večjih dramatičnih dogodkih (npr. 11. september 2001 itd.) ljudje spontano družijo v skupnih komemoracijah in zborovanjih ter ustvarjajo občutek, zavest in upanje, da obstajata izhod iz preizkušnje in smisel nadaljevanja skupne poti (Fischedick 2004, 27–30). Takšna dejanja so še posebno učinkovita, ko govorimo o verskem obredu, ki ne le stabilizira, temveč daje tudi bolj vzvišeno usmeritev in smisel Presežnega.

V obredu je »vsak posameznik poklican, da opusti svoje interesne dejavnosti in se posveti obnovitvenemu delu skupnosti. [...] V njem najde posameznik dovolj močne asociacije, da spremeni svoja, z individualnimi stresi in težavami obremenjena čustvena stanja na prijetnejša, varnejša skupinska čustva, ki ga umirijo in povežejo z drugimi; hkrati pa so med ritualom vsi člani skupnosti odvezani svojih individualnih, vase zaprtih rutin, odvezani igranja svojih interesnih družbenih vlog in so zaradi te odvezanosti pripravljeni in odprti za gradnjo nove brezpogojne zaveze s soljudmi.« (Ihan 2002, 47–48) Skratka, obredi in z njimi obredni dialog imajo pomembno integracijsko moč vključevanja posameznikov v družbo, krepitev duha skupnosti, utrjevanja avtoritete vodstva in njihovih vrednot, reševanja neravnovesja v družbi, ohranjanja kulture in procesa preobrazbe iz »jaz' v »mi', pri kateri nečlani postanejo člani, spori se razrešijo in tisti, ki so se nekoč bali sprememb, postanejo del njih.

5. Iz razumevanja vsakdanjih obredov v razumevanje religioznih obredov in praznovanj

Človek ne more razumeti svetih obredov, če ne pozna profanih, prav tako ne more razumeti profanih ali vsakdanjih, če ne pozna svetih. Zato moramo najprej poznati lastnosti vsakdanjih, da bomo lahko globlje razumeli lastnosti svetih obredov in njihov obredni dialog.

Lastnosti vsakdanjih obredov nam odstirajo tančico svetih obredov. Anselm Grün jih poudari deset: (1) obredi odprejo nebo nad življenjem, to pa lahko razumemo, kakor da nam prinesejo v rutino življenja oddih, medtem ko Grün vidi v tem ,nebu' božje zdravilo in bližino; (2) zaprejo ena vrata in odprejo druga, pomeni, da je treba zapreti vrata v preteklost in se odpreti prihodnosti, končati neko delo in se odpreti novemu, zapreti ,prostore' in se posvetiti poslanstvu, ki nam je zaupano; (3) omogočajo nam, da izrazimo tista čustva, ki jih drugače v vsakdanjem življenju ne izražamo; (4) pomagajo nam poglobljati odnose in dvigati storilnost; (5) utemeljujejo in utrjujejo identiteto posameznika, družine, podjetja, Cerkve in družbe; (6) ustvarjajo sveti kraj in sveti čas, ko se lahko dotaknemo svetega jedra v sebi in izkusimo, da je v nas sveti prostor, do katerega svet nima dostopa; (7) so kakor spominski predmeti, ki nam prikličejo v spomin duhovno stvarnost iz preteklosti; (8) ustvarjajo dom in domačnost, občutek, da nisem sam in sem lahko prepričan, da me obdaja ljubezen; (9) govorijo mi, da moje življenje uspeva in mi božja luč sveti v temino mojega življenja; (10) omogočajo mi srečanje s samim seboj in z Bogom (2009, 11–17). V tej hiši ,zakramentov življenja', kakor pravi Leonard Boff, ustvarja človek dispozicijo za globlje razumevanje življenja zakramentov. Po njegovem razumevanju je »svet poln ,zakramentov' in s tem znamenje neke druge stvarnosti, Stvarnosti, ki je temelj vsem stvarjem« (1990, 7).

Da iz razumevanja vsakdanjih obredov lažje vstopimo v razumevanje religioznih obredov, nam zgovorno razloži tudi Boff s prispodobno ,zakramenta maminega kruha', ko pravi:

»Drugačen je, ker samo ta kliče pred oči neko drugo človeško stvarnost, ki postane navzoča s pomočjo kruha, ki ga je spekla mama. [...]. Ta kruh kliče pred oči spomin na preteklost, ko je bil pečen vsak teden z velikimi žrtvami. Bilo je enajst ust. [...]. Kot pri obredu je vsak dobil en kos. [...]. Kruh je bil razlomljen. Morda v spomin nanj, ki se je dal spoznati po lomljenju kruha (gl. Lk 24,30.35). [...]. Samo Nezavedno in globoke korenine življenja vedo za to. Kruh prikliče v zavesten spomin tisto, kar je skrito v globlinah družinskega Nezavednega, ki ga je vedno mogoče oživeti in podoživeti.« (23–24)

Tako vidimo, kako lahko že sam nebesedni obredni jezik ustvarja živ dialog s Presežnim, obenem pa nas sprejemanje lastnosti vsakdanjih obredov življenja vodi v globlje razumevanje religioznih obredov, saj je razumski človek (*homo sapiens*) religiozni človek (*homo religiosus*) in zato tudi liturgično obredno bitje (*homo liturgicus*) (Krajnc 2018, 801).

Obredni dialog je značilen tako za vsakdanje kakor za praznično obhajanje. Praznik in praznovanje sta namreč imela vedno in imata še danes velik pomen v človekovem odnosu in dialogu drug z drugim in s stvarstvom. Človek je vedno našel dovolj zgovorne vzroke, da je praznoval, se pogovarjal, izmenjeval stališča, iskal soglasja in izražal zahteve. Razlogi za praznovanje niso bili samo užitek, zabava ali veseljačenje, ampak tudi potreba po komunikaciji in po izražanju človekove notranjosti. Ker pa je človek tudi duhovno bitje, je bil vedno povezan tako z naravo kakor z vsem, kar presega naravo. Tako se je v kontekstu praznovanj odpiral presežnemu in z njim vzpostavljaj dialog v različnih oblikah češčenja, prošenj, hval in zahval.

Praznik je dan, ki je izpraznjen od dela in napolnjen s posebnim dogodkom ali spominom nanj. Ker pa imenujemo praznik tudi svetek, pomeni, da je praznik svet dan, dan svetih in duhovnih stvari, pa tudi dan veselja in slavlja. To je dan, ko človek, vsaj za kratek čas ali pa tudi za ves dan, opusti svoja ‚posvetna‘ opravila in skrbi ter se posveti duhovni razsežnosti svojega bivanja. In kakor je ponavadi na praznik hiša pospravljena, počiščena in urejena, tako naj bi bil tudi človek na ta dan ‚pospravljen‘ ali urejen, ne le na zunaj, ampak tudi navznoter, skratka, spravljen s seboj, z bližnjim in z Bogom.

6. Liturgični dialog

Pogoj za nemoten dialog pri bogoslužju je enotno bogoslužje Cerkve. Ameriški analitik Tom Roberts je v *National Catholic Reporter* zapisal, da je težko uskladiti besedi liturgija in vojna. Liturgija namreč ustvarja dialog, srečo in smisel, vojna pa nesrečo, sovraštvo, uničenje, gorje in smrt, saj so ponavadi v vojni vsi poraženci. Kljub vsemu pa vidimo, da sta besedi liturgija in vojna lahko združeni v isti povedi, to pa se po mnenju Toma Roberta dogaja v zadnjih desetletjih v razpravah o tem, kakšna naj bi bila pokoncilaska liturgija. Razprave o liturgiji namreč v zadnjih desetletjih lahko na neki način imenujemo ‚liturgical wars‘. (Porfiri 2014, 1) Že to, da ima v zadnjih desetletjih vsak papež svojo interpretacijo „Konstitucije o bogoslužju in pokoncilaskih obredih“, ustvarja med različnimi skupinami v Cerkvi veliko nelagodja, sovražnega dialoga ali celo nedialoga. Zato je nadvse dobrodošla pobuda papeža Frančiška: v sinodalni poti, ki jo Bog pričakuje od Cerkve 3. tisočletja, vidi pot trdnejšega dialoga med splošnim in službenim duhovništvom. In kakor vsak pravi dialog predpostavlja najprej poslušanje sogovornika, tako predpostavlja tudi sinodalna pot »poslušanje ljudstva in pastirjev, medtem ko najvišjo točko doseže v poslušanju rimskega škofa« (Frančišek, 10. okt. 2021). Podoben dialog se dogaja tudi v bogoslužju. Tudi tu je treba najprej poslušati božjo besedo, ji nato prisluhniti v razlagah in jo zmeraj obhajati v edinosti s papežem.

Vsak liturgični dialog predpostavlja sinodalno pot v ‚Emavs‘, ki je pot srečanja (občestvo), medsebojnega poslušanja (soudeležba) in razločevanja (poslanstvo). Ta pot je še posebno zaznavna v obhajanju evharistije. Na podlagi opisa poti v Emavs in obhajanja ‚večerje‘ z ‚nepoznanim‘ sopotnikom (Lk 24,13-35) moramo poudariti različne značilnosti in sestavine liturgičnega dialoga.

6.1 Dialog, po katerem nas sogovornik pritegne k sebi: V razočaranju in v dialogu s sopotnikom se rodi (za)upanje (Lk 24,15)

Kakor je ‚neznaní‘ sopotnik, ‚tujec‘⁵ (Lk 24,18), pritegnil in sprejel v dialog učenca, razočarana nad dogodkom velikega petka, tako nas v obrednem dialogu Bog navdihne in pritegne s svojo besedo in navzočnostjo. To pomeni: za obredni dialog jr nujno, da nas sogovornik pritegne in sprejme v dialog. To velja še posebno za krščansko bogoslužje, pri katerem se moramo zavedati, da je »glavni razlog bogoslužja in dialoga z Bogom v tem, da si Kristus želi, da vstopimo z njim v dialog, in se mu moramo prepustiti, da nas pritegne k sebi«. (DD 6) Že prvo srečanje z njim pri svetem krstu, ki zaznamuje življenje vsakega kristjana, ni bila neka miselna privrženost njegovim mislim ali sprejemanje kodeksa vedenja, ampak je bilo to pravo srečanje in obhajanje ter potopitev v njegovo skrivnost trpljenja, smrti, vstajenja in poveljčanja. (DD 12) Tako vidimo, da obredni dialog ne le sporoča, ampak tudi ontološko spreminja človeka v božjega otroka.

6.2 Dialog z besedami:

Pogovarjala sta se o vsem tem, kar se je zgodilo (Lk 24,14)

Tudi če sta bila razočarana, je še vedno v njima tlel tihi plamen upanja, da je Kristus Odrašenik. V pogovoru sta oba dejavno sodelovala, »se pogovarjala in razpravljala« (Lk 24,15). Podobno zahteva tudi obredni dialog dejavno sodelovanje obeh sogovornikov, saj bogoslužje ni le tiha prošnja k Bogu, ampak tudi pogovor, celo »prepir in pogajanje« (1 Mz 18,24-32; Jon 4). Jakob se je na primer »bojeval z Bogom« (1 Mz 32,29) in tako postal sposoben pogovora »iz obličja v obličje« (1 Mz 32,30-31). Drugače od vsakdanjega dialoga, v katerem so večkrat misli in besede presejane zaradi različnih okoliščin, se lahko človek v pogovoru z Bogom pogovarja o vsem, kar mu narekuje srce, se mu prepusti poučiti in spremeniti mišljenje. Tako je tudi posebnost obrednega dialoga z Bogom v tem, da mi govorimo Bogu in Bog govori nam, da ga mi poslušamo in nas on posluša, da mu mi darujemo in se nam on daruje in izroča pod evharističnim znamenjem kruha, da bi postali vsi eno.

6.3 Dialog, ki ga ustvarja bližina sogovornika:

Na poti se jima pridruži Jezus in hodi z njima (Lk 24,15)

Tudi če ga ne prepozna, začutita ob ‚sopotniku‘ v sebi neizmerno razumevanje, bližino in upanje. To pomeni, da nam že človeška bližina odpira srce, dialog z bližnjim pa nas osvobodi praznine in napolni z globljim razumevanjem stvarnosti. Nekaj podobnega nam pove že beseda praznik, to namreč, da se ob praznovanju izpraznimo vsega slabega in napolnimo z dobrim. Tudi v obrednem dialogu nam bližina sogovornika odpre srce, nas navda z milostjo, da se lahko izpraznimo posvetnosti, odpremo duhovne oči in se napolnimo z duhovnostjo, saj je z nami »živi

⁵ Ker se je Kristus poistil s tujcem (Mt 25, 38.40), je kristjan dolžan, da sprejme tujca. »Tujec je poosebljenje našega lastnega položaja, našega notranjega brezdomstva, naše brezbrambne biti, naše tesnobe, našega medsebojnega tujstva, tujstva sebi samim. Koprnjenje po dokončni domovini vstaja iz našega dajanja zavetja. Morali bi biti tujcu hvaležni. On je bil nam dar, ne mi njemu. L. Boros.« (Truhlar 1974, 578)

Bog» (Joz 3,10; Jer 10,10; DanD 4,25), ki ga vidimo in čutimo z očmi vere. Njegova bližina spreminja naše zemeljsko popotovanje v romanje, posvečeno pot, ki je dvakrat sveta: ker ju posvečuje božja navzočnost in ker vodi k Bogu.

6.4 Dialog ob zauživanju jedi: »Ko je sedel z njima za mizo, je vzel kruh, ga blagoslovil, razlomil in jima ga dal.« (Lk 24, 30)

Sesti za mizo pomeni praznovati, si razdeliti dobrine in se duhovno in telesno okrepiti. Tako so delali prvi kristjani, ki so »imeli vse skupno« (Apd 2,44) in so po obrednem dialogu z Bogom, to je, po bogoslužju, ostali skupaj in praznovali, uživali dobrine in utrjevali občestvo. Njihov dialog ni bil samo na ravni besed, ampak tudi na ravni uživanja kruha in dobrin, na ravni 'agape'. Tako je na primer obredni dialog ali bogoslužje svete maše dialog jedi, dialog izmenjave dobrin, saj molimo v mnogih prošnjah nad darovi: »Mi darujemo, kar si nam dal, ti pa nam podeli sam sebe.« (ND 20. ned. m. letom) Še pogostejše pa je poudarjen dialog v prejemanju evharistične hrane, ki nas očiščuje grehov (PO sredo in sobota 1., 2., in 3. adv. t.), nas duhovno krepi, posvečuje in nam daje moč, da se duhovno prenovimo (Hvalospev sv. Rešnjemu telesu I; PO sredo 3. post. t.; petek 4. post. t.).

6.5 Dialog srca in duše: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril in razlagal Pisma?« (Lk 24,32)

Učenca na poti v Emavs sta nepoznanega sopotnika pazljivo poslušala in mu s poslušanjem izrazila spoštovanje, saj jima z govorjenjem ni dajal le besede, ampak obenem tudi samega sebe. Z govorjeno besedo, ki je »obleka duše« (Hafner 1974, 29) oziroma zunanja manifestacija notranjega življenja, človek govori tudi iz notranjosti, to je, iz duše. Ljudska modrost v Kongu pravi: »Rajši srce brez besed kakor pa besede brez srca.« (30) Tako je dialog med sopotnikom in učencema na poti v Emavs prižgal ogenj duha, saj je njuno »srce gorelo, ko jima je razlagal Pisma«. Učenca sta bila napolnjena z veseljem in z novim upanjem. Tudi v obrednem dialogu, naj bo v vsakdanjem ali religioznem, človek ne sliši le tega, kar izražajo besede, ampak tudi to, kar izraža notranjost sogovornika. Zanimiva je misel Richarda Greeneja, ki pravi, da »opravimo samo sedem odstotkov komunikacije z besedami, medtem ko jih 55 odstotkov omogoči fiziologija ter 38 odstotkov barva in višina glasu« (Dermol 2001, 47). Takšna komunikacija je še posebno značilna za obredni dialog v krščanskem bogoslužju, pri katerem morajo biti naše drže ustrezne naravi molitve, saj nas Bog ne le pritegne k dialogu, ampak nas tudi posvečuje, navdihuje, se nas dotakne, osreči in povede na pot uresničevanja zaveze, ki je dosegla svoj vrh v Jezusu Kristusu.

6.6 Dialog razločevanja, spreobrnjenja in spremenjenja: »Še tisto uro sta vstala in se vrnila v Jeruzalem« (Lk 24,33)

Sopotnikova beseda ju je razsvetlila in privedla do razločevanja in spoznanja, da je treba popotniku izraziti gostoljubnost. Povabita ga na večerjo, ne da bi ga poznala. Z neznancem želita deliti svoj kruh in mu ponuditi streho nad glavo v svoji hiši. Tako se po procesu ozdravljenja in spremenjenja po božjem dotiku kot pričevalca

božje ljubezni nemudoma vrneta v objem Cerkve, ki že živi novost odrešenja. Prevzame ju odgovornost do njune lastne vere in povezanosti s preostalimi apostoli.

Tudi obredni govor ali dialog z Bogom izraža gostoljubnost Gostu, vabilo na ‚skupno večerjo‘ in sobivanje ‚pod isto streho‘. Ta obredni dialog je po božjem dotiku še intenzivnejši in se uresničuje v različnih oblikah: lahko je v obliki hvale ali češčenja, ali zahvale, v kateri človek izraža svojo hvaležnost, lahko pa je tudi v obliki pravne ali zadostilne daritve. V vsakem dialogu je nujno potrebna odgovornost do tistega, ki ga poslušamo in mu govorimo, pa tudi do teh, s katerimi ga poslušamo ali opevamo. Mora pa biti tudi jasna osebna odločitev za takšno »poslušanje Boga, da lahko z njim slišimo krik njegovega ljudstva; in za takšno poslušanje ljudstva, dokler nismo v sozvočju z voljo, h kateri nas kliče Bog« (Škofovska sinoda 16, 2021).

6.7 Dialog veselega oznanjevanja: »Tudi onadva sta pripovedovala, kaj se je zgodilo na poti in kako sta ga prepoznala po lomljenju kruha.«

Biti oznanjevalec ne pomeni, govoriti samo iz naučenosti, ampak iz vere, izkušnje srečanja z Vstelim in iz prepričanja, da nas Vstali Gospod spremlja na potovanju našega življenja. Tako sta tudi učenca oznanjala ne samo iz svoje lastne izkušnje z Vstelim, ampak in predvsem v moči Duha, s pripovedovanjem sta odpirala srca za Kristusa in prenesla mnogim njegovo skrivnost za izkustveno potovanje in življenje z njim.

Podobno morajo biti obredni dialog in s tem skupna bogoslužja odprta za vse. Dialog med kristjani različnih veroizpovedi, ki jih združuje en krst, mora najti svoje mesto tudi v skupnih obrednih praznovanjih. Tudi če se za tak dialog zahteva več truda, vztrajnosti in potrpežljivosti, ta dialog omogoča večje medsebojno razumevanje in zavest, da smo ena Kristusova Cerkev, ki »hodi skupaj«, posluša drug drugega, sodeluje v oznanjevanju, gradi medsebojno občestvo in opravlja svoje pomembno poslanstvo v svetu.

7. Sklep

V razpravi smo videli, kako je obredni dialog, kakor je to že vsak najpreprostejši dialog, prirojen vsakemu človeku. Kljub temu da danes nekateri zavračajo obrednost in s tem obredni dialog, kljub temu v bolj ali manj okrnjeni obliki ostaja v svojem latentnem odtisu, saj je človek vedno bil in bo ostal obredno-dialoško bitje, ne glede na takšno ali drugačno religiozno ali drugo svetovnonazorsko obliko.

V luči Le Coeurjeve trditve, da »ni obreda, ki ne bi bil bolj ali manj obarvan s koristnostjo« (1986, 16), smo želeli pokazati, da je lahko obredni dialog tudi danes čudovita koristna pot k odkrivanju in prevzemanju vrednot, ki jih obredi in z njimi obredni dialog poudarjajo. Da bi koristnost obrednega dialoga ne ostala samo na ravni filozofskega razmišljanja, smo v sklepnem delu pokazali na dragocene značilnosti obrednega dialoga, ki lahko v današnjem času sinodalnega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem pomagajo h konkretnejšemu ‚*aggiornamentu*‘, Cerkve na poti‘.

Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 1980 [Konstitucija o svetem bogoslužju].
DD – Frančišek 2022 [Desiderio desideravi].
ND – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Prošnja nad darovi].
PO – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Prošnja po obhajilu].
RM – Kongregacija za bogoslužje 1992 [Rimski misal].

Reference

- Anati, Emmanuel.** 1989. *Simbolizzazione, concettualità e ritualismo dell'Homo sapiens: Le origini e il problema dell'Homo religiosus. Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede*. <https://disf.org/anati-homo-sapiens> (pridobljeno 3. 2. 2022).
- Ayissi, Lambert.** 2018. La necessaria utilità dei riti nella quotidianità. *MarchMedia*. 30. 7. <https://marchemedia.com/2018/07/30/la-necessaria-utilita-dei-riti-nella-quotidianita/> (pridobljeno 3. 2. 2022).
- Boff, Leonardo.** 1990. *Zakramenti življenja in življenje zakramentov*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bonanno, Anthony, Caroline Malone, Tancred Gouder, Simon Stoddart in David Trump.** 2005. The Death Cults of Prehistoric Malta. *Scientific American*. 1. 1. <https://www.scientificamerican.com/article/the-death-cults-of-prehistoric-malt-2005-01/> (pridobljeno 26. 1. 2022).
- Cazeneuve, Jean.** 1986. *Sociologia obreda*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Cooke, Bernard, in Gary Macy.** 2005. *Cristian Symbol and Ritual: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Crivellaro, Giacomo.** 2016. Rituali: persone, gruppi e patologia. *Giacomo Crivellaro: Psicologo Psicoterapeuta*. 15. 6. <http://www.giacomocrivellaro.it/disturbi-e-patologie/rituali-disturbo-ossessivo-compulsivo/> (pridobljeno 26. 1. 2022).
- Dermol Hvala, Hedvika.** 2001. Pomen govorjene besede pri delu zdravstvenih delavcev. *Obzor-nik zdravstvene nege*, št. 35:45–49.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Douglas, Mary.** 2003. *Natural Symbols*. London: Routledge.
- Durkheim, Émile.** 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Pariz: Librairie Félix Alcan. Italijanski prevod, *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Edizioni di Comunità, 1963.
- Fischedick, Heribert.** 2004. *Die Kraft der Rituale: Lebensübergänge bewusst erleben und gestalten*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Frančišek.** 2021. Papež na začetku sinodalne poti o milosti srečanja, medsebojnega poslušanja in razločevanja. *Katoliška Cerkev*. 10. 10. <https://katoliska-cerkev.si/papez-na-zacetku-sinodalne-poti-o-milosti-srecanja-medsebojnega-poslusanja-in-razlocevanja> (pridobljeno 10. 8. 2022).
- . 2022. Desiderio desideravi. *Apostolsko pismo*. Vatikan. 29. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (pridobljeno 8. 7. 2022).
- Grün, Anselm.** 2009. *50 obredov za življenje*. Celje: Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Hafner, M.** 1974. *Zlata pravila življenja: Zbirka izrekov*. Ljubljana: Tiskarna Učne delavnice.
- Ihan, Alojz.** 2002. Človek kot ritualno bitje. *Dialog: Revija za kulturo in družbo* 38, št. 9/10: 36–48.
- Kongregacija za bogočastje.** 1992. *Rimski misal, kakor ga je naročil prenoviti drugi vatikanski cerkveni zbor in ga je razglasil papež Pavel VI*. Slovenska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Kopčavar, Nina.** 2003. *Antropologija rituala*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakultete za družbene vede.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Tillich's theory of symbols. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:311–325.
- . 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na ,liturgiji' po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- Kuret, Niko.** 1989. *Praznično leto Slovencev*. Ljubljana.
- Luckmann, Thomas.** 1989. Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta. *Nova revija* 83/84:422–430.
- Marsili, Salvatore.** 1983. Teologia liturgica. V: Sartore Domenico in Achille M. Triacca, ur. *Nuovo dizionario di liturgia, 1508–1525*. Edizioni liturgiche. Rim: CLV.

- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- — —. 2021. Oseba in dialog: medsebojnost („das Zwischen“) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Znanstvena knjižnica 48. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Porfiri, Aurelio.** 2014. *Pulpitazioni: Dialoghi intorno alla liturgia*. Benetke: Marcianum Press.
- Smith, Harmon L.** 1995. *Where Two or Three are Gathered? Liturgy and the Moral Life*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Terrin, Aldo Natale, ur.** 1994. *Liturgia e terapia: La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*. Padova: Edizioni Messaggero.
- Tillich, Paul.** 1987. *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Forrester Church, IL: The University of Chicago Press.
- Škofovska sinoda.** 2021. Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Vatikan: Škofovska sinoda. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/Vademekum-Za%20sinodalno%20Cerev-SLO.pdf> (pridobljeno 5. 6. 2022).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 799—822

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-423.79:929Slomšek A.M.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Turnšek

© 2022 Turnšek, CC BY 4.0

Marjan Turnšek

Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška

Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek

Povzetek: Razprava predstavlja b. Antona Martina Slomška kot moža, ki je krepostno življenje živel v nadpovprečni meri. Ob splošnem pogledu na Slomškovo življenje z vidika kreposti avtor v osrednjem delu predstavlja konkretno uresničevanje teoloških kreposti vere, upanja in ljubezni v Slomškovem življenju. Odkriva tudi izjemno vplivnost Slomškove osebnosti kot nekakšnega ‚žarčenja‘ vere, upanja in ljubezni v okolico – s pomočjo sodobnega izraza bi lahko rekli, da je bil zelo ‚resonančna‘ osebnost. Slomškova izjemna pastoralna gorečnost ni slonela le na teoretičnem poučevanju, ampak je koreninila v uresničenem življenju vlitih kreposti, kar ga je oblikovalo v izredno harmonično in pozitivno osebnost.

Glavne besede: kreposti, vera, upanje, ljubezen, Slomšek

Abstract: This paper presents the blessed Anton Martin Slomšek as a man who lived a virtuous life to an above-average degree. In addition to a general view of Slomšek's life from the perspective of virtue, the author offers in the main part of the paper a concrete presentation of the realization of the theological virtues of faith, hope and charity in his life. He additionally reveals the extraordinary influence of Slomšek's personality as a kind of "radiance" of faith, hope and charity around him; or, as we might say in modern terms, that he was an extraordinarily "resonant" personality. Slomšek's extraordinary pastoral zeal was not based on theoretical teaching alone but was rooted in a personally realized life of infused virtues, which shaped him into an extremely harmonious and positive personality.

Keywords: virtues, faith, hope, love, Slomšek

1. Uvod¹

Proučevanje življenja prvega za blaženega razglašenega slovenskega škofa Antona Martina Slomška z različnih vidikov je pomemben del odkrivanja slovenske duhov-

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ne identitete. V tej razpravi se želimo poglobiti v njegovo krepostno življenje. Že več kot sto petdeset let se k njegovemu življenju kot viru navdiha vračajo številni verniki, marsikdaj pa je v narodnostnih vprašanjih in zlasti v odnosu od slovenskega jezika navdih tudi nekristjanom. Tako je njegovo življenje v nenehnem dialogu tudi z naslednjimi generacijami.

V tej razpravi želimo odkrivati tisti temelj v njegovem življenju, na podlagi katerega je papež sv. Janez Pavel drugi 13. maja 1996, tik pred svojim prvim obiskom v samostojni Sloveniji, razglasil njegove herojske kreposti. Kongregacija je v „Decretum super virtutibus“ zapisala:

»Facta demum de hisce omnibus Summo Pontifici Ioanni Paulo II accurata relatione per subscriptum Pro-Praefectum, Sanctitas Sua, vota Congregationis de Causis Sanctorum excipiens, mandavit ut super heroicis Servi Dei virtutibus decretum conscriberetur.

Quod cum esset factum, Beatissimus Pater declaravit: *Constare de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine eiusque adnexis, in gradu heroico, Servi Dei Antonii Martini Slomšek, episcopi Lavantini, in casu et ad effectum de quo agitur.*« (Kongregacija za zadeve svetnikov 1996, 5)

Zaradi obsežnosti tematike se bomo omejili na prikaz krepostnosti Slomškovega življenja na splošno – kot so jo zaznavali njegovi sodobniki – in nato na teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, kot jih zaznavamo v pričevanjih sodobnikov in drugih, ki so na osnovi zbranih gradiv pisali o njegovem življenju.

2. Slomškova krepostnost na splošno

Najprej bomo predstavili nekaj splošnih ugotovitev glede Slomškovega krepostnega življenja, kot izhajajo iz ugotovitev in izkušenj njegovih sodobnikov in nekaterih, ki so njegovo življenje podrobno proučevali.

Na Slomška so v vsem njegovem intenzivnem in nelahkem življenju mnogi gledali kot na zgled popolnega prizadevanja za služenje v različnih službah, ki so mu bile zaupane. Po devetnajstih mesecih prve kaplanske službe, ki je vključevala tudi poučevanje verouka v današnji župniji Bizeljско v dekaniji Kozje, je takratni dekan in župnik v Kozjem Pavel Kočevar² 30. aprila 1827 kot dekan izdal uradno potrdilo (NŠA MB, Slomšek I/1,58). V njem je zelo pomenljivo ugotavljal, da je Slomšek v času delovanja v dekaniji izpolnil vsa pričakovanja svoje službe ‚s široko odmevnostjo‘ in ‚popolnim zadovoljstvom‘. Izpostavil je naslednje poteze:

- Za svoja nedeljska in praznična poučevanja v župniji je argumente izbiral posrečeno, jih izvedel prav umetniško in tako zelo rodovitno postavljal temelje verskega življenja v župniji.

² Pavel Kočevar je bil rojen l. 1761 v Novem mestu, bil posvečen v duhovnika 1787, 1807 postal dekan dekanije Kozje in tam 25. julija 1834 tudi umrl.

- ‚Najdragocenejši biser‘ imenuje njegova poučevanja mladih in poudarja, da so vredna ‚posebne hvale‘, saj je z ‚neprimerljivo gorečnostjo‘ in ‚neukrotljivo voljo‘ dvignil veroučno šolo iz ‚mizernega stanja‘ v takšen ‚sijaj, da bi ga težko našli v kakšni šoli‘ lavantinske škofije.
- ‚Pohvalno gorečnost‘ mu pripisuje tudi pri skrbi za bolnike, zlasti pri oskrbi umirajočih s sveto popotnico, saj ga pri tem ni ustavila nobena okoliščina.
- Po dekanovem mnenju se tega mladega duhovnika priporoča, posebej njegovo asketsko in moralno življenje, za ‚zgled svojim kolegom‘.

Tudi Slomškovo kaplansko delovanje v Novi Cerkvi je pustilo zelo kreposten vtis, kar izhaja iz poročila župnika viteza Jožefa Antona De' Jacominija (20. okt. 1829) ob koncu Slomškovega delovanja v tej župniji:

»/Prvi kaplan/ se je obnašal na najboljši možni način, dal je pričevanje najboljšega duhovnika, ki je z veseljem obiskoval bolnike, bil prizadeven v spovednici, izredno dobro je pridigal, s prav posebno marljivostjo je učil, pridobil si je vso naklonjenost skupnosti in je zaradi tega perfektno primeren, da je imenovan za špirituala.« (NŠA MB, Slomšek I/1,64)

Potem ko se je izkazal kot špiritual, nadžupnik v Vuzenici, nato kot dekanijski in škofijski šolski nadzornik in kot kanonik, je bil imenovan za opata v Celju. To je bilo izredno pomembno mesto, saj je imel praktično vlogo pomožnega škofa v – glede na sedež – oddaljenem delu lavantinske škofije. Pri imenovanju novega župnika/opata v Celju leta 1846, kjer je bil krajši čas (1420–1430) celo sedež oglejskega patriarha, je med tremi kandidati Slomšek dobil prednost prav zato, ker je bil označen kot ‚vzor popolnosti pod vsemi vidiki‘. To je razvidno iz poročila dvorne pisarne cesarju Ferdinandu, ki je bilo sestavljeno iz vsega zbranega gradiva za imenovanje (29. nov. 1845).³ V njem je poudarjeno, da si je v vseh dosedanjih službah pridobil

»sloves prizadevnega in vzornega pobožnega duhovnika in pastirja duš, s čimer si je pridobil tudi dobrohotno priznanje Vaše Visokosti. [...] Njegova neutrudna dejavnost v nadžupniji (Vuzenica), ki je v glavnem hribovita, da bi zadovoljil potrebe oskrbovanja duš, njegova neizčrpna potrpežljivost v skrbi za cerkvene dobrine in za primerno obnovo potrebnih prostorov in zaradi polepšanja župnijske cerkve, svojih trajnih naporov pri promoviranju šolskega učenja in verskega oblikovanja, vse to je bilo s hvaležnostjo in spoštljivo ljubeznijo sprejeto s strani skupnosti in dekanijskega klera in od vas, Vaša Visokost, nagrajeno z nadvse milostnim imenovanjem za kanonika in škofijskega šolskega nadzornika.«

Tudi ti dve službi je opravljal z »neutrudljivo delavnostjo [...] in daroval brez primere tudi svoj prosti čas«, kot »spovednik in pridigar je še naprej pomagal« v pastoralni, »nadaljeval svoj osebni študij in napisal nekaj vzgojnih knjig«. Zaradi

³ Izvirni dokument v nemščini hrani na Dunaju Archiv des k.k. Ministeriums für Cultus und Unterricht, 39, Pfarre zu Cilli. Sestavili so ga Inzaghi, Pilersdorf, Krticzka, Mešutar – slednji je cesarju tudi poročal.

vseh teh njegovih »izrednih sposobnosti [...], njegove svete gorečnosti v skrbi za duše«, so ga cesarju predstavili kot najbolj primerne kandidata.

V procesu zbiranja gradiva za Slomškovo beatifikacijo in kanonizacijo je bilo zbranih mnogo pričevanj in zapisov, ki potrjujejo njegove herojske kreposti. Med bolj pomenljivimi so gotovo ugotovitve kasnejšega ljubljanskega škofa msgr. Gregorija Rožmana (1930–1959) ob 125-letnici rojstva škofa Slomška (1925). V svoji razpravi v *Glasniku presvetega Srca Jezusovega* (1925, 177–178) je izpostavil Slomškovo izjemno delavnost, zatajevanje, ponižnost, ljubezen do molitve – kar vse je v ljudeh vzbujalo željo po njegovi razglasitvi za svetnika.

»Katoliški Slovenci ne moremo dosti Boga zahvaliti, da nam je poslal tako velikega moža, ki je vsestransko kot noben drug vodil slovenski narod k časni in večni sreči. »Glasnik« naj se ob tej priliki ozre nanj kot na našega apostola in moža, polnega svetosti in krščanskih čednosti. [...] Koliko mladih duš je s svojimi spisi rešil škof Slomšek pogubljenja, kako globoko so vplivali nauki na versko prenovitev našega ljudstva, tega noben zgodovinar ne more dognati – to ve le Bog, ki je svojega neutrudljivega apostola že obilo poplačal. Da je mogel Slomšek toliko delati za svoje vernike, je razumljivo le iz tega, ker je bil sam zase svet in poln ognja Božje ljubezni, ki ga je gnala in silila, da se je neprestano trudil za duše.

Svetost velikega škofa Slomška se kaže najbolj v njegovem trudu, da bi dosegel v vseh čednostih visoko popolnost. Sredstvo za to mu je bilo strogo in stanovitno samozatajevanje. [...] Mariborčani so pravili: »V našem mestu zadnji luč ugasne škof, a prižge jo prvi.« Postelj mu je bila trda slamnjača, za vzglavje je rabil široko opeko!

Glavna skrb mu je šla za ponižnostjo. [...]

Kot pravi svetnik je ljubil molitev in ji namenil velik del svojega časa. [...]

Kakor svetniki je tudi Slomšek za ves svoj nadčloveški in nesebični trud v korist neumrljivim dušam žel mnogo sovraštva. Večkrat je najeta drhal v Mariboru razgrajala pred njegovo hišo in mu pobila okna. [...] Bil je čas, ko ni bil niti svojega življenja varen. Na vse to je imel samo en odgovor: »Naj govorijo ljudje, kar hočejo, a mi delajmo, kar je prav. V pravici je naša prihodnost in naša zmaga.« [...]

Ali ni slika Slomškovega čednostnega življenja, kakor bi čitali življenjepis kakšnega svetnika? Prav res! [...] V trdnem zaupanju smo prepričani, da uživa škof Slomšek pri Bogu zasluženno večno plačilo, da mu je Bog izkazal to najvišjo in zadnjo milost, za katero ga je umirajoči prosil in da je naš priprošnjik pri Bogu. Zato naj bo naš spomin na 125-letnico Slomškove smrti ta, da se v vseh stiskah in težavah priporočamo zaupno njegovi priprošnji in to vztrajno in neprestano, dokler ga Bog ne povelika s čudeži in Cerkev ne postavi na oltar – prvega slovenskega svetnika!«

Začetek procesa so podprli tudi duhovniki zbrani v „Unio apostolica Lavantina“ s pismom (22. marca 1926; Copia publica transumpti Processus diligentiarum,

84–89) lavantinskemu škofu. V njem izražajo svoje prepričanje o svetem življenju škofa Slomška, ki je temeljilo na trajnem prizadevanju za dosego herojskih stopenj kreposti. Po njihovem mnenju je trajno napredoval v duhu vere, čistosti, ponižnosti, uboštva in pokorščine ter gojil duha zatajevanja, odrekanja sebi, rasel v gorečnosti v ljubezni in trdni pobožnosti. In to so v njem prepoznavali v tolikšni meri, da so si želeli, da bi lahko svojim molitvam v molitveni zvezi dodali tudi prošnjo, da bi v teh krepostih napredovali tako kot škof Slomšek.

V mesečniku *Glasnik presvetega Srca Jezusovega* je v letu 1928 neimenovani avtor v članku „Slomškove zasluge in vrline“ predstavil njegove ‚pasivne‘ (ponižnost, skromnost, pokorščina, potrpežljivost, deviška čistost, srčna dobrota in učljivost) ter ‚aktivne kreposti‘. Še posebej je izpostavil, da se Slomšek odlikuje v ‚aktivnih krepostih‘ – opisal je občudovanja vredno, neumorno delavnost in sposobnost odpovedovanja, njegovo apostolsko prizadevnost in poklicno gorečnost. Iz njegovih del je mogoče razbrati, da je vse njegovo krepostno življenje izhajalo iz globoke vere, iz njegovega globinskega prepričanja o uspehu dobrega in vrednosti dobrih del. Zadnji in največji motiv pa je bila njegova ljubezen do Boga in do Božjega ljudstva. ‚Program vse njegove dejavnosti‘ je bil razširjanje Božje slave in prinašanje miru ljudem (1928, 120–122). Dve leti pozneje je v istem časopisu duhovnik lazarist dr. Jakob Žagar pisal Slomškov življenjepis v nadaljevanjih. V njem sicer ni navajal kakšnih novih odkritij o življenju samem, je pa s posebnim poudarkom iskal odgovor na vprašanje, v čem je bilo Slomškovo življenje izjemno in herojsko. V njem prepozna tistega, ki je med Slovenci krščanstvo prebudil in branil, neutrudnega delavca, pavlovsko gorečega apostola Božje slave, zvestega pastirja svojih duhovnikov in vernikov, misijonarja – in ljudskega človeka. V tej luči ga vidi kot »resničnega naslednika naših prvih apostolov sv. Cirila in Metoda« (1930, 19).

Pomenljiva je ocena Franca Kovačiča, enega največjih Slomškovih poznavalcev, ki je na osnovi zbranega gradiva za proces beatifikacije napisal zgodovinsko utemeljen življenjepis. V zadnjem poglavju z naslovom „V sluhu svetosti“ je med drugim zapisal:

»Svoje pobožnosti in svojih čednosti pa ni razobešal na veliki zvon; v njegovem življenju ni nič pretiranega, nič enostranskega. Posnemal je v tem Božjega Zveličarja, ki se je veselil z veselimi in žaloval z žalostnimi. Čisto naravno pa je pronicala njegova bogoljubnost v vse njegovo bitje. Sodobniki so ga častili kot dobrega kristjana in vrlega, vestnega duhovnika, a še več; videli so, da presegajo njegove vrline in čednosti navadno stopnjo, njegovo življenje so presojali ne le kot vzorno, marveč kot svetniško. Čeprav so šli njegovi sodobniki že zdavnaj za njim v grob, imamo vendar več prič, da so Slomška imeli že v življenju za svetega moža, oziroma so bili prepričani, da bo iz njega svetnik.« (1962, 305–306)

Kramberger kot izredno dober poznavalec Slomškovega življenja in dela (na temo Slomška je doktoriral) je že kot njegov naslednik na sedežu mariborske (nad)škofije (1980–2011) napisal pronicljiv opis Slomškove duhovne podobe (1983,

8–15); meni da je z Božjo pomočjo in svojim sodelovanjem Slomšek sam sebe uresničil na prav poseben način – z udejanjanjem vere, upanja in ljubezni do Boga in bližnjega. »Povsem se je posvetil Bogu in ljudem« in postal »popolnoma harmonizirana osebnost«; odlikovala sta ga popolna jasnost in prepričanje, da bo dobro zmagalo nad slabim, milost nad grehom, pravičnost nad krivičnostjo.

»Svetnik je tisti, ki je sam sebe uresničil na čisto poseben način po božjem daru in po osebnem prizadevanju za vero, upanje ter ljubezen do Boga in do bližnjega. To je poleg posebnih predavanj osrednja vsebina letošnjih ,Slomških večerov‘ v naši stolnici in po župnijah naše škofije –, Slomšek, mož vere, upanja in ljubezni‘.

a) Ob teh treh krepostih, ki jih je Slomšek imenoval ,tri sestre, tri vodnice našega življenja‘ in so temelj vsega krščanstva, se je popolnoma posvetil Bogu in človeku. Z njimi je bil vedno na strani Boga in bližnjega. Iz Slomška, njegovih besed, govorjenih ali pisanih, diha pristna vera, upanje, najbolj pa ljubezen in iz nje izvirajoča želja: dvigniti svoje ljudstvo in ga privedi k Bogu. Prav to je rdeča nit Slomškove svetniške osebnosti. Za svoje škofovsko vodilo si je izbral načelo sv. Ignacija Lojolskega: ›Vse v večjo slabo božjo in zveličanje duš!‹ Boga k človeku in človeka k Bogu! V tem je gledal vsebino svojega poslanstva.

b) Drugo, kar je pri Slomšku vidno in kar izvira iz njegove vere, upanja in ljubezni, je čudovita skladnost med njegovimi besedami in življenjem – harmonija osebnosti. Če beremo njegove spise, pridige, vzgojne sestavke, pesmi, takoj spoznamo, da vse to ni samo lepo sestavljeno in povedano, marveč da prihaja iz globne njegovega srca in je izraz njegovega osebnega doživetja. Za besedami je njegovo življenje, on sam.

c) Tretje, kar je izviralo pri Slomšku iz teh treh temeljev (vere, upanja in ljubezni), je neka gotovost ali prepričanje v zmago dobrega nad zlim, v zmago milosti nad grehom, pravice nad krivico. To mu je dajalo pogum in moči za nadčloveške napore. Naj je šlo za njegovo osebno stvar ali za versko prenovo škofije po tistem mrzlem janzenizmu in togem jožefinizmu, naj je šlo za njegove velike pastoralne poteze (uvredba ljudskih misijonov, duhovne vaje za duhovnike in razne stanove, vzgoja družine in mladine) ali edinost kristjanov ali za njegovo največje zgodovinsko delo – predstavitev škofijskega sedeža iz Št. Andraža na Koroškem v Maribor, naj je šlo za narodnostno vprašanje in slovensko besedo, vedno ga je spremljalo prepričanje v uspeh. Zato je v njegovem življenju vedno navzoča dovoljna mera optimizma, ki je tako značilna za svetnike. Zato preveva njegovo delo veselje kljub težavam in nasprotovanju, pa naj je nasprotovanje prišlo iz vrst duhovnikov, predstojnikov drugih krajevnih Cerkva ali oblasti, ki ni bila naklonjena njegovemu delu. Pri njem ni bilo mesta za strahopetno omahovanje ali črnogledo obupavanje nad tedanjimi verskimi razmerami. Budno je spremljal vsa dogajanja doma in v svetu s prepričanjem: Vse, kar je na svetu trpkega, ima svoj dan vstajenja, dan zmage.« (9–10)

Iz vseh teh pričevanj in dognanj vstane pred nami lik Slomška kot trdnega in pokončnega Gospodovega služabnika, ki se je v krepostnem življenju prizadevno samooblikoval. Ni šlo zgolj za naključni razvoj, saj je iz njegovih osebnih duhovnih zapiskov – zlasti iz njegovega duhovnega ‚vademecuma‘ *Mihi sancta et cara* – jasno razvidno, da si je takšno življenje ob študiju svetega pisma in cerkvenih očetov sam zastavil in ga s pomočjo milosti tudi dosegal. Bil je asket – a ne na račun družabnosti in gojenja dobrih medsebojnih odnosov. Prav zato je bil graditelj pristnih občestev, kar dokazujejo njegovi prijateljski krogi, pa tudi občestva, kjer je deloval kot predstojnik. Poleg njegove izredne delavnosti, ki pa ni bila preprosti aktivizem, praktično vsi izpostavljajo njegovo zasidranost v Božji navzočnosti, ki je bila vir njegovega življenjskega optimizma in pastoralne gorečnosti. Te pa ni razumel ozko, ampak v širokem pomenu, saj je s širjenjem splošne kulture in šolskega znanja v preprostih ljudeh pripravljajl mesto za vsaditev semen Božjega kraljestva – s ciljem zveličanja vseh. Kosar je za sklep prvega Slomškovega življenjepisa sumarično povzel, kar so ob Slomškovi smrti izrazili najrazličnejši ljudje.

»Glejte, tako umrje pravični in zares, dragocena v očeh Gospodovih je smrt njegovih svetnikov.

[...] Le en glas je bil: da so bili pošten, velikodušen mož, pobožen duhovnik, neutruden pastir, škof, poln darežljive ljubezni. Žalovalo je v nepopisni žalosti duhovništvo vse škofije. Starejši duhovniki so izgubili najčastitlivejšega součenca, duhovniki srednje starosti ljubljene učitelja in voditelja, mlajši duhovniki pa svojega duhovnega očeta, vsi pa najboljšega prijatelja, svetel zgled najlepših duhovniških čednosti. [...] Žalovala in v brezštevilnih solzah se je solzila zapuščena čreda lavantinska, ki je bila škofu z vso dušo in z vsem srcem vdana. [...] Žaloval je ves narod slovenski, kateremu so bili voditelj najmodrejši, branitelj najpogumnejši, pisatelj daleč najbolj znan. Po vseh slovenskih časnikih se je razlegal glas žalosti, opevala njih slava. [...] Žalovala je za njimi naša avstrijska domovina, katere zagovornik in branitelj z močjo besede in dejanja so bili v najviharnejših časih. Predsednik deželnega graškega zbora je rekel: »Bili so mož, po duhu mogočen, ki so gorko srce imeli za narod in si vedno prizadevali, med njimi širiti omiko in pobožnost.« Dunajski časopis *Vaterland* pa imenuje njih »delavnost tako, ki ne le po imenu na delavnost apostolov spominja«. Dalje pravi: »Bili so škof v duhu apostolov, zvest podložnik svojega cesarja, prijatelj svojih duhovnov, oče svojih ovčic.« Žalovali so za njimi vsi sosednji škofje in njih duhovni, kateri so jih med najvidnejše škofo naše dobe šteli. [...] Dalje pravijo: »Le malokdaj sem bil tako srečen, da sem prišel z njimi skupaj, pa kadarkoli se je zgodilo, sem od njih slovo vzel z globljim počeščenjem in trdno prepričan, da ima lavantinska škofija višjega pastirja, ki je poln apostolskega duha. To je spričevala njih globoka učenost, njih resnoba in pobožnost, njih neutrudna delavnost in milina, ki se ji tudi nehote vsako srce ukloni.« Neki korar sosednje škofije pa piše: »Vaš veliki in sveti škof, apostol Slovencev, naše veselje in naša ljubezen, so tedaj umrli, da bi prejeli zaslužno plačilo!« [...]

Naj sveti vse čase zvezda njih čednosti pastirjem in ovčicam po stezi zveličanja in naj jih ogreva in navdušuje za enaka dela v čast božjo in duš zveličanje!» (Kosar 1997, 109–113)

3. Slomšek živi teološke kreposti

Po tem splošnem pregledu in ugotovitvi, da je glede Slomška praktično poenoteno prepričanje, da je kreposti živel v nadpovprečni meri in da se je to odražalo tako pri teoloških (Božjih, vlitih) kot tudi kardinalnih (glavnih) in pridruženih krepostih, bomo navedli nekaj dejstev iz njegovega življenja, ki takšno presojo utemeljujejo. Pokazali bomo, kako je Slomšek Božje ali teologalne kreposti – vero, upanje in ljubezen – živel konkretno.

3.1 Vera

Vpogled v stanje vere pri Slomšku si lahko ustvarimo s pomočjo zbranih zgodovinskih dejstev in pričevanj mnogih njegovih sodobnikov. Za začetek poglejmo, kako je v zbranem gradivu za Slomškovo beatifikacijo, ob njegovem proučevanju Slomškovo krepost vere zaznal zgodovinar in neutrudni delavec pri zbiranju gradiva Kovačič (njegovo gradivo in delo je za poznavanje bl. Antona Martina Slomška pomemben vir).

»Slomšek je bil mož globoke in žive vere. Kot največjo dobroto na tem svetu je cenil milost svete vere in poklic v katoliško Cerkev. Za to dobroto se ni mogel Bogu dovolj zahvaliti. Zlasti je vsako leto svoj rojstni dan porabil za to, da se je Bogu zavalil za milost svetega krsta in za to, da je ud svete Cerkve. Ko je bival še pri Sv. Andražu, se je že prejšnji večer – navadno peš – umaknil na svoje posestvo Thürn ter tam v tihi samoti z molitvijo in premišljevanjem praznoval svoj rojstni in krstni dan. Ko se je pa preselil v Maribor, se je ob svojem rojstnem dnevu navadno odpeljal v Ponikvo, da je tam, kjer je bil krščen, opravil sveto daritev. Včasih se je zaprl ta dan tudi v samostan pri Sv. Jožefu nad Celjem, ali pa je šel k svojemu prijatelju Marku Glaserju ter tam v Marijini cerkvi na Gori opravil sveto mašo, potem pa šel med nedolžno mladino.

V pridigi na 12. nedeljo po binkoštih imenuje sveto vero »modro učiteljico v življenju«, da lahko veselo in srečno živimo vse svoje žive dni. V isti pridigi imenuje vero »najslačjšo tolažnico v trpljenju«. V uvodu k *Apostolski hrani* pravi: »Sveta vera tudi po naših krajih umira; varujte in ohranite jo, da vam umrla ne bo. Ob sveto vero biti – in pa luč sredi teme ugasniti – kam se boš popotnik podal?« Zato milo prosi za svoje ljudstvo: »Bog nam daj pravo vero ohraniti in jo mlajšim zapustiti, po smrti pa v nebesih gledati, kar na tem svetu verujemo! Bog nam daj to srečo!« Kako vera, ki ni prazna beseda in čustvena pena, človeka res osrečuje ter mu je vodnica in tolažnica v življenju, je dokaz prav on sam; kljub neštetim težavam in skrbem, je bil vedno vesele narave.« (Kovačič 1962, 300)

O Slomškovi posebej izraženi vernosti so govorili tudi njegovi gimnazijski sošolci v Celju, ko so ga pogosto odkrili v cerkvi, »kjer je klečal na tleh in je bil s sklenjenimi rokami globoko zatopljen v molitev, to pa je v našem razsvetljenem stoletju pri kakšnem gimnazijcu prav nenavaden pojav« (Kosar 2012, 18).⁴ Pozneje so ga sobogoslovci v celovškem bogoslovju poznali kot neutrudnega iskalca poglobitve vere s proučevanjem svetega pisma in del cerkvenih očetov (Kosar, 20–21; Kovačič 1962, 38–39). Na listke si je izpisoval zgovorne navedke, ki jih je nato za poglobljanje odnosa z Bogom ter za pripravo govorov in drugih del uporabljal vse življenje. Prav ob prebiranju teh klasičnih teološko-pastoralnih besedil se je s poglobljanjem vere oblikoval tudi Slomškov nagovarjajoč oznanjevalni jezik – in še bolj njegova misijonska gorečnost. Evangelizatorskega duha je Slomšek z vso mladostno močjo udejanjal kot kaplan in ga kot spiritual prenašal tudi na bodoče duhovnike. Iz njegovega govora o duhovnikovem misijonskem duhu veje življenjska vera, ki nagiba srce, da se po Gospodovem zgledu, ki so mu sledili mnogi misijonarji, za širjenje evangelija popolnoma angažira.

»Kdo med nami, moji bratje, ki živi po svoji veri, ljubeč svojega Boga z vsem srcem in svoje brate po Jezusovem nauku, kdo med nami ne bi v sebi začutil pobožnega čutenja, ko posluša ali bere o velikih delih, ki jih Bog po teh zvestih služabnikih uresničuje po svojem neskončnem usmiljenju med preprostimi ljudmi? V kom izmed nas se ne spočne pobožna želja, da bi postal eden izmed teh veselih Božjih poslancev, ki jih je Gospod izbral zaradi ljubezni do njega, ki je na križu daroval življenje za nas in za nje, da jim v iskreni ljubezni do njih, ki so tudi naši bratje in sestre, prinese veselo Dobro Novico Božjega kraljestva; da jim prinese razjasnjujočo luč posvečujočega nauka, da bi jih osvobodil iz zmote in nevednosti, v kateri ostajajo? Kdo ne bi želel biti v številu tistih Božjih glasnikov, o katerih Božji duh pravi: ›Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona‹ (Rom 10,15)?«

S kakšno vero je Slomšek sprejemal Božjo besedo, zelo zgovorno kažeta naslova dveh zbirk njegovih pridig: *Hrana evangelijskih nauk* in *Apostolska hrana bogoljubnim dušam dana*. Božja beseda mu je bila ‚hrana‘, s katero se je hranil kot vernik, duhovnik in kot škof – in z njeno močjo si je goreče prizadeval rasti v popolnosti. Hkrati pa si je z vsemi svojimi močmi prizadeval Božjo besedo narediti dostopno čim širšemu krogu vernikov, da bi se lahko ‚hranili‘ s to poživljajočo ‚hrano‘. V ta namen ni neutrudno oznanjal le s pridiganjem, temveč je z vso vnemo uporabljal tudi tiskano besedo. S tem je dosegel neprimerno večji krog ljudi – pomagal pa je tudi duhovnikom, da so lahko sami oznanjevali še bolj kvalitetno.

Da Slomškova vera ni bila abstraktna, ampak izredno ‚utelešena‘, dokazuje tudi njegov odnos do božje hiše, do bogoslužnih predmetov in do bogoslužne glasbe.

⁴ Franc Kosar je Slomškov življenjepis napisal v prvem letu po Slomškovi smrti (l. 1863), zato najdemo v njem najbolj sveže spomine na njegovo življenje. Življenjepis je napisan v nemščini in ga je Celjska Mohorjeva družba l. 2012 prevedla v slovenščino. Sam Kosar pa je takoj za nemškim v *Drobtinicah* (1863) izdal še slovenski življenjepis – a v precej skrajšani obliki.

Povsod, kjer je deloval, je poskrbel, da so cerkveni prostori čim lepše zažareli v svoji lepoti – in že s tem Bogu dajali slavo in čast ter tako vernikom pomagali Boga slaviti in častiti. Posebej je to izstopalo, ko je služboval kot nadžupnik v Vuzenici in se nadaljevalo v Celju. Čeprav je bil tam komaj dober mesec, so se pri bogoslužnem posodju in paramentih že poznale spremembe na bolje. Tudi kot škof je na vseh vizitacijah in ob drugih obiskih duhovnike spodbujal k primernemu vzdrževanju svetih prostorov in predmetov; revnejšim župnijam je pri tem pomagal tudi materialno. Pozornosti do svetih stvari je kot spiritual učil tudi bogoslovce – in kasneje kot škof, ko je prav o teh stvareh bodočim duhovnikom večkrat predaval. Iz njegove drže pri tem in njegovih besed je razvidno, da ni šlo za kakšno razkošnost v smislu posvetnosti, temveč za pravi izraz osebnega in živega odnosa do Boga – za katerega tudi najboljše ni dovolj.

Po zapisu Kosarja – ki je bil Slomškov tesni sodelavec in celo spovednik – je Slomška vera oblikovala v moža molitve, ki je z molitvijo neutrudno prepletal vsak delovni dan. V krajšem slovenskem življenjepisu (izšel že leta 1863 v *Drobtinica*) ga je s tega vidika predstavil takole:

»Kakor sv. Frančišek so bili tudi oni mož molitve. Ob šestih zjutraj so sveto mašo služili, na katero so se z notranjo molitvijo pripravljali in po kateri so duhovne ure molili. Ako je količkaj čas dopustil, so prišli ob osmih zopet h korski maši. Četrť pred poldnevom so obiskovali z bogoslovci sv. Rešnje telo in opravljali posebno izpraševanje vesti. Popoldne so radi ob treh hodili h korskim večernicam in v Mariboru, ako jih le kaj zadrževalo ni, vsak dan tudi k litanijam, katerim so tukaj obiskovanje sv. Rešnjega telesa dodajali. Proti večeru so zopet molili duhovne ure, po večerji pa so sredi svoje družine (služinčadi) večerno molitev s splošnim izpraševanjem vesti opravljali. Molitev pri mizi se je vselej na glas molila; domači kaplan jo je molil, blagoslov pa so sami govorili in podelili. Ob nedeljah in praznikih so radi obiskovali tudi predpoldansko in popoldansko službo božjo. Sveto spoved so pogosto opravljali, gotovo vselej, preden so se na kako pot podali. Pa tudi na poteh so radi pogosto k spovedi hodili in kaj radi pred vsakega mašnika brez razločka pokleknili, da bi v vsej ponižnosti o svoji vesti račun dali.

S posebno gorečnostjo pa so Marijo, Mater božjo, častili in vsak večer, preden so spat šli, njej v čast rožni venec molili. Zlasti pa so v Žalostno Mater božjo svoje zaupanje stavili, katere podoba je nad njih posteljo visela. Kar koli jim je bilo na srcu, so na to podobo pogledali, in kadarkoli so od doma šli, so na to podobo ozrli in večkrat še med vrati postali ter se s pogledom na to podobo Mariji priporočili. Tudi v poslednji bolezní smo lahko spoznali, da jih je pogled na to podobo posebno tolažil.« (1997, 96–97)

Brez dvoma so imele pri Slomškovi veri veliko vlogo tudi duhovne vaje, ki takrat niso bile nekaj splošno uveljavljenega. Pri oblikovanju moža molitve so veliko pripomogle, zlasti ker jih je vsako leto opravljal z veliko zavzetostjo in veseljem in jih je imel za pravo nujnost. Ko je postal kanonik, je škofu Kutnarju predlagal, da bi

duhovne vaje uvedli za vse duhovnike – po vzgledu dobro uveljavljene prakse v sekavski (graški) škofiji. Ker se je škof bal nasprotovanja duhovnikov, se je Slomšek nanje obrnil sam, da bi svojo pripravljenost za duhovne vaje in željo, da bi se jih udeležili skupaj s škofom, potrdili s podpisi. V ta namen je Slomšek pripravil petico za duhovne vaje, iz katere sije njegova goreča vera kot živ odnos z Bogom (v nasprotju s tedaj precej močno razširjeno jožefinistično uradniško vero):

»Med bolj učinkovitimi sredstvi, od Cerkve priznanimi, za duhovno prenavo, za poživitev odnosa z Bogom in vneme za odrešenje ljudi so duhovne vaje, s katerimi sta sv. Ignacij in sv. Vincencij Pavelski prenovila kler svojega časa. Zgled teh velikih duhovnih učiteljev so v sosednjih škofijah posnemali z laskavim uspehom in mi se ne sramujemo, da jih želimo posnemati; z razlogom pa se bojimo, da bomo zelo zaostali, če se bomo obotavljali. [...] Zato prosimo Vašo Prezvzišenost, da nas s svojim pastoralnim naročilom zbere okoli sebe in nam da primernega duhovnega voditelja, da se bomo lahko tudi mi enkrat na leto očistili posvetnega prahu in se prenovili v Duhu. Naša hvaležnost, naše molitve in posebej Božji blagoslov, ki se bo razlil na škofijo, kakor upamo, vam bodo, Vaša Prezvzišenost, bogato poplačali vso težo in žrtve, ki jih sami želimo deliti z Vami. Obljubimo Vam, da se bomo z velikim veseljem podvrgli vsaki vaši modri uredbi, kajti prepričani smo, da bo naša želja, tukaj izražena, dobrohotno sprejeta in naša prošnja uslišana.« (NŠA MB, Slomšek XXVI-B, 17)

V ta korak ga je gnala globoka vera, dobra izkušnja drugih in resnična želja duhovnikom pomagati, da bi z utrditvijo osebnega odnosa z Gospodom svojo službo lahko opravljali še bolj goreče. Ko je po kratkem času škofa Kutnarja na sedežu lavantinske škofije nasledil sam, je vsakoletne duhovne vaje za duhovnike uvažal s še večjo vnemo, jih pogosto tudi sam vodil ali imel vsaj nekatere govore.

Svojo gorečnost v veri je Slomšek pri oznanjevanju posebej vneto želel prenesti na starše in jih v različnih knjigah spodbujal, saj se je dobro zavedal, da imajo pri prenosu vere na naslednje generacije odločilno vlogo prav starši – in obenem versko vzdušje v izvorni družini. V prvem zvezku *Drobtinic* (1846) je na matere in očete zato naslovil sedem prošenj:

»Potreba se je na porod materam skrbno pripraviti, iti nekaj dni poprej h spovedi ino h svetimu obhajilu; [...] Kakor hitro se otrok čajmati začne, začni mu tudi od Boga, Očeta dobriga pripovedati; ino se je dete nazizalo ino se materi ljubeznivo nasmeji, lepo ga mati pokrižaj - pokrižaj, kedar ga poviješ ino spat deneš, pokrižaj, kedar se prebudi. Ino začne dete govoriti, mu začni tudi naprej moliti; - dobro je, če le eno alj dve besedici za tebo reče; Bog nedolžnih gučanje nar raj posluša. Česar se deček navadi, bo tudi starček znal.

So otroci izhodili ino že gladko govoriti začeli, vuči jih mati zjutraj pred kosilcam (froštikam), oče pa na večer pred večerjo moliti, se pokrižati, oče

naš - češena si Marija - vero - deset božjih zapoved - pet cerkvenih - sedem zakramentov, šest resnic i. t. d. Tudi kratkih molitvic pred jedjo ino po jedi nauči - privadi jih. - To je otrokam prva zlata šola, v kateri jim nebeško sonce zasija. Otrokam, ki te domače šole nimajo, jim vse žive dni juterno sonce milosti božje posjalo ne bo.« (180–181)

Prijazne besede o vzgoji, ki jih je Slomšek naslavljal na starše, so zanje postale pravo zdravilo in kar norme za versko življenje v tistem revolucionarnem času, polnem sprememb in zato tudi negotovosti pri vzgoji; še posebej se je Slomšek zavedal vdora svobodomiselnega mišljenja in ravnanja preko prosvetljenjskih idej – in še močnejše preko socialističnih in komunističnih, ki so začele svoj pohod prav v tistem času (1848 izide Marxov in Engelsov *Komunistični manifest*).⁵ V postnem pismu za leto 1849 – torej v zelo prevratnih in razburkanih razmerah – se je obrnil tudi na starše:⁶

»Pred vsem drugim se moramo Bogu zahvaliti za največjo srečo, da smo bili rojeni in vzgojeni v pravi katoliški veri in narediti trden sklep, da smo pripravljeni izgubiti vse, tudi življenje, kakor da bi si pustili ukrasti vero naših očetov. Dar vere želimo zapustiti naslednikom čist in nepokvarjen, kajti pot vere je pot večnega življenja, pot, na kateri dosežemo zmago nad svetom. S podvojeno gorečnostjo moramo kot dobri katoliki napredovati v poznavanju Boga, izpolnjevati njegovo sveto voljo, da bi se dvignili iz suženjstva zmote in greha k pravi svobodi Božjih otrok. Naš napredek, ki ga želimo, naj bo skladen z učenjem sv. Pavla, ki je zapisal: ›Jaz torej tako tečem, ne kakor brezciljno; se tako bojujem, ne kakor bi mahal po zraku; ampak izčrpavam svoje telo in ga usužnjujem, da morda, ko drugim oznanjam, sam ne bi bil izključen.‹ (1 Kor 9,26-27)

Bodite čuječi nase in na svoje drage na način, da vas ne preseneti duh sveta, nevere in napačne vere. Ta duh laži govori iz tisočih publikacij, pridiga po tržnicah in ulicah ter želi ugasiti v nas ogenj vere. Zatorej bodite trdni in pazljivi, da vam nihče ne okrade velikega bisera vere! Vaši dušni pastirji vam bodo oznanjali zlasti v tem svetem postnem času besede večnega življenja, najpomembnejše resnice, odkrivali vam bodo slabo tega časa in najbolj nevarne rane, pokazali vam bodo tudi sredstva rešitve. Ne opuščajte zato pozornega poslušanja vaših pastirjev in sledite njihovemu učenju.«

Kako je bil Slomšek v tistih revolucionarnih časih zaradi vere resnično zaskrbljen, se dobro vidi iz njegovih javnih nastopov – pa tudi iz njegovih zasebnih pogovorov in dopisovanj. V njih se kaže Slomškov praktični značaj, saj želi dogodke prehite-

⁵ Kramberger pri opisu idejnega zgodovinskega ozadja Slomškovega oznanjevanja izpostavlja racionalizem, janzenizem in jožefinizem, verski liberalizem in indiferentizem, framasonstvo in brezverski humanizem ter družbeno-politične valove okoli leta 1848 in nacionalizem (1971, 18–34).

⁶ Pastirsko pismo je napisal v nemščini in slovenščini – a slovensko ni bilo le prevod nemškega, temveč že predelava. Navedki so iz nemške verzije, ki je bila objavljena v *Currende des F.-B. Lavanter Ordinariates*, 1849: št.1.

vati in delovati preventivno. Zgovoren dokaz je pismo, ki ga je pisal prijatelju Stojanu: v njem prepoznamo, da ga ta skrb ni hromila, temveč je v njem še podžgala iskanje možnih rešitev in sredstev, ki naj bi pomagala preprečiti najhujše – kar je bilo zanj izguba vere –, predvsem pa je z njimi želel poglobiti vero pri najbolj izpostavljenih ljudeh. In pri tem je želel uporabiti vsa možna sredstva, tudi tiskano besedo:

»Žalostnih časov smo včakali; pa skušali v naših krajih še le jih bomo, kedar se bojo vse zmote ino krivice med nas prihomotale. Zdaj je šele začetek. Potreba je pastirjem čuti ino pa moliti. V Gradci so vboge jezuite iztirali, te dni pojdejo nad revne karmelite in karmelitarce. Ni ga, ktiri bi se za nje poskusil, alj jih branil. Pekel ima svoj divji lov. Za njimi bojo nad nas segli, ino poprej ljudstvo ob sveto vero djati poskusili. Naša pomoč je le v imeni Gospoda.

Eine religiöse Zeitschrift, sei es schon ein Wochenblatt (!) oder ein Monathelt (!) wird Bedürfniss werden. Ich habe diessbezüglich an Herrn Abten das Ansinnen gemacht; allein Vodusek weiss um keinen Redacteur. Vielleicht bringen die Laibacher ein solches Blatt zu Stande, das nothwendiger und nützlicher wäre, als eine slow. pol. Zeitung.

Auch eine Bücher Verein für das Volk müssen wir stiften, um den schlechten Bücher den Weg abzuschneiden, die man nun unter das Volk einschmuggeln wird. Vor bösen Menschen und schlechten Büchern bitte ich die arglosen Kinder des Landes vorzüglich zu warnen.« (Kovačič 1930, 73)⁷

Revolucionarno vrenje okoli leta 1848 je močno vplivalo zlasti na krhanje odnosa ljudi do civilnih in cerkvenih oblasti – in ljudje so z lahkoto izbrali prej liberalni, celo anarhistični način življenja, kot da bi ostali zvesti krščanski pobožnosti. V takšnih okoliščinah je močno izstopala drža dejavne vere škofa Slomška, ki je sprožal različne iniciative, da bi ta trend ustavil. Kosar jih opisuje takole:

»Ker so se hudobni in Cerkvi sovražni ljudje v društva zbirali, da bi z zedinjenjem svojih moči toliko močnejši postali, so si mislili Anton Martin, da se morajo tudi pobožni kristjani z združenimi močmi sovražnikom nasproti postaviti. Vpeljali so tedaj pri stolni fari tako imenovano *Katoliško družbo*, v kateri so se zbirali možje krepkega in neboječega srca, pripravljeni, da se svoje svete vere nikjer in nikoli ne bodo sramovali, ampak jo povsod in vselej z vsemi postavnimi sredstvi zagovarjali in branili. Da bi udje družbe potrebe in nevarnosti nove dobe bolj spoznali, so ustanovili farno bukvar-

⁷ Slomšek je pismo napisal delno v slovenščini, delno v nemščini. Prevod nemškega dela citata: »Verski časopis, naj bo tednik ali mesečnik, bi bil zelo nujen. Tozadevno sem se s prošnjo obrnil na gospoda Abtena; celo Vodusek ne pozna nobenega urednika. Morda bodo Ljubljancani vzpostavili kakšen takšen časopis, ki bi bil potrebnější in koristnější kot kakšen slovenski politični časopis. Tudi knjižno založbo za ljudi moramo ustanoviti, da prekinemo dotok slabih knjig, ki se sedaj vtihotapljuje med ljudi. Prosim, da nič hudega sluteče podeželske otroke dobro posvarimo pred zlimi ljudmi in slabimi knjigami.«

nico, kjer naj bi se shranjevale pripravne knjige in dobri časopisi za podučevanje, in so vpeljali shode, na katerih so se udje družbe zbirali, se med seboj pogovarjali ter imeli mašnika za svojega voditelja, ki so jih podučevali, da bi jih krivi nauki premotiti ne mogli. Dali so sami natisniti lepih podučljivih knjižic, kakor, postavim, tisto »Kaj delajo sveti oče Pij IX?« in še druge. Oskrbeli so lepe slike (zastave) za društvo z dvojno podobo: ena je predstavljala križ, ker so to družbo imenovali Družbo sv. križa, zakaj vojska je šla za čast svetega križa, druga pa sv. Andreja, patrona škofije. Večkrat so to družbo sami obiskali in kakor oče ude družbe učili, svarili in tolažili. Da bi pa ta družba svoj namen doseči mogla, je bilo treba, da jo še druge družbe podpirajo, in zato so vpeljali tudi družbo mladenčev, devic in žen.« (1997, 64–65)

»Vera je ena izmed najbolj priljubljenih Slomškovih tem, zato ni nič nenavadnega, da se pogosto pojavi tudi v njegovih pastirskih listih. Dosledno jo razume ter predstavlja kot nauk in življenje, kar je zastavil že v svojem prvem pastirskem listu ob nastopu škofovske službe. Vera mu je ves čas njegovega pastirovanja ostala luč za večno življenje.⁸ Zaradi splošnih družbenih, idejnih in političnih razmer, zlasti od leta 1848 naprej, je Slomšek skoraj dramatično doživiljal, da je vera je v nevarnosti. Njegova dokaj pogosta sintagma je bila »luč vere ugaša«.⁹ Pastoralno najprimernejšo podobo za stanje prepozna prav v podobi luči, ki v viharju ugaša. Postni pastirski list za leto 1857 je celo naslovil »Vera med nami umira«. Njegovo zaznavanje situacije se najbolj pokaže v letu 1849, ko je kar dva pastirska lista posvetil tej tematiki.«¹⁰ (Turnšek 2000, 180)

Že samo iz teh nekaj navedb jasno razberemo, da je bila krepost vere v Slomškovem življenju ne le glavna tema njegovega oznanjevanja, temveč v resnici temelj celotnega življenja in njegov življenjski slog prav do zadnjih trenutkov njegovega zemeljskega življenja – in da je s to vlito krepostjo nadvse dejavno sodeloval in jo razvil v herojski meri.

⁸ Pastirsko pismo ob nastopu škofovske službe (19. 7. 1846).

⁹ Postno pastirsko pismo za leto 1849 in postno pastirsko pismo za leto 1857.

¹⁰ V postnem listu z naslovom »Dvojna luč: sv. vere in sv. čednosti« na strani 34 v dramatičnem tonu pravi: »Dve luči nam je usmiljeni Jezus prižgal, naj bi nam svetili po potu življenja: luč svete vere in pa luč svete čednosti ali kreposti /.../ Ta dvojna luč nebeška nam kaže pravo časno srečo in zveličanje večno, da ga lahko iščemo in srečno najdemo, ako le hočemo. To luč so nam pri svetem krstu prižgali, nje znamenje, mrtvaško svečo, nam bodo poslednjo uro v roke podali, da bi nam svetila večna luč in mi v pokoju počivali. Sovražen veter pa močno piha, hud vihar se vzdiguje, nam luč svete vere in svete čednosti ugasniti. Kdor v sedanjem času nevarnega vetra skušnjave ne čuje, in za svojo luč ne skrbi, njemu že slabo gori, in lahko mu bo ugasnila. /.../ Bo ugasnilo sonce naše svete vere pri nas, bo izginila med nami luč krščanskega življenja in lepih zgledov, kaj bo za nas? Obšle nas bodo teme nevednosti in hudobij, obdajala bo nas črna tema zmot in pregreh, noč krivover in never nas bo pokrila, kakor pokriva milijone naših nesrečnih bratov in sester, kateri v smrtni senci neverstva sedijo. Preljubi! Ta nesreča se nam blizu kaže, ali sedanji ljudje vsi v posvetno zamišljeni te nevarnosti ne čutijo, ne vidijo svoje bližnje največje nesreče. Kdor sveto vero izgubi ali pa ob sveto čednost pride, njemu ugasne dušna luč v sredi trde noči.«

3.2 Upanje

Iz Slomškove globoke in nikoli pod vprašaj postavljene vere se je porodilo trdno zaupanje v Božje usmiljenje – v njegovo previdnost in zmago v pravičnih zadevah. Sklepamo lahko, da njegov življenjski optimizem in blago veselje, ki ju je izžareval on in vse njegovo življenjsko udejstvovanje in ki ju vsebujejo njegovi spisi ter vsa njegova dela, izvirata iz njegove močne zasidranosti v kreposti upanja v Boga. Kljub vsem težavam, ki mu jih je življenje prineslo, pri njem ni bilo prostora ne za malodušno nestanovitnost ne pesimističen obup. Vse to lepo izraža misel, ki jo je napisal prijatelju Piklu: »Vse, kar je na zemlji bolečega, bo nekoč doživelo svoje vstajenje.« Tudi duhovniki na duhovnih vajah so v njegovi drži in besedah prepoznali, da je mož velikega upanja, ker živi z očmi uprtimi v nebo – kot je o njem zapisal eden izmed udeležencev Slomškovih zadnjih duhovnih vaj septembra 1862 v Rogaški Slatini (J. M-C 1862, 237–238). Vse udeležence je namreč živo spodbujal, naj bodo prepojeni z upanjem na večno plačilo, ko neumorno varujejo slovensko ljudstvo pred notranjimi in zunanjimi sovražniki, ki ogrožajo njegov duhovni razvoj. Podobno je večkrat poudarjal pomen upanja, ki sloni na Kristusu, tudi vernikom. V pastirskih pismih jih je vabil k obnavljanju duhovnega življenja v sebi, kadar je mrtvo: če se je ohladilo, naj ga ogrejejo z molitvijo ter premišljevanjem trpljenja in smrti Jezusa Kristusa, ki je izvir vsega našega upanja.

Če je srečal duhovnike, ki so v krščanskem upanju omahovali, jih je takoj usmeril v eshatološko vizijo življenja, v kateri je upanje zasidrano. Tudi težko bolnim duhovnikom je vlival moči, da so lahko z upanjem dojemali tudi duhovni pomen svoje bolezni. Tako je odgovoril nekomu, ki je tožil, da mu je težje kot bolezen to, da ne more več delati za Cerkev: »Svojo bolezen morate vedno z očmi vere gledati in ne bo vam tolažbe nikoli manjkalo. Saj tudi vi trpite in molite za sveto Cerkev; in tudi to je veliko in več vredno kakor navaden težak v vinogradu Gospodovem biti.« (Kosar 1997, 60)

Mnogi pričevalci so v procesu beatifikacije potrdili prepričanje, da je bil Slomšek v kreposti upanja in zaupanja v Boga močno zasidran – in da je zato zmozel prebroditi tudi mnoga močna nasprotovanja, ki jih je doživljal pri svojem gorečem delu tako za Cerkev kot za slovenski narod. Iz načina uresničevanja te kreposti v vsakdanjih okoliščinah in težkih situacijah lahko razberemo, da jo je Slomšek živel v duhu bibličnega pojmovanja upanja, kot ga zaznamo na primer pri Abrahamu, Mojzesu, prerokih in nato apostolih. Če je s pomočjo vere živo doživljal Božjo navzočnost v svojem življenju, mu je krepost upanja omogočala živeti iz gotovosti, da bo v njegovi nemoči v dogajanje zagotovo posegel Bog. To bivanjsko zavedanje je prenašal na druge. »Prepoznavanje božje prisotnosti (vera) omogoča prepoznavanje možnosti božjega posredovanja v človekovem bivanju (upanje). Kdor veruje v Boga, bo upal na njegovo pomoč v svojem življenju. Božje posredovanje po za-slugi upanja ni podrejanje Boga človeškim željam. Ko se v reševanju življenjskih problemov človeku zdi že vse izgubljeno, mu upanje odstre luč na koncu tunela v podobi božje zmožnosti, ki premaga človekovo nemoč.« (Osredkar 2021, 863)

3.3 Ljubezen do Boga in do bližnjega

Ob globoki in živi veri ter neuničljivem upanju se vedno pojavi tudi herojska mera ljubezni do Boga in do sočloveka. To resnico je mogoče odkrivati v vsem Slomškovem delovanju, njegovih delih, besedah in celotnem življenju.

Edini resnični motiv njegovega dela, odpovedovanja, žrtvovanja in tudi dela za narod je bila ljubezen do Boga. Na to je takoj po Slomškovi smrti opozoril Kosar, ko je nanj naobrnil besede Gregorja Velikega: »Kjer je ljubezen, dela velike reči in če ne dela velikih stvari, ni ljubezen.« Slomšek je v resnici delal velike stvari, h katerim ga je gnala edino ljubezen, ki v delu in žrtvah ni poznala meja. Ljubezen do Boga se najbolj zrcali v načinu poglobljene molitve. V gradivu, ki ga je zbral Kovačič, je tudi pričevanje zadnjega Slomškovega osebnega strežnika Rebernaka, ki je izpovedal: »Silno veliko so molili, ponoči vstajali k molitvi in se bičali.« (1962, 301) S tem je potrdil, kar si je Slomšek zapisal v duhovnem vodilu *Mihi sancta et cara*: »Disciplina vsak petek pred spanjem.« (Slomšek 1999, 39) Mimo te krepkosti ni mogel njegov naslednik Stepišnik, ki ga je v pogrebem nagovoru imenoval »velikega prijatelja molitve«:

»Kako navdušen prijatelj molitve so bili rajniki, komu je to neznano? Ker, kakor apostol narodov pravi (1 Kor 3,6), ne tisti ne more kaj sam iz sebe, ki sadi, ne kdor prilija, temuč ves tek le od Boga pride, torej so naš vikši pastir molili veliko in radi, - ne le sami in še o sklepu svoje poslednje volje ne vedo izreči boljšega vošila, razun: Bog naj jim dodeli gnado, da bodo mogli tudi v nebesih moliti za svojo čredo. Torej so pospeševali, kjer so mogli, pobožnost v poživljanje goreče molitve in bogoljubnosti, ravno ker so sami molitev ljubili. Med drugim so ustanovili veliko po več škofijah razširjeno bratovščino ss. Cirila in Metoda, da bi se sprosil poedinjenje razkolniških Slovanov in Grkov z rimsko materjo cerkvijo.

Iz gorečnosti za svoj poklic je izvirala tista neutrudljiva delavnost, kateri so bili vdani, ki je pa tudi najbrže pripomogla, da so njih moči poprej opešale. Nikoli nihče jih ni brez dela našel. O svojih popotvanjih so ravno tako malo kakor doma anali dela, truda in natezovanja. Nobena duhovnija jim ni bila preveč v gorah ali pa predaleč na samem. Vse so obiskovali in povsod besedo Božjo oznanjali, če so bili tudi še s tem bolj trudni.« (Stepišnik 1928, 230)

Molitveni vidik Slomškove ljubezni do Boga poudarja tudi Kramberger:

»Razen vere, upanja in ljubezni je za Slomškovo osebno življenje značilna molitev. Za godove svetih pastirjev duhovniki beremo v bogoslužnem molitveniku: »Pastir ljubi svoje brate in sestre in mnogo moli za svoje ljudstvo.« To je delal Slomšek! Vsi njegovi življenjepisci potrjujejo splošno znano dejstvo Slomškovih sodobnikov, da je veliko molil. V tem je posnemal dobrega Pastirja, Kristusa. Ni molil, ker je molitev duhovniku naložena kot dolžnost, marveč ker je ljubil brate in sestre.

V molitvi je poslušal Boga, da je v življenju znal prisluhniti človeku. Z Bo-

gom se je pogovarjal, da je mogel govoriti ljudem in jih učinkovito nagovoriti. Od dialoga z Bogom je šel v dialog s svetom in človekom! V svojem dnevniku je zapisal, da so ure molitve ure prejemanja največjega bogastva, samega Boga.« (1983, 11–12)

Ker je bil poln ljubezni do Boga, se je to čutilo tudi iz njegovih besed pri oznanjevanju. Ko je vernikom govoril o Bogu, ni delal drugega, kot poveljeval velike milosti, ki jih Bog v svojem neskončnem usmiljenju vernikom naklanja. V Vuzenici je leta 1844 Bogu v zahvalo kupil novo monštranco in jo imenoval »prestol za Jezusa Kristusa«. Med obredom blagoslovitve je pomen ljubezni do Boga še posebej poudaril:

»Poglejte! Tukaj je srce naše fare – tron našega duhovnega življenja. Kakor iz srca po vsem životi žile grejo in po srčnih žilah zdrava kri teče in se nazaj k srcu povrne, ravno tako se združijo semkaj vse naše želje, prošnje in molitve, ki jih Jezus na tem svojem svetem tronu posluša. Od tod pa izvira tudi milost božja, veselje, tolažba in pomoč po vsej fari do poslednje bajtice, ki v fari stoji, poslednjemu sroteju, ki v svoji težavi k svojemu Odrešeniku zdihuje. Poglejte, tukaj je vidna prebivalnica božja – z ljudmi bo tukaj prebival. Vaši vnuki in vnukov vnuki bojo pred tem tronom Jezusovim klečali, kadar jih bo sila, lakota, bolezen stiskala. V procesijah bodo vaši nastopniki ta lepi tron Jezusov nosili – z njim nebeški blagoslov dobili – dobili pa tudi vi, ki ste ga pripravili, čeravno bodo vaše kosti že dolgo v hladni zemlji počivale. Oh, naj se vam torej ne smili, kar ste k novi monštranci vložili; saj ste Jezusu dali, ki je obljubil vam stotero povrniti in dati večno življenje.

Pa kaj bi pomagala srebrna, zlata monštranca, ako bi imeli železno srce; zakaj srce je drugi skriven tron, v katerem usmiljeni Jezus v vsakem človeku prebivat želi.« (NŠA MB, Slomšek IX, 42)

Ljubezen do Boga je izžarevalo vse Slomškovo pastoralno delo, zato se ni izogibal nobenemu naporu. Sledil je namreč svojemu geslu: »Vse v večjo slavo Božjo in zveličanje duš«. Eden izmed dokazov za to je tudi njegovo neutrudno spovedovanje ob romarskih dnevih in v velikem tednu v cerkvi Loretske Matere Božje v Šentandražu. Ob takšnih dnevih je bil v spovednici že ob štirih zjutraj in je v njej vztrajal vse do večera z le polurnim predahom za kosilo. Prav takšen neposreden stik z dušami svojih vernikov mu je dajal vpogled vanje, da jim je nato lahko govoril in jih poučeval o tistem, kar so najbolj potrebovali. Prav zato je imel izredno velik in pozitiven vpliv nanje in njihovo duhovno rast. Ta ljubezen do Boga se ni zmanjšala niti, ko se je približala smrtna ura – in je bil zaradi odmiranja črevesja ves v bolečinah. Kosar je Slomškovo zadnje obhajilo opisal takole:

»Ko proti osmi stolni župnik sv. Rešnje telo prinesejo, ki ga vsi korarji z lučmi v rokah spremljajo, se vzdignejo škof pri vseh bolečinah iz postelje, si sami talar oblečejo in na tla pokleknejo s povzdignjenimi rokami, da bi v vsej ponižnosti svojega nebeškega Gospoda prejeli. Potem se zopet sami sle-

čejo in uležejo, odgovarjajo pobožno pri litanijah pred poslednjim oljem in pri maziljenju ter prejmejo tudi papežev blagoslov.« (1997, 102)

Slomšek je z enako gorečnostjo, kot je s herojsko mero živel ljubezen do Boga, uresničeval tudi ljubezen do bližnjega. Njegov izjemen zagon v službi bližnjemu je presegal splošno raven. Nedvomno mu je bilo duhovno blagostanje ljudi zelo pri srcu, kar je s svojim duhovniškim delom kazal od prvega kaplanskega mesta naprej. Vsi okoli njega so njegovo pastoralno skrb in gorečnost, ki je presegala takratno siceršnje pastoralno zavzemanje, hitro opazili. Res je tudi, da so nekateri to občudovali, drugim pa je nekoliko zagrenilo življenje – očiten primer te druge drže je bil njegov prvi jožefinistično usmerjen župnik Batistik na Bizeljskem. Kljub odkritemu nasprotovanju župnika takšni 'živi pastoriali' je Slomšek vendarle bolj poslušal Boga in svoje srce, ki ga je vodila ljubezen do bližnjega, kot te zunanje glasove. Pravilnost in celo izrednost njegove pastoralne drže je ugotovil in potrdil tudi škof Cimerman, ko je leta 1826 prišel na obhajanje birme. V njegovih zapiskih lahko preberemo, da mu je predvsem ugajala Slomškova velika angažiranost za župnijsko šolo, ki so jo obiskovali številni otroci obeh spolov (župnija je štela 4000 vernikov). V teh zapiskih najdemo tudi nekaj kritike na račun župnika, kaplana pa pohvali kot »vzornega duhovnika v vsakem pogledu« (Kovačič 1962, 55). Iz Slomškovega *Pastoralnega dnevnika* pa izvemo, da mu je nadaljnji študij na Dunaju škof takrat ponudil že drugič, a je v njegovem srcu prevladala pastoralna ljubezen – in je možnost nadaljnjega študija odklonil (NŠA MB, Slomšek III).

Isto pastoralno ljubezen je spet pokazal kot spiritual v celovškem bogoslovju in kot nadžupnik v Vuzenici, kjer prav tako pustil neizbrisne sledi. Kot župnik se je lahko v duhu 'vsem postati vse' uresničil še bolj kot v času kaplanovanja: verniki so se lahko nanj obrnili ob kateri koli uri dneva; med uradniško-jožefinističnimi duhovniki to nikakor ni bilo običajno. S potrpežljivostjo in ljubeznivostjo jim je vedno prisluhnil ter jim po svojih močeh pomagal rešiti njihove težave. Med ljudmi se je razširila resnica, da v župniji ni koče, v katero Slomšek ne bi vstopil kot 'angel tolažbe in miru'. Na vse načine, tudi z ustanavljanjem bratovščin, si je prizadeval, da bi verniki zavestno in odločno izbrali bolj korenito krščansko življenje v ljubezni do Boga in bližnjega.

Slomškova herojska ljubezen do ljudi se je kazala v skrbi za duhovni blagor vseh ljudi, zato ni opustil nobene priložnosti in je vabil v cerkev tudi najbolj uporne. Mednje je štel številne berače, ki so se na razne župnijske slovesnosti zgrinjali, da bi pri vratih prosili miloščino – v cerkev pa večinoma niso vstopili. Zato se je domislil in dal oznaniti, da bo ob imel določeni uri zanje poseben pouk, priložnost za spoved in obhajilo; in kdor se bo tega udeležil, bo na koncu deležen tudi škofove miloščine. In res jim je na koncu podaril Marijino svetinjico okoli vratu ter pripravljeno miloščino. Tudi pri ljudskih misijonih je uvedel poseben nagovor za berače, seveda z miloščino na koncu. V skrbi za njihovo duhovno življenje in večnost jim je govoril o poklicu berača, o njegovih dolžnostih, o njegovih osmih glavnih pregrehanj ter o navodilih za življenje (Kosar 2012, 266–269). Kot skrben oče, ki skrbi za zveličanje vseh svojih otrok, tako ni pozabil niti na berače, danes bi rekli

brezdomce, ‚klošarje‘. Nekaj posebnega je bil njegov misijonski govor – ‚poduk‘ – za berače. Te ‚uboge, hrome, slepe in kruljave‘, ki so se zbrali k misijonski prednovi, je med drugim ogovoril takole:

»Keršansko vboštvo se ima na dveh ramah nositi: prva je pobožnost, druga potrpežljivost. Ako nimaš ene alj pa nobene tih ram, ne prideš v nebesa, če si ravno reven berač. Izveličani so vbogi v duhu, ki radi služijo in pa voljno poterpajo [...] Čudna je, pa resnična, da vbožci pravico do nebes imajo, in drugim v nebesa pomagajo, sebi pa v pekel. Hudič se beračev naj raji v hudo posluži, da krive in prazne vere med ljudi trosijo, čudeže lažejo, babje vere in pomoči uče, zoper duhovsko in deželno gosposko ljudi šuntajo, ljudi oberajo in imajo grehov, da je strah [...] Moja rajna mati so me učili vsak dan eden očenaš in eno češena si Marija moliti v čast svetih treh peršon, Jezusa, Marije in sv. Jožefa za srečno zadno uro. Ravno to tudi vam priporočam. Če ravno po tem na kaki parni, v hlevu alj za plotom umerjete, in žive duše pri vas ne bo, Jezus, Marija in sv. Jožef vam bodo pristopili; in če ste ravno revni berači, bodo spremili vašo dušo v sveto nebo, kjer nobenega berača ne bo, nobenih solz ne bolečin. Vse to bo tamkaj minulo in se preobrnilo tudi poštenim beračem v morje večnega veselja.« (*Drobčinice* 1862, 48–55)

Stepišnik – kot njegov naslednik – je lahko iz prve roke potrdil, kako korenito se je poznalo Slomškovo goreče pastoralno zavzemanje za odrešenje vseh ljudi. V govoru ob Slomškovem mrtvaškem odru je govoril takole:

»Sv. apostol Pavel v svojih pismih do učencev Timoteja (1 Tim 3,2-7) in Tita (1,7-9) popisuje škofa v cerkvi Božji in skazuje lastnosti, katerih ne sme pogrešati, ako hoče svojo imenitno nalogo v zveličanje mu izročeni vernikov doverševati. Pač zanesljivo ni minil dan, da bi visoki rajnki ne bil mislil na to apostolsko opominovanje ter se ne vprašali, kako ga dopolnjujejo.« (*Stepišnik* 1862, 230)

Z isto gorečnostjo kot si je Slomšek prizadeval za duhovno dobro vernikov, se je izkazal tudi v materialnih potrebah – s telesnimi deli usmiljenja – in tako svojo nadpovprečno mero ljubezni do bližnjega zaokrožil. Gotovo je ta občutljivost začela v njem rasti pri pogostih spremstvih kaplana Prašnikarja ob obiskih bolnikov v domači Ponikvi. Da to ni bilo običajno spremstvo ministranta, kaže dejstvo, da se ga je Prašnikar spomnil celo pri novomašni pridigi, ko je imel Slomšek novo mašo: »Ti si bil tisti – ko ni bilo cerkovnika, kot se večkrat zgodi –, ki si šel v vsakem vremenu, pa naj je bilo lepo ali dež ali sneg celo višje od kolen, z menoj k bolniku.« (Primc 2011, 58)

Podobno ljubečo pozornost kot bolnikom je izkazoval tudi ubogim, ki jim je v nesreči in potrebi po svojih močeh priskočil na pomoč. Iz časa njegovega bivanja v Vuzenici je ohranjeno veliko primerov takšnega ravnanja. Prvi zapis o tem najdemo v Kosarjevem življenjepisju iz leta 1863:

»Ni prezrl nobene potrebe v svoji župniji in nobena usluga mu ni bila premalenkostna ali prenizka, da je ne bi bil pripravljen z veseljem storiti, in težko bi pač našli kakšno revno hišico v vuzeniški župniji, ki je ne bi bil obiskal kot tolažeči angel, večinoma tudi po večkrat. Vsako trpljenje svojih faranov je občutil enako ali še bolj prizadeto kakor lastno, in bilo mu je v najslajšo tolažbo, kadar je mogel pomagati revežem, braniti zatirane, tolažiti žalostne in brisati solze trpečim.« (2012, 61)

Ko je Kovačič zbiral gradivo za začetek procesa za beatifikacijo, je raziskoval po sledi tega Kosarjevega zapisa in odkril kar nekaj zanimivih primerov. Predstavimo dva, ki ju je vključil tudi v svoj Slomškov življenjepis:

»Do ubožcev je bil Slomšek vedno radodaren. Prvo zimo po njegovem prihodu se je zgodila na Dravi pri Vuzenici težka nesreča. Razbil se je ob pečini velik, z lesom naložen splav, trije splavarji so utonili, dva sta se komaj rešila na srežu, ki je plaval po vodi. Nezavestna sta obležala v hudem mrazu na obrežju. Vse je hitelo iz trga na kraj nesreče, tudi nadžupnik, ki je dal oba ponesrečenca takoj odnesti v župnišče. Ob tečni in dobri hrani sta prišla zopet k zavesti, ležala sta cela dva meseca pri nadžupniku, dokler se nista za silo pozdravila. Ko sta se poslavljal in vprašala, kaj sta dolžna, je Slomšek smehljaje dejal: »Je že Bog vse poplašal. Le pojdita pa molita zame in pazita, da vama Drava drugič ne skoplje groba.« Nekemu kmetu Turineku je leta 1841 vse pogorelo z živino vred. Slomšku je bil mož dobro znan in se mu je v srce zasmilil. Pa je usmiljenje pokazal tudi v dejanju. Za pomlad mu je posodil močne vole, da si je lahko obdelal polje, povrh mu je podaril še četvero živinčet, da bi si izredil novo živino. V svojem letnem računu je zapisal ta izdatek z opombo: »Za dobra dela Bog plačuje obresti; da bi le dal srečo Turineku in meni!« (1962, 149)

Ko prebiramo Slomškove nagovore ljudem ob različnih priložnostih, lahko hitro zaznamo, da je moč njegove besede, ki jih je vabila k dobrim delom, izhajala tudi iz tega, da so ljudje hitro zaznali, da to, kar jim oznanja, v veliki meri živi tudi sam. Takšen primer je odlomek iz govora ob prazničnem shodu Bratovščine Srca Jezusovega:

»Hočeš vreden brat in sestra Srca Jezusovega biti, mora tudi tvoje srce vse brate in sestre ljubiti, katere usmiljeni Jezus vse s svojim srcem objame. Pristopi ljubeznivo sestri ali bratu, ki kako silo trpi, moli za žive, da bi v gnadi božji živeli, Jezusovega Srca kar ne razžalili –, za mrtve, da bi skoraj rešeni bili in pred obličje Božje prišli. Opravljaj za nje dobra dela in jih Srcu Jezusovemu daruj, zakaj v tem bojo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako se med seboj ljubite, kakor sem jaz vas ljubil (Jn).« (NŠA MB, Slomšek IX, 52)

Podobne izraze klicanja k dobroti in ljubezni do bližnjega najdemo v mnogih njegovih spisih. Tako v postnem pismu za leto 1849 vernike spodbuja, naj bodo »močni v ljubezni«, naj ne ljubijo le z besedo kot otroci tega sveta, ki so z egoizmom in čutnostjo občutek za krščansko ljubezen izgubili, pač pa naj ljubijo »v de-

janju in resnici« (1 Jn 3,18). Kar so si pritrgali s postom, naj darujejo ubogim, saj je samo takšen post Bogu všeč.

Slomškova dobroteljskost in radodarnost je bila velika. Sam je bil v življenju nezahteven, zato je bil vedno pripravljen vsakemu priskočiti na pomoč. Iz različnih pričevanj izhaja, da pri njem nihče, ki je kaj res potreboval, nikoli ni ostal praznih rok. Najlepše to potrjuje Kosar:

»Bili so mož daritve. Za Boga in za blagor duš so dali in darovali vse, kar so imeli in kolikor so imeli, tako da jim je pogosto le še za potrebo ostalo. Večkrat se je prigodilo, da jih je kateri njih duhovnov v kak dober namen za pomoč prosil, ali odgovorili so: »Zdaj vam nimam kaj dati, pa opomnite me drugokoli, kadar zopet kak denar dobim.« Včasih so večji znesek obljubili, pa le nekoliko dali, ter rekli: »Za zdaj ne morem več dati, pa opomnite me za ostalo o pravem času, da ne pozabim.« Včasih tisti, ki je dar prejel, še njih imena ni vedeti smel. Tako beremo v nekem listu iz leta 1847: »Plačajte za gospoda J. 100 goldinarjev in jim pišite, da dobitnik noče imenovan biti.« Ta radodarnost pa pri njih ni bila le naravna mehkost in darežljivost, ampak prepričanje, da je dolžnost škofova, kakor sv. Pavel piše: »Škof [...] mora biti dobrotljiv.« (Tit 1,8)« (1997, 93)

Kot škof se je Slomšek veliko posvečal svojim duhovnikom in izkazoval herojsko mero ljubezni tudi v odnosu do njih. Velik vpliv nanje je imel preko osebne korespondence, ki je od njega zahtevala veliko dela in dragocenega časa, a mu obenem omogočala graditi z vsakim očetovsko zaupen odnos. Vsekakor jim je bil v najrazličnejših zapletenih situacijah dober svetovalec in tudi tolažnik. Ker je imel opraviti tudi s prevzetnimi, občutljivimi in trmastimi duhovniki, se je zelo trudil, da je lahko tudi njim povedal vso resničnost, a na tako sprejemljiv način, da so se spori zgladili.

V sklop Slomškove ljubezni do bližnjega spada tudi njegovo odpuščanje vsem, ki so ga žalili. Znan je primer, ko je prišla k njemu delegacija iz neke župnije s prošnjo, da naj neko podružno cerkev povzdigne v župnijsko. A razmere škofu tega niso dopuščale. Nekdo izmed delegacije mu je nato zabrusil: »Če tega ne dovolite, niste vredni, da ste škof!« On pa je samo prijel križec, ki ga je nosil obešenega okoli vratu, in po nekaj trenutkih srečanje zaključil. Ko so že odšli, je poslal enega izmed uslužbencev, naj pokliče nazaj prav tistega, ki je tisto žaljivko izrekel. Ko je prišel, mu je stisnil v roko 10 goldinarjev in rekel: »Ker vaši prošnji ne morem ustreči, vam hočem povrniti vsaj potne stroške.« (Kovačič 1962, 304)

Iz različnih dogodkov lahko razberemo, da je Slomšek iz ljubezni do ljudi zmožgal odpuščati tudi svojim sovražnikom oziroma tistim, ki so o njem slabo govorili in pisali. Pričevanje o tem je zapisal eden izmed udeležencev zadnjih duhovnih vaj v Rogaški Slatini, kjer je škof zaupal svojim duhovnikom tudi svojo bolečino in odpuščanje ob takšnih napadih:

»Odkrili so nam pa tudi svoje užaljeno srce ter bridko potožili, kako jih sovražniki pikajo, po časnikih černijo in obrekujejo, da so panslavist, vdani

tako imenovani jugoslovenski politiki, cesarjev sovražnik, in kdo si ve, kaj še vse. Jaz ne poznam panslavizma – so rekli – in bi tega tudi ne trpel pri svojem duhovstvu. Spoznam pa, da hočemo do smerti ostati verni katoličani, zvesti Avstrijanci, pa verli Slovani tudi. Našim sovražnikom pa Bog odpusti, ki ne vejo, kaj govorijo in delajo.» (J. M-C 1862, 237)

4. Sklep

Proučevanje Slomškovega življenja, njegovega delovanja in izražanja – oznanjevanja, omogoča pogled v uresničevanje teoloških kreposti vere, upanja in ljubezni v njegovem življenju. Ker je njegovo bivanje v teh krepostih koreninilo, je kljub umetniško-strastni žilici in nenehnemu – bi rekli danes – stresu postajalo vedno bolj harmonično, umirjeno, in zato tudi nadvse rodovitno. Tudi sodobne raziskave potrjujejo, da je bila njegova pastoralna usmerjenost, ki je izhajala iz njegove lastne izkušnje živega Boga v svojem življenju, usmerjena pravilno. To je razvidno iz njegove velike angažiranosti pri prenosu vere, upanja in ljubezni prav preko izvornih družin in župnijskih občestev ter šole (idealna je usklajenost vseh treh). Podobno ugotavlja Platonjak na osnovi raziskave v času bolezni covid-19: »Sprejetost, bližina in razumevanje so temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo, da bi jim posredovale vero in življenje po njej. Zato je treba pastoralo teh družin prenavljati v duhu Jezusa Kristusa. Bolj ko je Kristusov duh navzoč v pastoralnih strukturah in njenih temeljnih akterjih (papežu, škofih, duhovnikih, diakonih, redovnikih, katehetih, katehistinjah in drugih pastoralnih sodelavcih), toliko bolj lahko obravnavane družine začutijo sprejetost, bližino in razumevanje Boga, ki jim želi omogočiti tudi po vseh zgoraj naštetih. Tako postanejo starši zmogni posredovati svojim otrokom vero, ki vodi v polnost življenja, po čemer vsi skupaj hrepenijo. Postajajo zmogni soočati se z različnimi preizkušnjami, saj se zaradi poglobljene osebne vere in vključenosti v občestvo zavedajo, da niso nikoli sami, temveč da je Bog z njimi na najrazličnejše načine.« (2020, 368)

Tudi s prizadevanjem za urejeno in krepostno življenje je Slomšek pripomogel, da je njegova osebnost postala za Božjo navzočnost in ljubezen prosojna, kar je bilo za življenje iz vere, upanja in ljubezni v pomoč tudi drugim. Do skoraj ponarodelega reka »kdor hoče druge vneti, mora sam goreti«, je prišel iz osebne izkušnje, saj je udejanjene kreposti dobesedno žarčil v okolico – kot so zagotavljali praktično vsi, ki so z njim živeli ali delovali. To so mu priznavali in ga vsaj s svojim oviranjem potrjevali celo njegovi nasprotniki – vse do znanega dogodka neposredno po njegovem pogrebu, ko je po besedah očividca skupina mariborskih »pouličnih capinov«, verjetno najeta, pljuvala v njegov grob in vzklikala: »To imaš sedaj, ti slovenski svetnik!« (Kovačič 1962, 292) To osebno izžarevanje bi lahko prepoznali tudi v sodobnem izrazu »resonanca«, ki jo ob obravnavi sociologa Rose Žalec predstavlja kot »dvostranski odnos ali obojestranski odnos«, v katerem »je vsak deležnik tudi že subjekt«. Resonanca kot pojav ima »štiri konstitutivne momente«: »1. aficiranost, dotaknjenost, da se udeleženca resonance nekaj dotakne (*Affizierung*);

2. lastno učinkovanje (*Selbstwirksamkeit*); 3. preobrazbo (*Transformation*); 4. ne-razpoložljivost (*Unverfügbarkeit*).« (Žalec 2021, 827) Vse te elemente zelo jasno odkrivamo tudi v opisih Slomškovega krepostnega življenja in delovanja, preko katerega je okoli sebe širil vero v smiselnost življenja ljubezni, ki se v upanju že vnaprej dojema kot uresničeno – čeprav bo polnost lahko doseglo šele v eshatološki resničnosti. »Ugotavljamo, da lahko smisel interpretiramo kot nekaj, kar temelji na resonanci, saj vidimo, da so zanj bistvene vse štiri glavne značilnosti resonance. Ker je smisel neposredni lastni ‚predmet‘ upanja, po katerem ono teži, lahko rečemo, da je tudi resonanca predmet teženja upanja, saj brez resonance ni smisla.« (832)

Slomšek je v krepostnem življenju vere, upanja in ljubezni – ter drugih kreposti – dozorel v osebnost, ki se je dotaknila vsakega, ki je bil z njim v pristnem stiku.

Kratika

NŠA MB – Nadškofijski arhiv Maribor.

Reference

Arhivski vir

Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Slomšek.

Ostale reference

- J. M-C. 1862. Zadnje duhovne vaje škofa Antona Martina. *Zgodnja Danica* 15, št. 30:237–238.
- Kongregacija za zadeve svetnikov. 1996. Mariboren seu Lavantin: Beatificationis et Canonizationis servi Dei Antonii Martini Slomšek Episcopi Lavantini (1800-1862). Rim: Kongregacija za zadeve svetnikov.
- Kosar, Franc. 1997. *Anton Martin Slomšek knez in škof lavantinski*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2012. *Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Slomškovo zbrano delo 3/2. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc. 1962. *Služabnik Božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Buenos Aires: Baragovo misijonišče.
- Kovačič, Franc, ur. 1930. *Arhiv za zgodovino in narodopisje*. Zv. 1. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- Kramberger, Franc. 1971. *Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju: Božje otroštvo – središče Slomškove razlage verskega nauka in njegove teološko-antropološke miselnosti*. Maribor: Škofijski ordinariat.
- . 1983. Slomškova svetost. *V edinosti* 38:8–15.
- Osredkar, Mari Jože. 2021. Upanje kot teološka krepost v luči v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Platovnjak, Ivan. 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370.
- Primc, Aleš, ur. 2011. *Jakob Prašnikar: Svetnikov učitelj in prijatelj*. Ljubljana: Inštitut za gospodarske in družbene študije.
- Rožman, Gregorij. 1925. Ob 125. obletnici rojstva škofa Antona Martina Slomška. *Glasnik presvetege Srca Jezusovega* 24, št. 11:177–178.
- Slomšek, Anton Martin. 1846. Sedem prošenj materam in očetam. *Drobtinice* 1:180–181.
- . 1862. Poduk za berače. *Drobtinice* 16:47–55.
- . 1999. *Mihi Sancta et Cara*. Maribor: Slomškova založba.
- Slomškove zasluge in vrline. 1928. *Glasnik presvetege Srca Jezusovega* 27:120–122.
- Stepišnik, Jakob. 1862. Mertvaški govor prečast. gosp. dr. Jakopa Stepinika, korarja in stolnega dekana i.t.d., v stoljni cerkvi v Marburgu pred mertvaškim odrom o pokopu mil. škofa Antona Martina Slomška. *Zgodnja Danica* 15, št. 29:229–231.

Turnšek, Marjan. 2000. Slomšek kot teolog v pastirskih pismih (1846–1862). V: Hanzi Filipič, ur. *Anton Martin Slomšek na Koroškem: Zbornik simpozija 26. in 27. novembra v Katoliškem domu prosvete v Tinjah*, 167–196. Celovec: Mohorjeva družba.

Žagar, Jakob. 1930. Življenje slovenskega služabnika božjega. *Glasnik presvetega Srca Jezusovega* 29:18–19; 47–48; 75; 104; 132; 164; 195; 223; 250; 284; 311; 342; 349–351.

Žalec, Bojan. 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 823—840

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 271-312.47

DOI: 10.34291/BV2022/04/Avsenik

© 2022 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu

Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East

Povzetek: Članek obravnava novosti, ki so nastopile z afektivnim obratom v čaščenju Jezusa in Marije na podlagi evangelijev, ki opisujejo Jezusovo življenje in delovanje ter vlogo Božje matere Marije v življenju njenega sina Jezusa – še posebej v njegovem prestajanju trpljenja (pasijon). Jezusovo trpljenje (pasijon), vstajenje in vnebohod predstavljajo vrh evangeljskih biografij Jezusa in njegove matere Marije. Opisi dogodka Jezusovega pasijona verniku predstavljajo temeljni naravni izziv za čustveno podoživljanje pasijonskih dogodkov. Že od 2. stoletja dalje so tako na temelju čustvene udeležnosti pri Jezusovem trpljenju in Marijinem sočustvovanju v Cerkvi nastajali pobožni spisi različnih žanrov, kot so homilije, apokrifi, himne, apokalipse, molitve, meditacije in razodetja. Nekateri spisi so se izgubili, nekateri ohranili le v prevodu v kakšen drug starejši jezik. Tak primer je najstarejše znano biografsko delo o Devici Mariji z naslovom *Življenje Device* iz 7. stoletja, ki zajema vsa obdobja od Marijinega spočetja do vnebovzetja in je bilo napisano v grščini, a se je ohranilo le v gruzinskem prevodu. Kot avtor tega dela je na začetku naveden Maksim Spoznavalec (580–662), na koncu dela pa kot prevajalec v gruzinščino Evtimij. Analiza dela *Življenje Device* v zgodovinskem kontekstu Cerkve na Vzhodu in Zahodu kaže, da se je v Cerkvi na Vzhodu več stoletij prej kakor v Cerkvi na Zahodu zgodil prodor ‚afektivne pobožnosti‘, ki je temeljila na globokem podoživljanju in čustveno angažiranem izražanju Marijinega sočustvovanja z Jezusom ob njegovem trpljenju in smrti na križu. Tako so nastale razširjene meditacije evangeljske pripovedi, ki so vernikom rabile kot spodbude k poglobljeni religioznosti. Dosedanji znani viri žanrov *vita Christi* in *planctus Mariae* z območja zahodne Cerkve kažejo, da se je primerljiv prodor ‚afektivne pobožnosti‘ na Zahodu začel v različnih žanrih uveljavljati od konca 11. stoletja dalje in dosegel vrh v baročni dobi. Delo *Življenje Device* Maksima Spoznavalca v razmerju do podatkov v evangelijih prinaša vsaj tri pomembne novosti, ki so med seboj povezane: zelo ustvarjalno slikanje Marijinega globokega sočustvovanja s trpečim sinom Jezusom; nava-

janje Marijinega dejavnega poseganja v Jezusovo javno delovanje, po njegovem vnebohodu pa v delovanje Cerkve; ponavljanje spodbud, naj verniki Božjo mater Marijo častijo kot svojo priprošnjico; pogosto izpostavljanje negativne vloge Judov v pasijonu z vidika njihove zavisti, hudobije, odpadništva, najbolj dramatično pa v podobah morilcev Boga. Temeljni cilj prispevka je z analizo besedila *Življenje Device* v intertekstualnih razmerjih prikazati omenjene novosti, ki so nastale na temelju verske izkušnje v interakciji naravnih in nadnaravnih prvin svetopisemskega razodetja. S tem se odpira tudi pot k bolj celostnemu razumevanju razvoja Marijine biografije v poznejših stoletjih, vzporedno pa k bolj celostnemu razumevanju razvoja protijudovstva in antisemitizma v Evropi.

Ključne besede: hagiografija, Maksim Spoznavalec, *Življenje Device*, Kristusov pasijon, Marijino sočutje, podoba Judov

Abstract: This article examines the innovations that occurred with the affective turn in the veneration of Jesus and Mary based on the Gospels, which describe the life and ministry of Jesus and the role of Mary, the Mother of God, in the life of her son Jesus, especially in his Passion. The Passion, Resurrection and Ascension of Jesus represent the culmination of the Gospel biographies of Jesus and his mother Mary. The descriptions of the Passion of Jesus represent an elementary natural challenge for the believer to emotionally relive the events of the Passion. Thus, devotional writings of various genres such as homilies, apocrypha, hymns, apocalypses, prayers, meditations, and revelations based on emotional participation in the passion of Jesus and the compassion of Mary have been produced in the Christian Church since the 2nd century. Some of these writings have been lost, others have survived only in translation into an older language. An example of this is the earliest known biographical work on the Virgin Mary, the 7th-century *Life of the Virgin*, which covers all periods from Mary's conception to her Assumption and was written in Greek, but survives only in a Georgian translation. Maximus the Confessor (580–662) is named as the author of this work at the beginning, and Euthymius is given as the translator into Georgian at the end of the work. An analysis of *The Life of the Virgin* in the historical context of the Church in the East and the West shows that the Church in the East had, centuries earlier than the Church in the West, a pervasive "affective piety" based on a deeply felt and emotionally engaged expression of Mary's compassion for Jesus' suffering and death on the cross. The result was extended meditations on the Gospel narrative that served as a stimulus for the faithful to deepen their religiosity. The sources of the genres *vita Christi* and *planctus Mariae* known so far from the Church in the West indicate that a comparable penetration of 'affective piety' in the West began to take hold in various genres from the end of the 11th century onwards, culminating in the Baroque era. In relation to the indications in the Gospels, *The Life of the Virgin* by Maximus the Confessor brings at least three important innovations that are interrelated: The highly creative portrayal of Mary's deep compassion for her suffering son Jesus; the reference to Mary's active intervention in Jesus'

public ministry and, after his ascension, in the ministry of the Church; the repeated exhortations to the faithful to venerate Mary, the Mother of God, as their intercessor; and the frequent portrayal of the negative role of the Jews in the Passion in terms of their envy, their malice, their apostasy, and most dramatically in the portrayal of the murderers of God. The main aim of the paper is to show, by analysing the text of the *Life of the Virgin* in intertextual relations, the above-mentioned innovations, which have arisen on the basis of religious experience in the interaction of the natural and supernatural elements of biblical revelation. This opens the way to a more comprehensive understanding of the development of Mary's biography in later centuries and, in parallel, to a more comprehensive understanding of the development of anti-Judaism and anti-Semitism in Europe.

Keywords: Hagiography, Maximus the Confessor, *Life of the Virgin*, Passion of Christ, Mary's compassion, the image of the Jews

1. Uvod¹

Razvoj hagiografije v antični Cerkvi pomembno določa povezovanje življenja svetnikov z življenjem Jezusa Kristusa – bistvo je posnemati Kristusa in slediti njegovemu zgledu (*imitatio Christi*). Jezus je svoje življenje utemeljil z naukom, ki doseže vrh v njegovem načelu, da je za verodostojnost svojega poslanstva moral trpeti, umreti in vstati od mrtvih. V besedah učencema na poti v Emavs je izpostavil svojo razlago dogodkov, ki jih nista razumela: »O nespametna in počasna v srcu, da bi verovala vse, kar so povedali preroki! Mar ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24,25-26) Njegova izjava pred Pilatom, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta (Jn 18,36), je vir nenehnih izzivov v razlagi narave Božjega kraljestva na zemlji. Rast Cerkve Kristusovih učencev je zato neizbežno tudi rast števila svetnikov, ki so prestali različne preizkušnje – številni zaradi svojega pričevanja o Jezusu celo umrli mučeniške smrti.

V razvoju krščanske hagiografije je že od drugega stoletja dalje posebno mesto dobila Jezusova mati Marija. Njena materinska vloga je povezana z dostojanstvenim sprejetjem privilegija, ki ji je bil podeljen ob oznanjenju – Bog jo je izbral, da z deviškim spočetjem in rojstvom postane mati Božjega sina Jezusa Kristusa (Mt 1,18-25; Lk 2,1-7) in sodeluje v njegovem poslanstvu; sočustvuje z Jezusovim trpljenjem na križu ter po njegovem vstajenju in vnebohodu navdihuje Cerkev Jezusovih učencev. Zlasti dogodki pasijona, kot jih opisujejo evangeliji, kažejo, da je Marijina čustvena povezanost z Jezusom neizbežno povezana z vlogo Judov pri teh dogodkih. Njihova vloga je v celoti negativna: nastopajo kot Jezusovi nasprotniki, ki prežijo, kaj ta uči in kako živi; »iz zavisti« zahtevajo Jezusovo smrt (Mt 27,18) ter sodelujejo v procesu njegove smrtni obsodbe in mučenja vse do smrti na križu.

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Te okoliščine razložijo, zakaj se je negativna podoba Judov začela širiti že med prvimi kristjani. Nekateri zgodnji spisi (apokrifi) nam dokaj zanesljivo kažejo, kako zgodaj – in kako intenzivno – so se stereotipi protijudovskega sentimenta začeli uveljavljati. Medtem ko apokrif *Jakobov protoevangelij* iz drugega stoletja ter nekatere himne, homilije in ljudske molitve o Marijinem življenju vsebujejo le nekatere fragmentarne segmente iz Marijinega življenja (Cunningham 2022, 139–152), pa je v sedmem stoletju nastala obsežnejša marijanska hagiografija visoke teološke in literarne vrednosti z naslovom *Življenje Device*.

Delo je bilo prvotno napisano v grščini, a se je ohranilo le v stari gruzinščini, od leta 2012 pa je dostopno v angleškem prevodu (Shoemaker 2012). To delo velja za najzgodnejšo marijansko biografijo, ki zajema celotno obdobje Marijinega življenja – s posebno pozornostjo do njenega odnosa s sinom Jezusom. Poudarki so na Marijini dejavni vključitvi v Jezusovo poslanstvo in v življenje Cerkve, ki se je začela širiti po Jezusovem vstajenju in vnebohodu. *Življenje Device* izraža visoko razvito češčenje Božje matere Marije s poudarkom na njeni sočutni navzočnosti v dogodku Jezusovega trpljenja, križanja in smrti na križu. Danes poznavalci v omenjenem delu prepoznajo pričevanje o prodoru čustvene pobožnosti (ang. *affective piety*) na prehodu iz antike v srednji vek – marijanska biografija je versko življenje krščanstva v tem času močno zaznamovala (Shoemaker 2011; 2012, 1–35).

Angleški prevod dela *Življenje Device* obsega prevajalčev uvod in prevod dela, ki Marijino življenje opisuje v devetih poglavjih: 1. Rojstvo in otroštvo (členi 1–18); 2. Oznanjenje (členi 19–29); 3. Jezusovo rojstvo (členi 30–45); 4. Darovanje v templju (členi 46–63); 5. Razodetje ali epifanija (členi 64–72); 6. O pasijonu (členi 73–91); 7. O vstajenju (členi 92–102); 8. Marijino 'spanje' (*dormitio*) (členi 103–124);² 9. Sklep (členi 125–134). Iz naslovov poglavij je razvidno, da vsebina tega dela večinoma pokriva temeljne vsebine štirih evangelijev, vendar te Maksim Spoznavalec popestri z obsežnimi, poglobljenimi in s čustvi prežetimi meditacijami. V nadaljevanju želim pokazati, kako avtor *Življenja Device* v posameznih poglavjih izraža čustven odnos do vloge Judov; kako se podoba Judov antitetično prepleta s prikazom sočutja Matere Božje do njenega sina Jezusa; kako avtor čustveno nagovarja vernike, naj z Jezusom in Marijo sočustvujejo.³

2. Razvoj krščanske hagiografije od antike do srednjega veka

Kršćanstvo je vzniknilo – in se hitro razvilo – v okviru rimskega cesarstva, ki je imelo zlasti v svojem vzhodnem delu bogato tradicijo literature v prozi in poeziji različnih literarnih vrst in zvrsti. Krščanski pisatelji so bogato izročilo spontano

² Z izrazom *dormitio* (slovensko 'spanje') v Pravoslavni cerkvi poimenujejo prehod Device Marije iz zemeljskega v nebeško življenje.

³ Razvoj čustvenih prikazov Jezusovega in Marijinega življenja na osnovi evangeljskih pripovedi v marsičem spominja na čustveno doživljanje meditacij, molitev in blagoslovov v romarskih središčih, kjer se verniki srečujejo z vero v Božje varstvo in Marijino priprošnjo ter z močnim čutom za občestvo v Cerkvi. Prim. Roszak in Seryczyńska 2020.

sprejemali, a so mu vdahnili novega duha. Povezovanje tradicionalnih literarnih oblik in novega duha je porajalo tudi nove literarne žanre, med katerimi so bile posebej vplivne biografije svetnikov. Ideološki odpor starih religij proti krščanstvu je imel za posledico krvava preganjanja. Mučenci so postali identifikacijski temelj bogatega religijsko-literarnega razvoja hagiografije. Lahko se strinjamo s stališčem: »Kot del krščanskega diskurza hagiografija ni potekala z revolucionarno novostjo, temveč z delovanjem prek znanega in s pozivom od znanega k neznane-mu.« (Efthymiadis 2014, 2)

Osrednja vsebina hagiografije je preizkušnja vere, ki so jo svetniki prestali tako, da so darovali življenje – z mučeništvom. Ker so se že na začetku krščanstva začele razvijati puščavniške in druge oblike menišтва, je razvoj hagiografije potekal vzporedno z razvojem menišтва, oboje pa je veljalo za odločen odziv na nesprejemljive vidike vrednot rimskega imperija. To pomeni, da sta bila »mučeništvo in menišтво [...] gonilni sili literarne produkcije v obsegu, ki mu ni bilo primerjave z nobenim drugim zgodovinskim pojavom prej ali pozneje« (Efthymiadis 2014, Introduction, 3). Ob tem so ekstremne oblike duhovnega odziva na vrednote rimskega cesarstva delovanje čustev stopnjevale do skrajnosti. Monastične pripovedi življenja svetnikov (*vita sanctorum*) s težiščem na njihovem trpljenju (*passio*) predstavljajo prelom s konvencionalnimi opisi človeške izkušnje za kar najintenzivnejše angažiranje čustev občinstva in bralcev biografij svetnikov. Dolga obdobja preganjanja kristjanov so imela za posledico porast števila mučencev in njihovih biografij, s tem pa so biografije svetnikov dobile stereotipne oblike, ki so bile vse bolj zlahka prepoznavne. Nastale so zbirke hagiografskih del, ki so jih v veliki meri integrirali v liturgične obrede Cerkve.

Izpostavljanje trpljenja (*passio*) v biografijah svetnikov (*vita sanctorum*) mučencev se ne opira samo na univerzalni pojav preganjanja oseb, ki se upirajo vsiljenim konvencionalnim vzorcem življenja, temveč predvsem na primarni vir krščanstva – Sveto pismo Stare in Nove zaveze –, ki vsebuje številne primere mučencev. V Stari zavezi so znameniti primeri Danielova knjiga in Druga knjiga Makabejcev. V Novi zavezi pa je prototip žanra o trpljenju pripoved o Jezusovi obtožbi, ki so jo Pilatu podali veliki duhovniki, o zaslišanju pred Pilatom kot sodnikom v vlogi rimskega prokuratorja, o bičanju in križanju. Prvi mučenec Jezusove Cerkve je diakon Štefan; o njem poročajo Apostolska dela (6,8–7,60). V sklepu svojega zagovora pred judovskim vélikim zborom svoje sodnike in njihove prednike obtožuje: »Vi, ki ste trdovratni in neobrezani v srcih in ušesih, vi, ki se vedno upirate Svetemu Duhu: kakor vaši očetje, tako tudi vi! Katerega izmed prerokov niso preganjali vaši očetje? Ubijali so tiste, ki so napovedovali prihod Pravičnega; in vi ste zdaj postali njegovi izdajalci in ubijalci. Vi, ki ste po naročilu angelov prejeli postavo, pa se je niste držali!« (Apd 7,51-53)

Velik svetopisemski poudarek na poslušnosti veri je v prvi Cerkvi duhovno usmerjene vernike spodbudil k odločitvam za hojo za Kristusom v obliki samotarskega puščavniškega ali skupnega meniškega življenja. V Sveti deželi so menihi ustanavljali svoje postojanke na gori Sinaj in v njeni okolici, predvsem pa na krajih, kjer je živel in deloval Jezus. Pomenljivo je, da je sinajska gora razodetja Božje po-

stave Mojzesu za puščavnike in meniške skupnosti postala še posebej privlačna točka. V 6. stoletju je ob gori Sinaj – poleg kraja Goreči grm – cesar Justinijan dal zgraditi cel samostanski kompleks s cerkvijo, poimenovan po sv. Katarini (Jabal Musa). Ta kompleks se je ohranil vse do danes in »ostaja danes najbolj znan spomenik poznoantičnega Sinaja« (Caner 2010, 2). Drugi dve pomembni antični monastični središči južnega dela polotoka Sinaj sta v mestu Pharan (Wadi Fairan) in na območju jugozahodne obale, znanem kot Rhaithou (Wadi alRur/Ras Raya) (Caner 2010, 2). Znano je tudi, da so v Negevu krščanske skupnosti obstajale že v letih 325–347, in sicer v mestih Aila, Petra in Gaza (13).

Invazija islamskih Arabcev v 7. stoletju za krščanske skupnosti pomeni obdobje preizkušnje vere in s tem tudi številne mučence. V baziliki v samostanu sv. Katarine so nekdanjo zakristijo (*pastophorion*) spremenili v »kapelo svetih očetov, pobitih na Sinaju in Rhaithouju« (Caner 2010, 51). Saraceni so na štirih različnih mestih okoli gore Sinaj ubili 40 menihov in samostan na vrhu gore Sinaj požgali (53). Posledica teh dogodkov je zelo velik poudarek na spominu na mučence v literaturi pozne antike. Mučence so opisovali kot zgled in priprošnjike.⁴ Caner ugotavlja:

»Zgodovinsko ali ne, so mučenci sinajskega izročila predstavljali skupino meniških vzornikov, katerih krščanska vera je bila temeljito preizkušena in potrjena proti vsem mogočim napadom. Ne samo, da je njihova smrt postavila merilo trdnosti in vztrajnosti za poznejše samostanske naseljence. Sinajski mučenci so utelešali prav tiste vrline – trdnost in vztrajnost –, ki so veljale za potrebne za preseganje hebrejske izkušnje na Sinajskem polotoku (prim. Ps.-Nilus. *Narr.* III.18), zato so utelešali prav tisto moč, ki je bila potrebna za preživetje in s tem pokristjanjevanje te oddaljene starozavezne meje.« (69)

V prvih treh stoletjih krščanstva se je menišstvo razvilo na vsem območju vzhodnega krščanstva. Pomenljiva je ugotovitev: »Na pragu bizantinske dobe, v prvi polovici četrtega stoletja, so bili *pasijoni* že žanr, ki je upravičeno veljal za pravo obliko krščanskega pisanja in ni kazal večjih sledi poganskih vplivov. Po drugi strani pa so bile *homilije* krščanskih govornikov, ki so črpale navdih iz junaških dejanj mučencev, a so bile oblikovane po žanru rimskega panegirika, prvi dokazi o hagiografski predelavi.« (Efthymiadis 2014, 4) Literarna zvrst trpljenja (*passio*) mučencev ima enotno strukturo, ki vsebuje naslednje prvine: nastop preganjanja; pripor enega ali več kristjanov; nastop pred sodnikom; zasliševanje, izpoved vere in mučenje; obsodba na smrt in usmrnitev. Sodni postopek je bistvena sestavina žanra *passio* in je največkrat prikazan dramatično, pripoved je stilizirana v razširjeni verziji. Pomenljiva je opredelitev bistva žanra *passio*:

⁴ Trpljenje z mučeniško smrtjo pri mučencih prve Cerkve je verjetno najbolj povezovalna duhovna sila, ki deluje v vseh časih. Prim. Orok Duke in Osim 2020, 804: »Ko ljudi povezuje trpljenje za skupni cilj, ki vzdržuje njihove medsebojne vezi, je takšno trpljenje vselej močnejše od njihovih medsebojnih razlik. Povezanost je toliko trdnjša, kadar njihova skupna prepričanja opredeljujejo verski razlogi. Na tej podlagi mučenci, ki jih preganjajo zaradi vere, oblikujejo posebno versko istovetnost preko skupne vere v Boga.«

»Na splošno so *pasijoni* mučencev zamišljeni kot spopad dveh nasprotujočih si svetov: sveta poganov, preganjalcev, sodnika ali cesarja in njihovih privržencev, ki razpolagajo z vsemi sredstvi prava in reda, ter sveta kristjanov in mučenca, oboroženih le s svojo vero in krepostmi, med katerimi je prva in najpomembnejša vzdržljivost. Vendar bralec zelo hitro spozna, da se boj bije tudi na drugi ravni: mučencu, ki se zaveda nečimrnosti tega sveta in se tako kot Štefan že usmerja k nagradi, ki ga čaka, pomagajo nadnaravne sile. Bitka poteka pred Kristusom, ki je daleč od nevtralnega sodnika v tekmovanju (*agōnothetēs*), ki se bori z mučenci ali celo v njih in jim obljublja nepremagljivo pomoč, preden ob koncu preizkušnje podeli krono zmage.« (Detoraki 2014, 70)

Sklenemo lahko, da je meništvo v prvem tisočletju doseglo duhovni vrh vztrajanja v času preizkušenj na osnovi istovetenja svojega življenja in trpljenja menihov z Jezusovim življenjem in trpljenjem. Od 12. stoletja dalje so novi redovi, kot so benediktinci, frančiškani, dominikanci, kartuzijani in drugi, Jezusovo življenje (*vita*), s poudarkom na njegovem trpljenju (*passio*), ter Marijino sočutje do sina Jezusa in jokanje (*planctus*) zaradi njegovega pretresljivega trpljenja vzeli za izhodišče spodbud v svojih homilijah, meditacijah asketske narave in molitvah. Veliko bolj kot v prvem tisočletju so redovni oznanjevalci evangelija upoštevali zakonitosti človekovih čustev. Čustva svojih vernikov so nagovarjali do te mere, da so izvirno evangeljsko besedilo bistveno razširili z vmesnimi slikovitimi prikazi Jezusovih muk, brezčutnosti Judov, ki so zahtevali Jezusovo smrt, in sočutja Jezusove matere Marije, ki je morala prestat nepredstavljivo trpljenje ob spremljanju Jezusove obsodbe, mučenja in smrti na križu.

Osnovni položaj menihov je bil v srednjem veku na splošno bistveno drugačen kakor v antiki. Preizkušenj niso povzročali toliko poganski vladarji, kolikor od 7. stoletja islamski osvajalci. Povzročitelji kriznih situacij pa so postali samovoljni in razvrtni krščanski vladarji, ki so bolj posnemali poganske prakse kakor krščanske kreposti, o katerih so pričevali preroki Stare zaveze, Jezus s svojim življenjem in trpljenjem ter mučenci, ki so svojo zvestobo izpričali z darovanjem življenja. Nekateri redovniki in redovnice so v krizah moralnega razkroja zbrali toliko poguma, da so posvetnost in razvrtnost vladarjev vzeli za osnovo svoje preroške kritike v želji pomagati v reformni nalogi Cerkve. Med najvplivnejše ženske reformatorke s preroškim žarom spada prerokinja in vizionarka sv. Brigita Švedska (1303–1373).

3. Razvoj marianske hagiografije in pomembne novosti dela *Življenje Device*

Vzporedno z razvojem splošne hagiografije v krščanski antiki sledimo razvoju hagiografije Jezusove matere Marije. Kristjani so v njej že zgodaj prepoznali edinstveno vlogo deviške Matere Božje, zato so jo začeli častiti kot Božjo mater. V evangeljskem poročilu je poudarek na Marijini privolitvi, da postane Božja mati,

na njeni skrbi za Jezusa ob njegovem rojstvu in odraščanju, zlasti pa na njenem sočustvovanju z Jezusom ob njegovem trpljenju na križu. Na tej osnovi se je očitno že na začetku krščanstva začela razvijati tradicija marijanske hagiografije prvega tisočletja. Ta razvoj doseže najčistejši rezultat v delu *Življenje Device*. Kot avtor je na začetku knjige (uvod) naveden Maksim Spoznavalec, kot prevajalec iz grščine v gruzinščino pa na koncu knjige (tč. 143) »ponižni Evtimij, ki je prevedel to sveto knjigo, *Življenje Svete Bogorodice* iz grščine v gruzinščino na Sveti gori Atos«. Grška različica tega dela se žal ni ohranila.

Leta 2012 je Stephen J. Shoemaker izdal prvi angleški prevod tega dela pod naslovom *The Life of the Virgin: Maximus the Confessor* in ga opremil z daljšim uvodom ter opombami. Prevod je pripravljal dalj časa in pred izdajo o tem delu napisal nekaj člankov (Shoemaker 2005; 2008; 2011). Ker gre za priznanega poznavalca razvoja tradicije marijanske hagiografije v obdobju od antike do visokega srednjega veka, se lahko na prevod v tej obravnavi zanesljivo opremo. Pomembna je ugotovitev, da gre za najzgodnejšo celostno biografijo Device Marije, ki obsega vsa obdobja njenega življenja od spočetja do vnebovzetja in ima težišče na Jezusovem pasijonu. Starejša je le delna biografija Marijine mladosti v delu *Jakobov protoevangelij*, ki zajema obdobje od njenega čudežnega spočetja do rojstva njenega sina Jezusa (James 1983, 38–49). V pravoslavnih in katoliških cerkvah na Vzhodu sta se uveljavila sveto izročilo in praznik *„dormitio Matere Božje“*, ki ima korenine v najzgodnejših cerkvah na Vzhodu. Uporaba izraza *dormitio* izraža prepričanje, da je Devica Marija umrla v stanju duhovnega miru brez trpljenja. O tem izročilu pričajo nekateri apokrifni zapisi (Shoemaker 2022). V zahodni cerkvi tej tradiciji ustreza nekoliko drugačno verovanje v Marijino telesno vnebovzetje v nebesa, ki ga je papež Pij XII. leta 1950 razglasil za dogmo katoliške Cerkve.

Delo *Življenje Device* doslej znane zgodnje vire bistveno dopolnjuje z obsežnimi teološkimi in eksegetičnimi refleksijami o pomenu Marijinega Božjega materinstva, pa tudi z nekaterimi še neznanimi podrobnostmi o Marijinem življenju. Delo spada med najgloblje in najlepše spise o Mariji v bizantinski tradiciji. Pomembno je poudariti, da težišče ni več na začetkih Marijinega življenja, temveč na njenem sočustvovanju s trpečim sinom Jezusom med dogodki Jezusovega pasijona. Druga pomembna vsebinska novost je poudarek na Marijini udeležbi v Jezusovem javnem delovanju ter njeno vodstvo nad apostoli in prvotno Cerkvijo po Jezusovem vnebohodu: »Med Kristusovim javnim delovanjem je Marija nenehno ob svojem sinu in je prikazana kot edinstvena avtoritativna poznavalka njegovih nauk. Označena je kot voditeljica tistih žensk, ki so sledile Kristusu, in te se včasih imenujejo Marijine in ne Kristusove učenke.« (Shoemaker 2012, 22)

Glede na odnos do žensk v antiki na splošno je tako zelo poudarjena vloga neke ženske osebe presenetljiva. Posebej čustveno je predstavljena Marijina vloga v dogodku Jezusovega trpljenja. Ko ob Jezusovi aretaciji vsi učenci zbežijo, ona pri sinu Jezusu ves čas ostane kot edina priča dogodkov. Marijino sočutje do trpečega sina je postalo vzor drugim kristjanom, ko so poskušali premišljevati o Kristusovih neznosnih mukah ob križanju (24).

Sočutje, ki ga Marija izraža do trpečega sina, ko stoji ob njegovem križu in skupaj z njim prenaša neznosne bolečine, v delu *Življenje Device* predstavlja vrh afektivne pobožnosti. Njena sočutna udeleženosť v sinovem trpljenju je tako poudarjena, da se zdi, da Marija trpi še bolj kakor njen sin na križu. Pripoved pa hkrati nagovarja vernike, naj o teh dogodkih premišlujejo. Povabilo vsem vernim, naj se pridružijo pobožnosti čiščenja trpečega Jezusa in sočutne Marije, je očitno tudi poglobilni namen tega dela. Že uvodne besede *Življenje Device* kažejo, da je to delo po definiciji slavospev Božji materi in Devici Mariji:

»Hvala in slava, hvalospev in čast naši presveti, neomadeževani in najbolj blagoslovljeni kraljici, Bogorodici in vedno devici Mariji, ter zgodba o njenem brezmadežnem in blagoslovljenem življenju od rojstva do vnebovzetja, ki jo je napisal naš blagoslovljeni oče Maksim, Filozof in Spoznavalec. Kyrie eleison.« (Maksim Spoznavalec 2012, Uvod 36)

O tradicionalnem pripisovanju tega dela Maksimu Spoznavalcu so nekateri raziskovalci začeli v zadnjih letih dvomiti. Če je doslej kot nesporno veljalo datiranje dela v 7. stoletje, nekateri navajajo razloge za datiranje v 9. stoletje, Phil Booth pa delo datira v deseto stoletje.⁵ Po njegovi oceni argumentov za in proti naj bi delo v grškem izvirniku, ki se je izgubil, napisal 'neznani avtor' (*unknown author*) (2015, 197). Shoemaker Boothu v odgovor podaja svoje argumente za pripisovanje tega dela Maksimu Spoznavalcu.⁶ V razlagi razvoja in pomena marijanske hagiografije do njene 'popolnosti' v delu *Življenje Device* zato izrecno izpostavlja novost te zvrsti hagiografije. Ta se po njegovi presoji kaže v tem, da v odnosu do Božje matere Marije celotno delo prežema močno čustvovanje zaradi njenega materinskega odnosa do Jezusa in do njegove Cerkve. Težišče je na izrazih Marijinega intenzivnega sočustvovanja s trpečim Jezusom v celoti svetopisemske pripovedi o Jezusovem pasijonu, cilj pa je nagovor vernikov, da bi z Jezusom in Marijo sočustvovali. Da bi ta cilj v polnosti dosegli, so pisci žanra marijanske biografije evangelijska poročila o vlogi Marije bistveno razširili z različnimi opisi Marijinega sočustvovanja – in s spodbudami vernikom, da se v odredilno zgodbo pasijona vključijo še sami. Shoemaker vztraja pri svojem stališču, »da moramo 'afektivne' sloge pobožnosti, verska čustva in osredotočenost na Marijino materinstvo vpeljati v pozno antiko« (2016, 132), in poudarja: »Menim, da je to v resnici eden najpomembnejših prispevkov tega novega besedila.« (132)

Delo *Življenje Device* obsega devet poglavij s skupaj 134 oštevilčenimi razdelki. Prvo poglavje obravnava Marijino rojstvo in otroštvo, drugo Marijino oznanjenje, tretje Kristusovo rojstvo, četrto darovanje v templju, peto razodetje (ali epifanijo), šesto pasijon, sedmo vstajenje, osmo Marijino spanje (*dormitio*). Za ponazoritev čustvene afektivnosti v marijanski hagiografiji, kot se kaže v delu *Življenje Device*, navedimo odlomka z začetka in v sklepu tega dela. V prvem členu prvega poglavja avtor poziva vernike:

⁵ Prim. njegov članek „On the 'Life of the Virgin' Attributed to Maximus Confessor“, objavljen v reviji *The Journal of Theological Studies* 66 (2015): 149–203.

⁶ Prim. njegov članek „The (Pseudo?)Maximus 'Life of the Virgin' and the Byzantine Marian Tradition“, objavljen leta 2016 v isti reviji.

»Poslušajte to, vsi narodi, in pazite, vsi prebivalci zemlje (prim. Iz 34.1)! Pridite vsi verniki in zberite se vsi ljubitelji Boga, kralji zemlje in vsa ljudstva, knezi in vsi sodniki zemlje, fantje in dekleta, stari z mladimi, vsak jezik in vsaka duša, hvalimo, poveljučimo in slavimo presveto, brezmadežno in najbolj blaženo Bogorodico in vedno devico Marijo,

kraljevski prestol, ki je vzvišenejši od kerubov in serafinov,
 mater Kristusa, našega Boga,
 Božje mesto, o katerem se govori veličastno (Ps 86,3),
 izbrano pred veki po neizrekljivi Božji previdnosti,
 tempelj Svetega Duha,
 izvir žive vode,
 raj drevesa življenja,
 rastočo trto, iz katere je bila pridobljena pijača nesmrtnosti,
 reko žive vode,
 skrinjo, ki je vsebovala, česar ni mogoče zaobseči,
 žaro zlata, ki je prejela mano nesmrtnosti (Heb 9,4),
 nezasejano dolino, iz katere je vzklila pšenica življenja,
 cvet devištva, poln vonja milosti,
 lilija božanske lepote,
 devico in mater, iz katere se je rodilo Božje jagnje, ki odvzame grehe sveta,
 zakladnico našega odrešenja, ki je bolj vzvišena od vseh nebeških sil.«

(Maksim Spoznavalec 2012, 1.36-37)

Ta čustveni poziv vsem prebivalcem sveta v prvi polovici uvodnega člena, naj se pridružijo hvalospevu Božji materi in devici Mariji, vključuje različne dotlej neznane nazive, epitete, invokacije in imena, ki so ji bila pripisana v zgodovini krščanskih občestev. Na koncu imamo še sklepni poziv vernikom, naj Božjo mater častijo:

»[...] In zdaj, o nadvse hvaljena in slavljen bogorodica, sprejmi te ponižne besede tvoje hvale in slave, ki ti jih je izročil tvoj nesposobni in nevredni služabnik in ki sem jih po svojih zmožnostih izrekel z vero in željo po tvoji milosti, kajti moj um ne zmore doseči več. Tudi če bi bili združeni vsi umi in jeziki vidnega in nevidnega, te ne bi uspeli dostojno hvaliti in slaviti. Toda v zameno za to ponižno in neustrezno daritev izlij obilno svojo milost, usmiljenje in priprošnjo na mene, svojega nevrednega služabnika, in na vse tiste, ki slavijo tvoje ime. O, nad vse hvaljena Mati Božja, ki si rodila Sveto svetih, Božjo besedo, sprejmi molitev svojih služabnikov in nas varuj pred vsako stisko in skušnjo ter nas reši večnih muk, in nas v neskončnem življenju pravičnih naredi vredne deleža v dobroti večnega življenja po Jezusu Kristusu, tvojem sinu in Bogu, ki mu pripada vsa čast, slava in čaščenje z Očetom brez začetka, in presvetemu, dobrohotnemu Duhu, ki daje življenje, zdaj in za vedno in na veke vekov. Amen.

O Kristus, kralj slave, s priprošnjo tiste, ki te je rodila, svete Device Marije, usmili se in reši dušo ponižnega Evtimija, ki je to sveto knjigo, Življenje Svete Bogorodice, prevedel iz grščine v gruzinščino na sveti gori Atos.« (Maksim Spoznavalec 2012, 134.158-159)

Koliko je zgodnja tradicija marijanske biografije na Vzhodu vplivala na razvoj na Zahodu, je težko zanesljivo dokumentirati. Ker so povezave med duhovnimi središči Vzhoda in Zahoda vedno obstajale, je domneva o medsebojnih vplivih dovolj utemeljena. Medsebojne vplive je gotovo omogočila skupna svetopisemska osnova pripovedi o Jezusovem trpljenju in Marijinem sočustvovanju. Na tej osnovi sta se na zahodu v srednjem veku od 12. stoletja naprej razvijala dva vzajemna literarna žanra: *vita Christi* (Avsenik Nabergoj 2016) in *planctus Mariae* (2017a; 2017b). Ne glede na to pa je treba upoštevati predvsem naravno osnovo interakcije med spoznanjem in čustvovanjem na področju religije. Predvsem to naravno osnovo lahko vidimo v ozadju iskanja odgovora na vprašanje, ki si ga zastavlja Rachel Fulton, od kod in zakaj se je v srednjem veku češčenje trpečega Kristusa in Matere Božje v njeni sočutni žalosti tako zelo razmahnilo. V začetku uvoda v svoje delo *From Judgment to Passion Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* (2002) piše:

»Ta knjiga želi razložiti izvor in začetni razvoj pobožnosti v središču srednjeveškega evropskega krščanstva: pobožnost posnemanja v razmerju do Kristusa v njegovem trpljenju, do zgodovinske človečnosti in do njegove matere Marije v njeni sočutni žalosti. Da je bila ta pobožnost do križanega Bogočloveka, do njegove žalujoče matere in do njegovega mučenega, a odrešujočega telesa in krvi v središču srednjeveškega evropskega krščanstva, je težko oporekati, ker bo to potrdil vsak obisk katerega koli evropskega umetniškega muzeja, in seveda skorajda vsaka srednjeveška evropska cerkev.« (Fulton 2002, 1; Rubin 2009)

Sarah McNamer v svoji knjigi *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion* (2010) ugotavlja, da podoba trpečega Jezusa na križu in sočutja njegove matere Marije sestavlja enega najbolj priljubljenih in vplivnih literarnih žanrov v visokem srednjem veku. Meditacije o pasijonu, ki so izrazito čustvene, pri bralcu sprožajo močne predstave prizorov Jezusovega trpljenja in sočustvovanja (McNamer 2010, 1). Kombinacija Marijine podobe kot kraljice in žalujoče Matere Božje se je iz verskih krogov širila tudi v splošno literaturo (Waller 2011).

Prikazi Marije v odnosu do sina Jezusa v vseh obdobjih njegovega življenja in delovanja, še posebej njena podoba žalujoče matere ob Jezusovem križu, danes navdihujejo tudi psihološke študije o razsežnostih tega razmerja (Rancour-Laferriere 2018). Kolikor bolj je v besedilu Marijino sočustvovanje z Jezusom poudarjeno, toliko bolj je opazna negativna vloga Judov, ki so povzročitelji Jezusove obsojbe pred Pilatom in strahotnega mučenja vse do smrti na križu. Kar neizbežno je, da negativno podobo Judov najdemo v vseh žanrih religiozne literature, ki temelji na evangelijski zgodbi pasijona.

4. Negativna podoba Judov v marijanski biografiji *Življenje Device*

V marijanski biografiji *Življenje Device* sta vloga in podoba Judov tako poudarjeni, da se beseda ‚Jud‘ oz. ‚Judje‘ pojavi 45-krat. Nekajkrat jo zasledimo v citatih iz Svetega pisma (npr. Mt 2,2; Jn 1,19-20.26-27; 19,38; 20,19 idr.); nekajkrat so Judje omenjeni v razmerju do rimskih oblasti, ki so Judom vzele samostojnost (členi 31; 59); nekajkrat v povezavi s ‚pogani‘ (členi 29; 31; 49; 59; 99). Na nekaj mestih najdemo oznake ‚zavisti Judov‘ (člen 61), ‚jezo Judov‘ (člen 88) in ‚strah pred Judi‘ (člen 87; 91; 93; 109). Najbolj dramatične oznake vloge Judov so: ‚zlobni Judje‘ (člen 96; 97; 101; 112), ‚brezbožni Judje‘ (člen 100), ‚mučitelji‘ (člen 81), ‚hudobni zbor Judov‘ (člen 88), ‚vznemirjenost Judov‘ (člen 91), ‚odpadniško ljudstvo, Judje‘ (člen 98) in ‚morilci Boga‘ (členi 43; 77; 79; 91). Opazna je tudi sintagma ‚laži Judov‘ (člen 40). Oglejmo si primere negativne podobe ‚hudobnih Judov‘ v dovolj obsežnem kontekstu, da je mogoče razbrati, kakšna je podoba Judov v posameznih primerih.

Vloga Judov je v delu *Življenje Device* prvič omenjena v tretjem poglavju – v pripovedi o Jezusovem rojstvu (členi 30–45). V členu 31 avtor razlikuje med Judi, ki v Kristusa verujejo, in tistimi, ki ne verujejo. Omenja Kristusa kralja, »ki je resnično upanje poganov in tudi Judov, ki verujejo v njegovo ime«. Ko je rimska oblast judovsko suverenost zmanjšala, je »Kristusova previdnost [...] povzročila, da so Rimljani vladali Judom, on pa je sam kraljeval nad Rimljani, nad vsemi pogani in nad Judi, ki so verovali, in kraljuje vsem bitjem do večnosti.« (Maksim Spoznavalec 2012, 31.62) V členu 43 je v pripovedi o Herodovem pokolu nedolžnih otrok izpostavljen motiv ‚zavisti‘. Ta naj bi bila razlog za Herodov zločin in za odpad nandangela, ki je postal hudi duh Belial:

»In zavist je naredila tudi tega Beliala, in z njo je ta judovsko ljudstvo naredil za morilce Boga, in oni so pozabili na neštete Gospodove milosti do nesrečnih. Tako sta ti obe strasti hudobno vladali brezbožnemu Herodu in ga naredili za morilca najprej svojih lastnih otrok in nato množice nedolžnih otrok. In celo še huje: nameraval je umoriti kralja in Gospoda vsega, in poskušal je ubiti tistega, po katerem je bil ustvarjen.« (Maksim Spoznavalec 2012, 43.72)

Tema judovske zavisti se pojavlja še v členih 61 (pogl. 4), 75 in 77 (oboje pogl. 6, ki v točkah od 73 do 91 obsega pripoved o pasijonu). Ker je bil Jezus obsojen pred rimskimi oblastmi na predlog, zahtevo in vztrajanje judovskih oblasti in množic, je razumljivo, da se v tem poglavju negativna podoba Judov pojavlja največkrat. V točki 61 (v pripovedi o Jezusovem darovanju v templju) avtor zavist Judov – ki je vodila do njihove negativne vloge v dogodku pasijona – že omenja: »In v času praznika, ko so ga Judje veliko pozneje zavistno želeli dvigniti in izročiti pasijonu, ob tem prazniku in v dvanajstem letu njegove človeške starosti, ko so njegovi starši šli v Jeruzalem, kot je bil njihov običaj.« (Maksim Spoznavalec 2012, 61.88) Na začetku pripovedi o pasijonu avtor izpostavlja dejanje Juda Iškarijota: »Tedaj je

zlobni spremljevalec pri večerji postal izdajalec, sleparski učenec je postal ropar svojega milostnega gospodarja, in noge, oprane z nepodkupljivimi/neomadeževanimi rokami, so stekle k Judom, da bi prodale tistega, ki je brez cene. O, kako bi lahko kdo izrazil divje razmišljanje tega pohlepa!« (75.102)

V celotnem poglavju o Jezusovem pasijonu se avtor k tematiki Marijinih bolečin, žalovanja in poskusov, da se v podivjani množici približa trpečemu sinu Jezusu, vrača znova in znova. Lep primer izraza Marijinega sočutja s trpečim Jezusom pod roko judovskih morilcev Boga najdemo v točki 77:

»O zavist, začetek, zbir in konec vsega zla, ki si v prvem upor učila umor in prebeg od Boga in v drugem Kajnu predlagala bratomor, zdaj si prepričala Jude, da zagrešijo umor Boga! Strup tvoje hudobije je bil izkoreninjen s sveta! Tedaj je bil kralj in vladar vsega prištet med ujetnike, nedotakljivega so zvezali v okove, deviška mati pa je spet spremljala svojega sina in Gospoda Jezusa ter bila z njim duševno mučena in križana. O, koliko žalovanja in trpljenja se je takrat zgrnilo v tvoje srce zaradi tvojega sina, Kristusova mati! Koliko solz je padlo iz tvojih oči, ko si videla odrešenika vseh stvari z rokami, zvezanimi za njim kot pri zločincu, osvoboditelja zaslužjenih! [...]« (77.104)

V točki 79 avtor Jude postavlja v nasprotje z zvestimi, ki so ob hudobnem naklepu proti Jezusu za hudodelce molili k Očetu in prosili zanje odpuščanja – za brezbožne, tiste, ki so pri svojem hudobnem načrtu toliko bolj vztrajali. Pripovedovalec spet izpostavlja bolečine, ki jih je Marija prestala, ko se je soočila s hudobnim naklepom proti Jezusu:

»Ko pa je brezmadežna in blagoslovljena mati vse to videla in slišala, so jo besede tistih, ki so ga sramotili, prebodle kot puščice. In nohti njenega sina so ranili njeno srce kot sulice. Tedaj se je zatresla zemlja in pekel spodaj je bil strt in nebo se je stemnilo, ker je bila luč luči ugasnjena, in vsa bitja so žalovala, zgoraj pa so trepetale sile nebes. Nekateri so gledali z nebes in zagledali čudež; drugi so prišli na mesto lobanje in se čudili drznosti Judov ter slavili kraljevo potrpežljivost. In razjezili so se nad odpadniškimi in hudobnimi služabniki ter začeli potapljati morilce Boga v podzemlje, da bi bil pekel grob vseh njih.« (79.106)

V točki 81 pripovedovalec prepleta Marjino sočustvovanje z njenim začudenjem nad Jezusovim potrpljenjem, prizanašanjem in ponižnostjo do njegovih mučiteljev Judov. Avtor se sprašuje:

»Kakšna je brezmejna globina tvoje neizmerne ponižnosti in odpuščanja ter ljubezni do človeštva? Ali ni bilo dovolj, da si ti, ki si Bog, za nas postal človek? Tako velike težave in bede, preizkušnje in preganjanja, zavisti in sovražnosti, klevetanja in obtožbe, ki si jih prenašal od Judov od rojstva do zdaj za rešitev človeštva, ali niso dovolj? Ampak glej, zdaj so te obesili pribitega na drevo. O njihova zloba, nehvaležnost in drznost ter tvoja dobro-

delna vzdržljivost in odpuščanje! Takšno je povračilo za tvoje staro in novo usmiljenje! Zlobni Judje so te mučili na različne načine, tebe, ki si na različne načine mučil Egipčane njim v prid. Najprej so te oblekli v oblačilo posmeha, tebe, ki si jih nekoč prekril z oblakom svetlobe in jih vodil, kakor oče vodi otroke, in jih ohranjal kot zenico očesa (Mt 27,28-31; Jn 19,2-5; 2 Mz 40,34-8; 4 Mz 9,15-16; 5 Mz 32,10). Na tebe so položili trnovo krono, na tebe, ki si jih okronal s slavo in častjo (Mt 27,29; Ps 8,6).« (81.107-108)

Člen 85 prikazuje avtorjevo čustveno podoživljanje krutosti judovskih mučiteljev, Jezusove predanosti v prenašanju zasramovanja in mučenja ter sočustvovanja njegove matere Marije še na drug način:

»Kaj so si ti sovražniki in nasprotniki še upali narediti tudi po njegovi smrti? Dejansko se usedlina njihove grenkobe še ni porabila s ponujanjem žolča in kisa, ampak so še po njegovi smrti hudobne zveri in neverni morilci Boga pokazali svojo nenavadno zavist in jezo. In žalovanje brezmadežne matere, nad katero bi se usmilile tudi divje zveri, jih ni ustavilo, in ona je z njim trpela. Toda tudi po njegovi smrti so ti neusmiljeni možje, trši od kamna, s sulico prebodli njegovo stran, ki daje življenje, da noben njegov del ne bi ostal brez trpljenja. Njegova glava je zdržala udarce trstike, lica udarce po obrazu, usta pijačo grenkobe, pred tem pa so mu pljuvali v obraz, ramena so zdržala udarce, roke in noge žeblje, zdaj pa stran udarec sulice, da bi nam prinesel življenje, dobri izvir vode in krvi (Jn 19,34), po katerem nam je podarjen Sveti Duh. Vi pa pomislite, kako je v tistem trenutku meč prebodel srce blažene matere in kako je z njim v vsem trpela in trpela še bolj, saj je bilo zdaj, ko je videla svojega sina mrtvega, kakor da bi bila sama mrtva, in skrbelo jo je za njegov pokop. In nenadoma je sulica v njegovi strani prebodla tudi njeno srce, in obnovilo nove bolečine, iz njenih oči so tekli potoki solz in v njeno srce je kapljala kri, tako da je rekla: »Moje srce je bilo vroče v meni in moje težave so se obnovile.« (Ps 38,3-4) In nenadoma je prihitela in ni bila le očitvidka, temveč je postala tudi prejemnica in dedinja dvojnega bogastva: s spoštovanjem in skrbjo je sprejela kri in vodo, ki sta pritekli s strani darovalca življenja, in dobra in preblažena mati je prejela novo in večno nesmrtnost.« (85.112)

V členu 87 se pojavlja očitno izvirna motivika: avtor pripoveduje, kako je Marija po Jezusovi smrti na križu poskrbela za primeren grob in kako je svoj grob dal na voljo vplivni Jud Jožef, ki je bil zaradi strahu pred Judi Jezusov učenec naskrivaj (Jn 19,38). Marija Jožefu predlaga, naj gre k Pilatu in prosi za Jezusovo mrtvo telo, ki so ga umorili in sramotili »morilci Boga« (Maksim 2012, 87.113-114). V nadaljevanju besedilo pravi, da je Jožef šel k Pilatu in prosil za Jezusovo telo: »Ni se bal ne moči ne jeze Judov, zato je dosegel srčno željo. Prosil je in prejel, in Bog Beseda je bil za menjava za njegove besede; v zameno za vrt je kupil nebesa, v zameno za grob pa življenje; v zameno za njegovo prošnjo guvernerju pogum pred kraljem vseh stvari.« (88.114) V tem dejanju Jožefa avtor vidi nasprotje dejanju izdajalca Juda Iškarijota:

»Ta Jožef je bil učenec, ki je bil popolno nasprotje Juda: oni je preklinjal in načrtoval, da bi milostnega učitelja izročil Gospodovim sovražnikom, ta pa je hitro poskrbel, da je šel k sovražnikom in prosil za telo Gospoda in gospodarja. Oni ga je izročil morilcem za malo srebra, ta pa ga je s svojimi besedami prošnje in za ceno bogastva izprosil od morilcev in ga častno pokopal. Oni ga je z izdajo poljubil in ga izročil križanju; ta ga je snel s križa in ga pobožno poljubil, z ljubeznijo objel in častno skrbel zanj. Oni je zoper njega pripeljal hudobni zbor Judov z meči in koli (Mr 14,43), in zahrbtni učenec jim je izročil milostnega voditelja; ta ga je snel s križa in izvlekel žeblje ter podaril sladki materi sladki dar, ki daje življenje in ki mu med ustvarjenimi bitji ni para.« (88.115)

V zadnjem členu poglavja o pasijonu (6,91) avtor poveljuje Marijin pogum, ki da je še večji od poguma drugih dveh žena, ki sta stali ob Jezusovem križu – Marije Klopajeve in Marije Magdalene (Jn 19,25):

»Čeprav sta bili pogumnejši od drugih žensk, se nista mogli kosati s pogumom svete Bogorodice. Zato sta v tistem času, ko se je hrup Judov nekoliko umiril, imeli pogum, da se približata kraju, kjer je stala brezmadežna in najvišje blagoslovljena pred Gospodovim križem. Ko pa je Gospod Jezus zavpil: »Žejen sem« in so se morilci Boga začeli dvigovati in mešati kis z žolčem, sta se ustrašili in odšli. Najbolj blagoslovljena pa je brez strahu stala na tem mestu, neločljiva od svojega sina, in videla je vse, kar se je zgodilo. In prav tako se ob snemanju s križa in pokopu nista upali približati, ampak *sta sedeli nasproti groba* (Mt 27,61), torej daleč od groba, in sta gledali, kot pravi evangelist (Mt 27,55). In še posebej, ko so se veliki duhovniki in pis-mouki z vojsko odpravili h grobu in so tja vodili vojake, da bi ga varovali, ter so grob zavarovali in zapečatili kamen (Mt 27,66), je ženski prevzel strah in sta pobegnili. Strah pred Judi in želja po Kristusu sta ju obvladali. Odšli sta in kupili dišave, *po soboti* pa sta šli spet *pogledat grob*, da bi mazili sveto telo Gospodovo (Mt 28,1; Mr 16,1). Če nista odšli, kako sta prišli? A jasno je, da sta odšli in se spet vrnili z dišavami, da bi pokazali svojo predanost in vero.« (Maksim Spoznavalec 2012, 91.118)

V poglavju 7 (o Jezusovem vstajenju) avtor Marijo izpostavlja kot tisto, ki se je zaradi Jezusa borila »proti nasprotnikom, zlobnim Judom«, in postala srednica za vse, tudi za sovražnike (Maksim 2012, 96,123). »Zlobni Judje' so kamnali Štefana (Apd 7) (97.124). Devica Marija se je vrnila v Jeruzalem, kjer je bila v oporo vernikom, ki so »živel med zlobnimi in odpadniškimi Judi« (98.125). Vsak izmed Jezusovih učencev je poročal o uspehih svojega oznanjevanja in o trpljenju, ki ga je preстал od »Judov in poganov« (99.126). V členu 100 se avtor sprašuje:

»A kdo bo preštel napade in sovražnosti brezbožnih Judov, jezo in upore morilcev Boga? Kdo bo opisal bogokletstva in posmehovanja, zanikanja Odrašenikovih čudežev, klevete in prezir do vstajenja Kristusa? Saj so govorili, da so učenci ukradli njegovo telo: kakor je zapisano v svetem evan-

geliju: »Tako se je ta zgodba ohranila med Judi do današnjega dne.« (Mt 28,15) Pogosto so se zbrali in hoteli kamenjati hišo, v kateri je živela sveta Gospodova mati, toda Kristusova moč je preprečila njihove namere. Vendarle, nekega dne so otroci jeze/srda, potomci nečistosti, »sprevržen in popačen rod, bedasto in nespametno ljudstvo, narod, ki svetuje uničenje in v katerem ni razsodnosti« (5 Mz 32,5-6; 32,28), »strup imajo, ki je podoben kačjemu strupu, so kakor gluhi gad, ki si maši ušesa« (Ps 57,4),⁷ skovali so shod nečimrnosti. Ti brezpravni in bogokletni ljudje, ki so umorili Boga, so se zarotili, da bodo požgali hišo, v kateri je prebivala zakladnica življenja, mati Gospoda Jezusa Kristusa, in da jo bodo uničili do temeljev [...]« (Maksim Spoznavalec 2012, 100.126-127)

V delu *Življenje Device* je Marija prikazana kot žrtev sovražnosti Judov. Po opisih Jezusovega vstajenja in vnebohoda je v razširjenih meditativnih slavospelih prikazana kot Jezusova sočutna mati, ki je pri svojem sinu ob njegovem trpljenju edina stala ves čas do konca, pozneje pa je bila kot prva priča Jezusovega vstajenja povzdignjena v srednico Božjih milosti za vse ljudi. Da sovraštvo Judov ni veljalo le Jezusu, temveč je bilo usmerjeno tudi zoper mater Marijo, kaže že prvi primer povezovanja Judov z Marijo, ki se glasi:

»Takšna so dejanja hudobnih Judov, ki že od začetka niso prenehali s hudobnimi dejanji, dokler niso dokončali vseh svojih prestopkov in obsojili milostnega Gospoda in stvarnika vseh na smrt s smrtjo na križu. In zdaj so zopet pokazali drzno sovražnost do njegove brezmadežne in presvete matere, toda njihovo mučenje se je obrnilo nazaj nanje.« (101.127).

Drug primer se glasi:

»In takrat se nasprotnik in sovražnik resnice ni vzdržal, da ne bi pokazal svoje zahrbtnosti, ampak je zlobne Jude spet podžgal k zavisti in nasilju. Ko so namreč videli veličastno procesijo brezmadežne in vsemogočne Kristusove matere in množico vernikov, ki je spremljala apostole, ter neštete čudeže, ki so jih delali po milosti svete kraljice, in so slišali glasove božansko lepega petja, jih je zajela zlobna zavist [...]« (112.137-138)

5. Sklep

Razvoj splošne in marijanske hagiografije v zgodnjem krščanstvu ustreza dinamiki širjenja krščanstva iz skromne skupine Jezusovih apostolov in učencev v Cerkev, ki je postala vodilna religija poznejšega rimskega cesarstva. Cerkev, ki temelji na življenju, učenju, trpljenju in vstajenju Božjega Sina in »ni od tega sveta« (Jn 18,36), ima naravne in nadnaravne osnove za razvoj splošne hagiografije – in biografije

⁷ Avtor uporablja oštevilčenje Psalmov, kot je v Vulgati – v hebrejskem izvirniku je to Ps 58,5.

Jezusove matere Device Marije. Ker je v Jezusovem življenju in nauku osnovni poudarek na odrešenju na temelju sočutja do šibkega človeka, ki se sam ne more odrešiti, se zdi samoumevno, da je Cerkev, razvijajoča se kot skupnost, ki zajema tako preprosto ljudstvo kot tudi vrhunske intelektualce, ob hitri rasti doživljala tudi rast spomina na nosilne duhovne osebnosti Cerkve. Med njimi ima poleg Jezusa osrednje mesto Božja mati Marija. Največji paradoks Jezusove Cerkve je dejstvo, da so tako njen ustanovitelj Jezus kot tudi njegova mati Marija ter njegovi apostoli in učenci vsi judovskega rodu – izšli so iz živega judovskega verskega okolja. Toda Jezusovo poslanstvo pomeni tako korenito dopolnitev Stare zaveze, da je to vodilo v pravi prelom z uradno judovsko religijo.

Ker je vrh krščanstva dogodek Jezusovega pasijona, vstajenja in vnebohoda, je vloga Judov v tem dogodku in sploh v dojemanju Nove zaveze dobivala vse bolj negativen prizvok: oprijela se jih je oznaka ‚hudobnih‘ Judov. Negativen odnos ni samo zadeva doktrine, temveč še bolj čustvovanja. Pisci duhovnih spisov – homilij, apokrifov, himn, molitev, meditacij in razodetij – so naravno ter nadnaravno zvezo med Božjim Sinom in njegovo materjo Marijo doživljali čustveno, zato so čustveno prizadeto doživljali tudi svoj odnos do ‚hudobnih‘ Judov, ki so pred Pilatom zahtevali Jezusovo smrt ter sodelovali v njegovem mučenju in križanju. Razvoj – od začetkov širjenja evangeljskega poročila o pasijonu v meditativno ‚afektivno pobožnost‘ – je pridobival obseg in kakovost, ko je raslo število poglobljenih teologov, ki so bili sposobni doktrinarni in čustveni odnos med Jezusom, Marijo in verniki izraziti v vsebinsko, oblikovno in slogovno dovršeni obliki, in to v različnih literarnih žanrih. Med novimi žanri zavzema zelo pomembno vlogo tradicija sočutne in žalujoče Božje Matere Marije, ki se je v Cerkvi na Vzhodu razvijala od sedmega stoletja, v zahodni Cerkvi pa od konca enajstega stoletja dalje. V srednjem veku je ta razvoj dosegel vrh v liku sočutne Kristusove matere z mrtvim sinom v naročju (*pieta*).

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:585–596.
- —. 2017a. Rokopisna tradicija literarne zvrsti ‚planctus Mariae‘ in ‚Poljanski rokopis‘. V: Aleksander Bjelčevič, Matija Ogrin in Urška Perenič, ur. *Rokopisi slovenskega slovstva od srednjega veka do moderne*, 103–110. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- —. 2017b. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:655–669.
- Booth, Phil.** 2015. On the ‚Life of the Virgin‘ Attributed to Maximus Confessor. *The Journal of Theological Studies* 66, št. 1:149–203.
- Brock, Sebastian, Richard M. Price in Kevin Van Bladel.** 2010. *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bynum, Caroline Walker.** 1984. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Cunningham, Mary B.** 2022. Mary as Intercessor in Constantinople during the Iconoclast Period: The Textual Evidence. V: Leen Mari Peltomaa, Andreas Külzer in Pauline Allen, ur. *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, 139–152. Dunaj: Austrian Academy of Sciences Press.
- Detoraki, Marina.** 2014. Greek *Passions* of the Martyrs in Byzantium. V: Stephanos Eftymiadis, ur. *The Ashgate Research Companion to*

Byzantine Hagiography. Zv. 2. *Genres and Contexts*, 61–101. Farnham: Ashgate.

Efthymiadis, Stephanos, ur. 2014. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Zv. 2. *Genres and Contexts*. Farnham: Ashgate.

Fulton, Rachel. 2002. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–120*. New York, NY: Columbia University Press.

Gager, John G. 1985. *The Origins of Anti-semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.

James, Montague Rhodes, ur. 1983. *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*. Oxford: Clarendon Press.

Maguire, Henry. 1981. *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Maksim Spoznavalec. 2012. *The Life of Virgin: Maximus Confessor*. Prevedel Stephen J. Schoe-maker. New Haven: Yale University Press.

McNamer, Sarah. 2010. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Orok, Emmanuel, in Stella E. Osim. 2020. The Ecumenicity of Ugandan Martyrologic Events. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:803–813.

Rancour-Laferrriere, Daniel. 2018. *Imagining Mary: A Psychoanalytic Perspective on Devotion to the Virgin Mother of God*. London: Routledge.

Roszak, Piotr, in Berenika Serczyńska. 2020. A Pilgrim Blessing: an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the

Camino de Santiago. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:685–696.

Rubin, Miri. 2009. *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press.

Shoemaker, Stephen J. 2005. The Virgin Mary in the Ministry of Jesus and the Early Church According to the Earliest Life of the Virgin. *The Harvard Theological Review* 98, št. 4:441–467.

---. 2008. The Cult of Fashion: The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics. *Dumbarton Oaks papers* 62:53–74.

---. 2011. Mary at the Cross, East and West: Maternal Compassion and Affective Piety in the Earliest Life of the Virgin and the High Middle Ages. *The Journal of Theological Studies* 62, št. 2:570–606.

---. 2012. Introduction. V: Maksim Spoznavalec 2012, 1–35.

---. 2016. The (Pseudo?)Maximus Life of the Virgin and the Byzantine Marian Tradition. *The Journal of Theological Studies* 67, št. 1:115–142.

---. 2022. The Ancient Dormition Apocrypha and the Origins of Marian Piety: Early Evidence of Marian Intercession from Late Ancient Palestine. V: Leen Mari Peltomaa, Andreas Külzer in Pauline Allen, ur. *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary Across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Waller, Gary. 2011. *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature and Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 841—862

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 27-277-144.2

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krasovec

© 2022 Krašovec, CC BY 4.0

Jože Krašovec

Symbolism of Names and of the Word “Name” in the Bible

Simbolizem imen in besede ,ime‘ v Svetem pismu

Abstract: In every civilization, there is a clear tendency for people to find a proper name for things, places, human persons, angels and gods / God. Nearly 4,000 geographical and personal names can be found in the Bible of the Old and New Testaments. The main aim of the paper is to show aspects of the interpretation of the meaning of names as symbols, with special attention to the use of the word “name,” which appears in the Bible in very large numbers and in various roles in connection with God. Because the God of the Bible is the highest spiritual and personal being, working in intimate personal dialogue with individual human beings and with the chosen people as a whole, it is often emphasized that no individual name alone can capture and properly express God’s essence. Therefore, God’s names are enriched with many titles and attributes that express the fundamental attributes of God. The search for the meaning of names, titles and attributes is usually not carried out in isolation, but within the direct linguistic and literary context of the use of names. The second stage of the contextual approach in finding the meaning of names, titles, and attributes is an overview of intertextual relationships across all available sources within ancient Israel and in neighbouring cultures. The contextual approach enables the discovery of content and form relationships between related names, titles and attributes that form individual semantic fields. The most basic structure of associating related names, titles, and attributes is the stylistic form of parallelism. At the hermeneutic level, the search for the meaning of names, titles and attributes is based on the principle of analogy. The article is an introductory contribution to the long-term research of the material of biblical onomastics and the history of discussions on the fundamental role and symbolic value of names, titles and attributes. The originality is already shown in the fact that a comprehensive treatment of God’s names, titles and attributes has not yet been carried out.

Keywords: names, titles, appellatives, attributes, geographical names, personal names, the word “name”, role of angels, semantic fields of names and attributes, context, intertextual relations

Povzetek: V vsaki civilizaciji obstaja jasna težnja, da ljudje za stvari, kraje, človeške osebe, angele in bogove/Boga najdejo ustrezno ime. V Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo blizu 4000 zemljepisnih in osebnih imen. Glavni cilj prispevka je, prikazati vidike interpretacije pomena imen kot simbolov, s posebno pozornostjo na rabi besede ‚ime‘, ki v Svetem pismu nastopa v zelo velikem številu in v različnih vlogah v povezavi z Bogom. Ker je Bog Svetega pisma najvišje duhovno in osebno bitje, ki deluje v intimnem osebnem dialogu s posameznimi človeškimi osebami in z izvoljenim ljudstvom kot celoto, se pogosto poudarja, da nobeno ime samo na sebi ne more zajeti in ustrezno izraziti božjega bstva. Zato so božja imena obogatena s številnimi nazivi in atributi, ki izražajo temeljne božje lastnosti. Iskanje pomena imen, nazivov in atributov pa praviloma ne poteka izolirano, ampak v okviru neposrednega jezikovnega in literarnega konteksta rabe imen. Druga stopnja kontekstualnega pristopa v iskanju pomena imen, nazivov in atributov je pregled intertekstualnih razmerij v prerezu vseh razpoložljivih virov znotraj starega Izraela in v sosednjih kulturah. Kontekstualni pristop omogoča odkrivanje vsebinskih in oblikovnih razmerij med sorodnimi imeni, nazivi in atributi, ki tvorijo posamezna semantična polja. Najosnovnejša struktura povezovanja sorodnih imen, nazivov in atributov je slogovna oblika paralelizma. Na hermenevtični ravni pa se iskanje pomena imen, nazivov in atributov opira še na načelo analogije. Članek je uvodni prispevek v okviru dolgoročne raziskave gradiva biblične onomastike in zgodovine diskusij o temeljni vlogi in simbolni vrednosti imen, nazivov in atributov. Izvirnost se kaže že v dejstvu, da celovita obravnava božjih imen, nazivov in atributov doslej še ni bila izvedena.

Ključne besede: imena, nazivi, atributi, geografska imena, osebna imena, beseda ‚ime‘, vloga angelov, semantična polja imen in atributov, kontekst, intertekstualna razmerja

1. Introduction¹

The importance of divine, human and geographic names within the Bible is not demonstrated only by their linguistic structure and basic meaning but also by the use of the word "name" itself and its synonyms: "fame," "renown," "memory," "memorial," "remembrance," etc. The word "name" is well attested in the various Semitic languages with a broad range of meanings in relation to things, humans and gods/God. In Hebrew, there is the word *šēm*, in Aramaic *šēm* or *šûm*, in Ugaritic *šm*, in Akkadian *šumu*. Since no Semitic language has a form with three radicals for this word it is most likely a biconsonantal noun. The word has been linked also with the root *wšm* as in Arabic *wašāma*, "to brand, to mark." In the Hebrew Bible,

¹ This paper was written as a result of work within the research program "P6-0262: Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and the Possibilities for Dialogue" which is co-funded by the Slovenian Research Agency.

the word designates "name, reputation, fame." In post-biblical Hebrew, it means "name, mark, title, nature, denomination." Often it is used as a designation of God, and later the word *haššēm*, "the name," is used as a substitute for the name of God, especially for the tetragrammaton *yhwh*. The word has been linked with the Semitic root *šmh*, "to be high," suggesting the sense of "majesty" and "excellence." The common idea linked with the word is that of a "mark to distinguish."

The common Greek term for "name" is *onoma* (ὄνομα), used also in the LXX rendering for the Hebrew *šēm* and its Aramaic equivalent *šûm*. The LXX translators render also the Hebrew *zēker* by *onoma*, when used in this sense (Ps 30:5), but normally by *mnēmē* (Pss 97:12; 145:7; Prov 10:7; Eccl 9:5), by *mnēmósunon* (cf. Ex 3:15; Job 18:17; Pss 102:12; 135:3; Hos 12:5), and by *mneía* (Isa 26:8). The common Latin term for "name" is *nomen*. The Indo-European languages have deposited their version of the same word: Old English *nama*, *noma* and *namo*; Old Frisian *nama* and *noma*; Old Saxon *namo*; Old High German *namo*; Old Norse *na-fin* and *namn*; Gothic *namo*; etc. (Nicolaisen 1996, 384). Discussions of the relationship between *names* and *words* (*appellatives*) have led to an agreement that proper names denote, i.e., exclude, isolate and individualise a particular designation, whereas words (*appellatives*) connote, i.e., include, comprehend and embrace it (Nicolaisen 1996, 391).²

This distinction is very helpful for understanding the important function of names, especially proper names, as items with identifying and individualizing reference: "Proper names are not simply ordinary words, but are by definition lexical items with the distinction of having definite and unique reference qualities and functions, and are therefore classified as those parts of speech known as proper nouns. The definition of the proper name limits the field of proper name lexicography." (Möller 1996, 324) Names are specific categories of words in any language. Their role of identification and individualization of persons and places made in the history of humankind great impact on all levels of personal and social life. It follows that "the interest of names can be linguistic or philosophical, historical or contemporary, theoretical or practical, legal or political, ethnographic or religious; and in each of these and other cases, interest can concentrate on a single language, a group of languages, or a family of them. On the other hand, some onomastic problems are of a universal, cross-linguistic character." (Eichler et al. 1996, xi)

The scope of this contribution is limited to dealing with the general issues of naming things, humans and God, to dimensions of the meaning of the term "name" in the Old Testament and to the words and symbols of names, appellatives and attributes as used in relation to God. The article is set as part of a long-term study of the place and the meaning of God's names, titles, appellatives and attributes in the Bible and in the main streams of biblical hermeneutics.

² For general presentations of the word 'name' in the Bible, see Brongers 1965; Barr 1969; Ross 1997, 147–151; van der Woude 1997, 1348–1367; Bietenhard 1995, 242–283; Reiterer; Fabry; Ringgren 2006, 128–176.

2. Naming as a Mark to Distinguish in Acts of Creation and Redemption

In the *Oxford Dictionary of First Names* (1996) we read the statement:

“A person’s given name is a badge of cultural identity. Cultural identity is closely allied to religious identity: religious affiliation and native language are often key factors, overtly or subliminally, in the choice of an appropriate name for a new member of a family. Even agnostics and atheists typically choose names for their children that are common among the sect or religion which they may have rejected but in whose midst they live, rather than totally alien or invented names.” (Hanks and Hodges 1996, vii)³

In the Hebrew Bible and elsewhere in the ancient Near East, the name is inextricably bound up with existence and represents a distinguishing mark of its bearer. Names are used with respect to things, to humans and to gods/God. They make it possible to differentiate beings and things and to order them. The most universal significance of the name is signalled in the narratives on the creation and the primordial time. The Babylonian epic of creation *Enūma Elish* opens:

“When on high no name was given to heaven,
Nor below was the netherworld called by name,
Primeval Apsu was their progenitor,
And matrix-Tiamat was she who bore them all,
They were mingling their waters together,
No cane brake was intertwined nor thicket matted close.
When no gods at all had been brought forth,
None called by names, none destinies ordained,
Then were the gods formed within the(se two).
Lahmu and Lahamu were brought forth, were called by name.”
(1.1-10; Hallo 1997, 391)

The Biblical narrative of creation (Elohism/Yahvism) does not associate the act of naming with the creation of gods but with the creation of things. The first human being, Adam, is invited by the Creator to name created things (Gen 2:19-20): “So out of the ground the Lord God formed every beast of the field and every bird of the air, and brought them to the man to see what he would call them; and whatever the man called every living creature, that was its name. The man gave names

³ Jürgen Schwenden attributes to names the ability to express the essence of the bearers of names. In the “Vorwort” of his book *Biblische Eigennamen* he writes “Namen haben in den Schriften des Tanach eine hervorragende Bedeutung – seien es die Personennamen – seien es die Orts- und Gebietsnamen – seien es die Namen von Gottheiten. Für sie alle gilt, daß Name nicht ‘Schall und Rauch’ ist, sondern daß im Namen über den Träger eben dieses Namens und/oder über seine Herkunft eine wesentliche Aussage gemacht wird. Das ist nicht nur nach außen hin von Belang, sondern hat eine zutiefst innere Bedeutung für das Verständnis eines Menschen und für sein Handeln – und zuweilen auch für den Ort, an dem er lebt.” (1995, 1)

to all cattle, and to the birds of the air, and to every beast of the field." The act of naming things opens up specific divine and human dimensions for communication and for fellowship.

God himself reveals to Moses his Name at the burning bush. The narrative of the dialogue between the revealing God in Moses reads:

But Moses said to God,

"If I come to the Israelites and say to them, 'The God of your ancestors has sent me to you,' and they ask me, 'What is his name?' what shall I say to them?" God said to Moses, "I AM WHO I AM." He said further, "Thus you shall say to the Israelites, 'I AM has sent me to you.'" God also said to Moses, "Thus you shall say to the Israelites, 'The LORD, the God of your ancestors, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, has sent me to you': This is my name forever (*zeh-šēmî lě'ôlām*), and this my memorial (*zikrî*) for all generations." (Gen 3:13-15)

In verse 15 is expressed the close connection of *šēm*, "name," with the word *zēker*, "memory, memorial." This connection indicates a memorializing, making mention of or meditating upon the name (cf. Ps 20:8). This connection is effectively presented in the meeting of Moses with God at the moment of renewal of the covenant at Sinai: "The LORD descended in the cloud and stood with him there, and proclaimed the name (*wayyiqrā' bēšēm*), 'The Lord'. The LORD passed before him, and proclaimed, 'The LORD, the LORD, a God merciful and gracious ...'" (Ex 34:5-6)

The narrative of Jacob's wrestle with God at Peniel (Gen 32:22-31) "a man wrestled with him until daybreak" (v. 24). When the day was breaking the mysterious man wanted to go, but Jacob said to him: "I will not let you go, unless you bless me." This demand opens the dialogue:

"So he said to him, 'What is your name?' And he said: 'Jacob.' Then the man said, 'You shall no longer be called Jacob, but Israel, for you have striven with God and with humans, and have prevailed.' Then Jacob asked him, 'Please tell me your name.' But he said. 'Why is it that you ask my name?' And there he blessed him. So Jacob called the place Peniel, saying, 'For I have seen God face to face, and yet my life is preserved.'" (Gen 32:27-30)

Yoel Elitzur states about the origin of place names in some events: "A widespread phenomenon in the Bible is the naming of places after certain events that took place there; but with very few exceptions this represents a secondary interpretation of an existing name which had survived accurately for generations." (Elitzur 2004, 2)

In another place in the Hebrew Bible we find a prophetic poetic exclamation:

"Lift up your eyes on high and see:
who created these?

He who brings out their host by number,
calling them all by name ..." (Isa 40:26)

Within the poem Isa 56:1-8 we find a divine assurance to groups of exiles who returned to the Holy Land from Babylon:

"To the eunuchs who keep my Sabbaths,
who choose the things that please me
and hold fast my covenant,
I will give in my house and within my walls
a monument and a name (*yād wāšēm*)
better than sons and daughters;
I will give them an everlasting name (*šēm 'ôlām*)
which shall not be cut off." (Isa 56:4-5)

It is noteworthy that in the State of Israel the phrase *yād wāšēm* was chosen as the name of the memorial in honour of all who perished in the holocaust.

In a logical inner relationship with the conscience, God gives existence to all things by naming them to stand passages expressing the idea that to cut off a name means to end the existence of its bearer (1 Sam 24:21; 2 Kings 14:27; Isa 14:22; Zeph 1:4; Job 18:17; Ps 83:4). Everyone who is called by the name of the Lord is his possession and therefore comes under his authority, his protection and his mercy (Deut 28:10; Isa 43:7; 63:19; Dan 9:18-19; 2 Chr 7:14). All the more strong is the desire to be called by God's name and thus to survive and to exist forever. According to the closing eschatological passage in the book of Isaiah God promises:

"For as the new heavens and the new earth
which I will make,
shall remain before me, says the Lord;
so shall your descendants and your name remain." (Isa 66:22)

In his work *Paradise Lost*, John Milton refers to Adam who was able to give names to beasts and birds (Gen 2:20) and says that he understood their nature:

"I named them, as they passed, and understood
Their nature, with such knowledge God endued
My sudden apprehension: but in these
I found not what methought I wanted still;
And to the heavenly vision thus presumed.
O by what name, for thou above all these,
Above mankind, or aught than mankind higher,
Surpassest far my naming, how may I
Adore thee, author of this universe,
And all this good to man, for whose well being
So amply, and with hands so liberal

Thou hast provided all things: but with me
I see not who partakes. [...]" (Milton 2008, 8.352–364)

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) expressed himself on the meaning of names in his work *Faust* in Faust's reply to Margareta's question whether he believes in God:

"MARGARETA. Then you don't believe?
FAUST. My sweet beloved child, don't misconceive
My meaning! Who dares say God's name?
Who dares to claim
That he believes in God?
And whose heart is so dead
That he has ever boldly said:
No, I do not believe?
Embracing all things,
Holding all things in being,
Does He not hold and keep
You, me, even Himself?
Is not the heavens' great vault up there on high,
And here below, does not the earth stand fast?
Do everlasting stars, gleaming with love,
Not rise above us through the sky?
Are we not here and gazing eye to eye?
Does all this not besiege
Your mind and heart,
And weave in unseen visibility
All round you its eternal mystery?
Oh, fill your heart right up with all of this,
And when you're brimming over with the bliss
Of such a feeling, call it what you like!
Call it joy, or your heart, or love, or God!
I have no name for it. The feeling's all there is:
The name's mere noise and smoke—what does it do
But cloud the heavenly radiance?" (von Goethe 2008, Part I, 3430–3458)

Great poets were well aware of limited possibilities to understand the *nature* or effectiveness of created things which bear their names. They are aware that no name can adequately express the essence, omnipotence, omniscience and holiness of God. As James Barr states: "There is a difficulty in principle that the name represents the character of the being an existence of the bearer." (1969, 21) Many explanations of names rest in fact on very weak foundations. The tendency to name things, humans and gods/God helps to overcome "primitive anonymity." The search for identity leads to the maximal potential of naming things, humans, and especially gods/God. As Hans Bietenhard states:

“In contrast to the primitive anonymity of the gods is another stage of religion, namely that which heaps as many names as possible on the god which is worshipped. On the magical view that the utterance of the right word, in this case the use of the appropriate divine name, is an indispensable condition for achieving the desired effect, “names are heaped up, and it is felt better to go too far than to run the risk of missing the decisive word. [...] This heaping up of names for the one god can easily lead religion to the conclusion that language no longer has the resources to name the God adequately. [...] This is not philosophical resignation; the religious thinker is pressing forward in profound faith to acceptance of the θεῖον and θεός.” (Bietenhard 1995, 249)

In spite of all limitations, there is the tendency to name God and created things to denote essential properties of God and humans. The most conspicuous result of this tendency is a very great number of proper names, appellatives and attributes forming “onomastic fields” according to some criteria of appropriateness. It seems to be important to note that “names, despite their individuating function, do not exist in isolation; quite the contrary, they are part of textured structures in which they hone each other in mutual interdependence. They belong to a variety of discrete onomastic ‘fields.’” (Nicolaisen 1995, 389; see also Moser 1957; 1958; Fleischer 1962; Nicolaisen 1982)

A greater number of synonym and antonym common and proper names, appellatives and attributes, referred to God in various literary kinds and genres, express many aspects of God’s properties, but in the final analysis, they cannot properly express the essence of God. Ludwig Wittgenstein points to the limits of language in any attempt to express the essence of God and humans, because “absolute or ethical values” are nonsensical. He explains: “I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just to go beyond the tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless.” (Wittgenstein 1965, 12)

It was already Buchanan Gray who classified the great number of Biblical proper names into four classes of names:

- I. Compound names in which one element denotes some form of kindred: father, brother, son, uncle, father-in-law, mother, son and daughter.
- II. Animal names.
- III. Compound names containing an element denoting some form of dominion: king (*melek*), lord (*ba’al*, *’ādôn*).
- IV. Compound names containing a divine name (*’ēl*, *yah*, *šadday*). (Gray 1896, 18)

This methodological criterion of classification is helpful also for making the classification of hundreds of appellatives and/or attributes contained in the Bible of the Old and the New Testament in relation to God. In this case, classification is not made so much on the ground of mere external resemblance, but rather on the thematic

ground: the class of names expressing God's power; the class of names expressing God's personal feeling towards humans. So we can form "fields" of appellatives or attributes: the "field" of appellatives or attributes denoting God's power; the "field" of appellatives or attributes denoting God's righteousness and justice⁴; the "field" of appellatives or attributes denoting God's grace, compassion and forgiveness⁵; the "field" of appellatives or attributes denoting God's wisdom,⁶ etc.

In a long-term project of God's attributes in the Bible, the semantic analysis of classes of God's attributes will be based on the examination of attributes according to their sources, their basic form of parallelism,⁷ and their thematic relationships.

3. Aspects of the Meaning of the Word "Name" in the Old and the New Testament

In the Old Testament, the word *šēm*, "name," occurs approximately 770x in the singular and 84x in the plural. The word has the meanings of name, mark, title, denomination and nature and denotes essential being with regard to both humans and God. The name contains something of the character of the one who bore it. In Eccl 6:10 we read: "Whatever has come to be has already been named (*nīqrā' šēmō*), and it is known what human beings are, and that they are not able to dispute with those who are stronger." When used of God, certain passages of the word "name" come close to the sense of "being, presence." God has promised: "In every place where I cause my name to be remembered (*'azkîr 'et-šēmî*) I will come to you and bless you." (Ex 20:24) The testament of Deuteronomy contains God's demand: "You shall seek the place that the LORD your God will choose out of all your tribes as his habitation to put his name there" (Deut 12:5); God will choose a place "as a dwelling for his name" (Gen 12:11).

The use of the word in various biblical texts reflects the oral-formulaic language. Right at the beginning of the existence of humankind "people began to invoke the name of the LORD" (Gen 4:26); in Bethel Abram "built an altar to the LORD and invoked the name of the LORD" (Gen 12:8); Abram "called on the name of the LORD" (Gen 13:4; 21:33; 26:25); at Mount Carmel, Elijah proposes to the prophets of Baal: "You call on the name of your god and I will call on the name of the LORD ..." (1 Kings 18:24-26) Naaman thought that Elisha would come out, "and stand and call on the name of the LORD his God" (2 Kings 5:11). God addresses a word of judgment "to a nation that did not call on my name" (Isa 65:1). The oracle of judgment on Assyria proclaims: "See, the name of the LORD comes from far away, burning with his anger

⁴ Dimensions of God's righteousness and justice are extensively treated in my monograph study *God's Righteousness and Justice in the Old Testament* (2022). The presentation of righteousness and justice in the New Testament remains to be done.

⁵ Many aspects of this 'field' of attributes of God's grace, compassion and forgiveness in the Old Testament are already treated in my above mentioned and other studies.

⁶ Important aspects of the 'field' of God's wisdom are treated by Matjaž 2019 and Palmisano 2019.

⁷ For basic forms of parallelism, see Avsenik Nabergoj 2019, 867–872.

..." (Isa 30:27) The name of God is in direct contrast to the pride of human forces.

In close connection with *šēm* occurs the noun *zēker*, "remembrance, memory, memorial," derived from the verb *zākar*, "to remember." In Akkadian *zikru* means "name" and *zakāru* can mean "to name, to mention." The nouns *šēm* and *zēker* often occur in parallel constructions. According to Ex 3:14-15 God revealed to Moses his name by saying: "Say this to the people of Israel, 'The Lord, the God of your fathers, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, has sent me to you': this is my name (*zeh-šēmī*) for ever, and thus I am to be remembered (*wzeh zikrī*) throughout all generations." (Cf. Job 18:17; Prov 10:7; Isa 26:8). The psalmist proclaims: "Some trust in chariots, and some in horses, but we will remember the name of the Lord our God (*wa'ānahnū bēšēm-yhwh 'ēlōhênū naz-kîr*).'" (Ps 20:8)⁸ The pair is used also in the structure of antithetical parallelism: "The memory of the righteous (*zēker ṣaddîq*) is a blessing, but the name of the wicked (*wēšēm rēšā'îm*) will rot." (Prov 10:7)

The use of the word "name" in a contrasting sense reflects the central status of God as the holy one. On the one hand, God's name is an object of memorializing, praise, thanksgiving and worship, on the other hand of profanation. The psalmist proclaims: "We give thanks to you, O God; we give thanks; your name is near." (Ps 75:2) Another psalmist prays that God should pour his anger on the nations and the kingdoms "that do not call on your name" (Ps 79:6 = Jer 10:25). When the response to God's revelation is negative in any sense, God's holy name is profaned (Ezek 36:20-21; Am 2:7), defiled (Ezek 43:8), reviled (Ps 74:10, 8, 18) or despised (Isa 52:5). In such situations God reacts with judgment, as proclaimed in Isaiah 59:19:

"So those in the west shall fear the name of the LORD,
and those in the east, his glory;
for he will come like a pent-up stream
that the wind of the LORD drives on."

In connection with David God declares: "my servant David may always have a lamp before me in Jerusalem, the city where I have chosen to put my name" (1 Kings 11:36); Mount Zion is declared as "the place of the name of the LORD of hosts" (Isa 18:7). The temple is built as a habitation for the name of God (2 Sam 7:13; 2 Chr 20:8). The temple is the dwelling place of God's name (1 Kings 8:27-30:3; Ps 74:7). So the psalmist can pray: "Save me, O God, by your name, and vindicate me by your might." (Ps 54:3) Of special relevance is God's promise for the king: "My faithfulness and steadfast love shall be with him; and in my name his horn shall be exalted." (Ps 89:25)

The revealed nature and character of God is the basis for calling upon the name of God. There are passages of appeal to God "for your/his name's sake." In Ps 25:11 the penitent prays: "For your name's sake (*lēma'an šimkā*), O LORD, pardon

⁸ According to the exact translation in the Authorized King James Version. The New Revised Standard Version has: "Some take pride in chariots, and some in horses, but our pride is in the name of the LORD our God."

my guilt, for it is great." (cf. Jer 14:7, 21) Similarly prays the petitioner in Ps 31:4: "You are indeed my rock and my fortress; for your name's sake lead me and guide me." Similarly does the petitioner in Ps 143:11: "For your name's sake, O LORD, preserve my life. In your righteousness bring me out of trouble."

God has chosen also angels to represent his name. In the account of the conquest of Canaan, God promises: "I am going to send an angel in front of you, to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared. Be attentive to him and listen to his voice; do not rebel against him, for he will not pardon your transgression; for my name is in him (*kî šēmî bēqirbô*)."

(Ex 23:20-21; cf. 33:14)

In the act of creation, God gives to Adam authority to name created things:

Then the LORD God said,

"It is not good that the man should be alone; I will make him a helper as his partner. So out of the ground the LORD God formed every animal of the field and every bird of the air, and brought them to the man to see what he would call them (*mah-yiqrā'-lô*); and whatever the man called every living creature, that was its name (*hû' šēmô*). The man gave names (*wayyiqrā' 'ādām šēmôt*) to all cattle and to the birds of the air, and to every animal of the field; but for the man there was not found a helper as his partner. So the LORD God caused a deep sleep to fall upon the man, and he slept; then he took one of his ribs and closed up its place with flesh. And the rip that the LORD God had taken from the man he made into a woman and brought her to the man. Then the man said, 'This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; this one shall be called Woman (*'iššāh*), for out of Man (*kî mē'îš*) this one was taken.'" (Gen 2:18-23)

This narrative is recalled in the prophecy of consolation in Isa 40:25-26:

"To whom then will you compare me,
[...] or who is my equal? Says the Holy One.
Lift up your eyes on high and see:
[...] Who created these?
He who brings out their host and numbers them,
[...] calling them all by name (*lěkullām bēšēm yiqrā'*);
Because he is great in strength,
[...] mighty in power,
[...] not one is missing."

The more the experience of human transience is felt, the more God's transcendence is postulated. The "name" of God represents something wholesome and salutary. God's name is glorious and awesome (Deut 28:58), great (Jer 10:6; 44:26; Ps 76:2), majestic (Ps 8:2), holy (Lev 20:3; 22:32; Isa 57:15; Ezek 20:39; 36:20-22; 39:7, 22; 39:7-8; Am 2:7; Pss 33:21; 103:1; 105:3; 106:47; 146:21; 1 Chr 16:10, 35; 29:16), and jealous (Ezek 20:9, 14, 22; 39:7, 25). The people who know the name of God can appeal to him. This thought is particularly conspicuous in Solomon's

prayer for the dedication of the temple (1 Kings 8:27-30). The passage contains God's decision: "My name shall be there."

The name of God is frequently used as a synonym for God himself. In this sense God's name is an object of fear (Ps 61:6), of love (Isa 56:6; Pss 5:12; 69:37; 119:132), of blessing (Job 1:21; Pss 96:3; 103:1), of thanks (Ps 54:6; 1 Chr 16:35), of praise (2 Sam 22:50; Pss 7:17; 9:2; 18:50). To know the name of God means to know God himself in the framework of his revelation (Isa 52:6; Jer 29:25; Pss 9:11; 91:14). We find also one place in the Old Testament where "the Name" alone is used to denote God: "The Israelite woman's son blasphemed the Name (*'et-haššem*) in a curse. And they brought him to Moses ..." (Lev 24:11) God's command to Moses is: "One who blasphemes the name (*šem*) shall be put to death." (Lev 24:16) The LXX and Vg render "the name (*šem*)" with explicit reference to God: "the name of the Lord (*to onoma kuríou; nomen Domini*)."

The formula "for his (my) name's sake" expresses the idea that God acts in accordance with his revealed character and reputation. In addition to petitions for help or mercy we find also the doctrine expressed by the psalmist that God saved Israel "for his great name's sake (*ba'ăbûr šēmô haggādôl*)" (1 Sam 12:22); "for my name's sake (*lěma'an šēmî*)" (Isa 48:9; Ezek 20:9, 14, 22, 44); "for my own sake (*lěma'anî*)" (Isa 48:11). The prophet Ezekiel has to announce to the house of Israel:

"Therefore say to the house of Israel, Thus says the Lord GOD: It is not for your sake (*lō' lěma'ankem*), O house of Israel, that I am about to act, but for the sake of my holy name (*kî 'im-lěšem-qodšî*), which you have profaned among the nations to which you came. I will sanctify my great name (*wəqiddaštî 'et-šēmî haggādôl*), which has been profaned among the nations, and which you have profaned among them; and the nations shall know that I am the LORD, says the Lord GOD, when through you I display my holiness before their eyes." (Ezek 36:22-23)

The belief in God of salvation inspired also prayers in direct address to God "for your name's sake (*lěma'an šimkā*)" (Pss 25:11; 31:4; 143:11; Jer 14:7, 21). God's commitment to Israel could not be broken without a slur being cast on his reputation. God remains constant in his self-revelation and promises. Since God has chosen to accomplish his redemptive purpose for mankind through the election of Israel, he will not allow the nation to be destroyed. This doctrine presupposes the principle of revelation and God's unity, as declared by the prophet Zechariah: "And the LORD will become king over all the earth; on that day the LORD will be one and his name one." (Zech 14:9)

Some passages report of the negative aspect of a given name. Esau used the realistic popular etymology of the name of his brother Jacob: "Is he not rightly named Jacob? For he has supplanted me these two times." (Gen 27:36) Esau refers the name Jacob to the root *'qb*, "to seize at the heel, to beguile," and designates the patriarch as a cheat (cf. Gen 25:26), but this reveals a misunderstanding of this name which originally probably meant "May God protect." But the name

can be also changed on the ground of a new reality, commission or purpose. Jacob's name is changed into a name of honour, the name Israel: "You will no longer be called Jacob, but Israel, for you have striven with God and with humans, and have prevailed" (Gen 32:28). The changing of the patriarch's name from Jacob to Israel is reported once more: "God said to him, 'Your name is Jacob; no longer shall you be called Jacob, but Israel shall be your name.' So he was called Israel." (Gen 35:10) The name of Israel is interpreted freely, in contrary to its original linguistic meaning ("May God rule"). It is obvious that the narrator's main interest is not the exact etymological interpretation of the name but its change that indicates a change in the personality of Jacob.

In connection with the narrative of David's meeting with the clever and beautiful Abigail in the Judean desert, we find expressed the idea that people must be as their names indicate. The explanation is expressed with literary artistry. Abigail explains the meaning of the name of her husband Nabal who combined foolishness and churlishness by using the simple wordplay: "My lord, do not take seriously this ill-natured fellow, Nabal; for as his name is, so is he; Nabal (*nābāl*) is his name, and folly (*nēbālāh*) is with him." (1 Sam 25:25) The woman of good intelligence finds an excuse for her husband in his lack of wisdom.⁹ Raymond Abba identifies the name with the character of the bearers of the name, when he explains this and some other biblical examples:

"The Name in the OT is the essence of personality, the expression of innermost being. Esau says of his unscrupulous brother: 'Is he not rightly named Jacob? For he has supplanted me these two times' (Gen. 27:36). As such, a name is regarded as possessing an inherent power which exercises a constraint upon its bearer: he must conform to his essential nature as expressed in his name. Thus Abigail makes excuse for her husband: 'As his name is, so is he; Nabal [fool] is his name, and folly is with him' (1 Sam. 25:25). Hence a change of name accompanies a change in character. The changing of the patriarch's name from Jacob to Israel indicates a change in the personality of the man himself (Gen. 32:28)." (Abba 1962, vol. 3, 501b–502a)¹⁰

Human personalities act in the name of God; then they participate in divine authority. David, for instance, confronted Goliath "in the name of the LORD of hosts" (1 Sam 17:45). On the other hand, humans may participate in human authority by acting in the name of their lords (1 Sam 25:5, 9; 1 Kings 21:8; Esth 2:22; 3:12; 8:8, 10). And finally, they may act in their own name, i.e., in their own authority (Jer 29:25). If someone's name is invoked over someone or something, that person or thing is especially associated with him or her and comes under his or her authority and protection. Israel as a whole is considered to be an elected

⁹ The same pun is made in Isa 32:6: "For the fool speaks folly (*kī nābāl nēbālāh yēdabbēr*) ..." Job speaks of the fate of a fool: "Children of a fool are also children without name (*bēnē-nābāl gam-bēnē bēlī-šēm*), the very outcast of society" (Job 30:10). Martin Buber renders the sentence: "Söhne von Gemeinem, auch Namenloser Söhne, die gepeitscht wurden aus dem Land."

¹⁰ See also Donald 1963, 285–292; Barr 1969, 21–28.

people when they are called by God's name and therefore stand under his rule and protection (Deut 28:10; Isa 63:19).

Things, places and humans can participate in the identity and authority of other things, places, humans or God. A city taken in a battle was normally called by the name of the conqueror who claimed authority over it (2 Sam 12:28). When a woman is called by the name of her husband she derives her identity from him (Isa 4:1). The ark of God, the Solomonic temple, or Jerusalem are holy and special because they are called by the name of the Lord (2 Sam 6:2 = 1 Chr 13:16; 1 Kings 8:43 = 2 Chr 6:33; Jer 25:29). A prophet is especially associated with the name of God and stands under his authority. In this belief, Jeremiah states: "Your words were found, and I ate them, and your words became to me a joy and the delight of my heart; for I am called by your name, O LORD, God of hosts." (Jer 15:16)

In the Deuterocanonical/Apocryphal part of the Old Testament, the word "name" is used in relation to humans and to God. In relation to humans, the word "name" denotes the reputation of those who establish their name in various ways (Tob 3:15; Sir 40:19; 41:12-13). In the hymn in honour of our ancestors, Ben Sirach writes that "their bodies are buried in peace, but their name lives on generation after generation" (Sir 44:14). He expresses the desire: "May their bones send forth new life from where they lie, and may the names of those who have been honoured live again in their children!" (Sir 46:12)

In relation to God, the word "name" is used as a warning of abuse, as a mark of God's identity, as an object of the supplication of faithful people, and as an object of worship. Sirach warns of habitually uttering "the name of the Holy one"; "the person who always swears and utters the Name (*onomázōv*) will never be cleansed from sin." (Sir 23:9-10) In idolatry there is a hidden trap for humankind to put "the Name" on objects of stone and wood (Wis 14:21). The word "the Name" is used as a substitute for the name of God himself. In the book of Wisdom of Solomon the author praises the holy people on the way out of Egypt: "They sang hymns, O Lord, to our holy name." (Wis 10:20) The hymn of praise to God in Sirach 39:12-35 ends: "So now sing praise with all your heart and voice, and bless the name of the Lord." (Sir 39:35) In the Prayer of Azariah and the Song of the Three Jews the petitioner prays: "Deliver us in accordance with your marvellous work and bring glory to your name, O Lord." (Song of Thr, v. 20) In his prayer for deliverance, Baruch supplicates under the burden of exile: "Hear, O Lord, our prayer and our supplication, and grant us favour in the sight of those who have carried us into exile; so that all the earth may know that you are the Lord our God, for Israel and his descendants are called by your name." (Bar 2:14-15; cf. 2:26; 3:7) When Nicanor threatened the temple, the priests wept and said: "You chose this house to be called by your name, and to be for your people a house of prayer and supplication." (1 Macc 7:37)

In the New Testament, the word "name" is used in ways which are both parallel and complementary to its Old Testament usage. The novelty is that the name of Jesus Christ is linked with the name of God. In the Johannine writings, we find

the phrase "to believe in the name of Jesus" (Jn 1:12; 2:23; 3:18; 1 Jn 3:23; 5:13). In Mt 18:5 appears the phrase: "whoever welcomes one such child in my name welcomes me." Five times appears the formula of baptism "in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Mt 28:19) and "in the name of Jesus Christ" (Acts 2:38; 10:48); "in the name of the Lord Jesus" (Acts 8:16; 19: 5). In other passages appear variants of this expression in connection with various actions performed by Jesus: "in your name" (Mk 9:38 = Lk 9:49; 10:17); "my name" (Mk 16:17); "in the name of Jesus Christ" (Acts 3:6; 16:18); "(judgment) in the name of Lord Jesus" (1 Cor 5:4); warning "in the name of our Lord Jesus Christ" (2 Thess 3:6); anointing "in the name of the Lord" (Jas 5:14). Barnabas had spoken boldly "in the name of Jesus" (Acts 9:27) and "in the name of the Lord" (Acts 9:28); Jesus speaks of receiving a child, praying or be gathered "in my name" (Mt 18:5 = Mk 9:37-55 = Lk 9:48; Mt 18:20; Jn 14:14; 15:16; 16:23-24, 26). We notice bearing "the name of Christ" (Mk 9:41); receiving the child "in the name of Christ". Jesus complains that "many will come in my name" claiming to be the Messiah (Mt 18:5 = Mk 9:37 = Lk 21:8). There are faith, preaching, teaching and healing "in his (this) name" or "in the name of Jesus" (Lk 24:47; Acts 3:16; 4:17-18; 5:40); suffering "for the sake of the name" (Acts 5:42). Jesus warns of self-deception by saying: "Lord, Lord, did we not prophesy in your name, and cast out demons in your name, and do many deeds of power in your name?" (Mt 7:22).

Jesus spoke also of persecution of his followers "because of my name" (Mt 10:22; 24:9; Mk 13:13, 17). In the Acts, the account of the conversion of Saul contains the Lord's order to Ananias that he should go to Saul; "Go, for he is an instrument whom I have chosen to bring my name before Gentiles and kings and before the people of Israel; I myself will show him how much he must suffer for the sake of my name." (Acts 9:15-16) Paul declares to those who urged him not to go up to Jerusalem: "I am ready not only to be bound but even to die in Jerusalem for the name of the Lord Jesus." (Acts 21:13) The Jews ordered the apostles in the council "not to speak in the name of Jesus"; as they left the council, "they rejoiced that they were considered worthy to suffer dishonour for the sake of the Name" (Acts 5:40-41; cf. the expression "Way" in the sense of "Name" in Acts 9:2; 19:9).

4. Anonymity and Identity of God's Messengers (Angels) in the Old Testament

The advantages of naming persons can be illustrated by forms of etymology and descriptions of their role in events described. The proper name connotes personal identity, individuality, uniqueness, and personality: "The proper name defines biblical character more or less explicitly and comprehensively. In doing so, it ascribes unity and a full identity to the character and gives the reader a convenient way of referring to the figure and distinguishing it from others. The name may also carry symbolic meaning, which provides insight into the nature, appearance, or significance of the character in the larger story of the Israelite people." (Reinhartz

1998, 8) From this recognition follows that “an individual who was not named was not sufficiently prominent in the narrative, or in the history of the community to warrant specific identification” (Revell 1996, 51).

Characters without a proper name, speech or power are in a much weaker position. If characters are unnamed they are also described only minimally, and they speak and act briefly if at all. They are presented as “agents, that is, in the typified roles they play or the functions they perform” (Natanson 1986, 25). Good examples of unnamed human persons in the Old Testament are three unnamed servants of Pharaoh, the butler, the baker, and the captain of the guard in the Joseph narrative (Gen 37:50), the wise woman of Tekoa (2 Sam 14:1-14), the wise woman of Abel (2 Sam 20:14-22), the Queen of Sheba (1 Kgs 10:1-13 // 2 Chr 9:1-12), etc. The anonymous persons are not identified by proper name but by professional role and place names.

For the purpose of our study, the unnamed humans in biblical narratives are not of great relevance. For the appreciation of dimensions of the meaning of God’s names, appellatives and attributes is all the more important than the role of the residents of the heavenly realm, called “the sons of God” (Gen 6:1-4). “The sons of God (*běně hā’ēlōhîm*) went into the daughters of humans (*běnôt hā’ādām*), who bore children to them. These were the heroes that were of old, men of name (*’anšê haššēm*).” (Gen 6:4)¹¹ In the book of Job are mentioned Satan (Job 1:6; 2:1) and “heavenly beings” (Job 38:7). In many texts appear messengers or angels of God. Angels appear sometimes individually, sometimes in groups, always in connection with God’s revelation and intervention in earthly events. In most biblical texts angels appear without a name. In most cases, angels have the role of personal guidance. Abraham promises his servant that the Lord “will send his angel before you, and you shall take a wife for my son from there” (Gen 24:7; cf. Gen 24:40). Angels appear further as God’s agents in his salvation actions. God assures Moses help of his angel in the conquest of the land:

“I am going to send an angel in front of you, to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared. Be attentive to him and listen to his voice; do not rebel against him, for he will not pardon your transgression; for my name is in him. But if you listen attentively to his voice and do all that I say, then I will be an enemy to your enemies and a foe to your foes.” (Ex 23:20-22; cf. Ex 33:2)

¹¹ The New Revised Standard Version keeps the English tradition to render the phrase *’anšê haššēm* with the interpretative phrase “warriors of renown.”

This passage makes most clear that the angel does not act according to his name but definitely in the name of God, for God's name "is in him"; it is therefore so urgent for Moses to listen to his voice. Verse 22 points to the role of an angel as a prophet. As a prophet, the angel speaks in God's name. In Judges 2:1-5 we find the statement that "the angel of the Lord (*mal'ak-yhwh*) went up from Gilgal to Bochim" and declared using the first person form: "I brought you up from Egypt, and brought you into the land that I had promised to your ancestors [...]" The absence of the definite article suggests that the designation "angel of the LORD" refers indiscriminately to any member of a class of angels. The relevant question is not whether it refers to a distinct individual, but the recognition that God chose the superhuman class of being as his mediator in the act of salvation of the chosen people. In 2 Kings 19:35 "angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) set out and struck down one hundred eighty-five thousand in the camp of the Assyrians; when morning dawned, they were all dead bodies." In the narrative of Jacob's dream at Bethel (Gen 28:10-22) the narrator reports that Jacob "dreamed that there was a ladder set up on the earth, the top of it reaching to heaven; and the angels of God (*mal'ākê 'ēlōhîm*) were ascending and descending on it. And the LORD stood beside him and said, "I am the Lord, the God of Abraham your father and the God of Isaac ..." (Gen 28:12-13). We note the plural form of "angels of God."

During the conquest of the land, angels act as warriors battling Israel's enemies. Moses' final blessing on Israel begins with the poetic description:

"The Lord came from Sinai,
and dawned from Seir upon us;
he shone forth from Mount Paran.
With him were myriads of holy ones;
at his right, a host of his own.
Indeed, O favorite among peoples,
all his holy ones were in your charge;
they marched at your heels,
accepted direction from you." (Deut 33:2-3)

What are the boundaries that separate human beings, angels and God? Adele Reinhartz explains this important issue as follows:

"Some of the ambiguity in the angelic portrait is related to their anonymity. Properly named angels could have been counted and distinguished from one another, as, indeed, they were in late- and postbiblical literature. Their role as divine agents may require anonymity, however; their narrative portrayal as the bearers of God's name and the executors of his will points consistently away from any personal and unique identity, as would have been implied by a proper name." (Reinhartz 1998, 160)

What are then the boundaries that separate the role of angels, who deliver the messages of God, and the role of prophets, who are also charged with delivering divine messages?

It is clear that both angels as superhuman beings and humans as chosen prophets act as God's agents. But angels in general act in more mysterious ways. In the narrative of Balak who summons Balaam, a non-Israelite, to curse Israel (Num 22:22-35) it appears that Balaam did not see an angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) standing in the road as his adversary when he was riding on the donkey, whereas "the donkey saw the angel of the LORD (*'et-mal'ak-yhwh*) standing in the road, with a drawn sword in his hand" (Num 22:22-23). The passage as a whole shows that God chose an angel and a donkey as actors of his will against the intention of Balaam to fulfil the will of the non-Israelite ruler Balak directed against God's plan with Israel. "Angel's anonymity draws attention to his angelic role as God's agent" (Reinhartz 1998, 164). We notice that the vision of the angel of the Lord with "drawn sword in his hand" (Deut 22:23) appears also in Joshua's theophany vision by Jericho (Josh 5:13-15) in the formulation: "He looked up and saw a man (*'iš*) standing before him with a drawn sword in his hand." (Josh 5:13)

Some important aspects of the role of an angel chosen by God for the special task are described in the narrative of the conception and birth of Samson to Manoah of the tribe Danites and her wife who is not named and was barren (Judg 13). The birth of Samson is presented as a work of miraculous intervention of an angel sent by God to Manoah's wife. Some day she reported to her husband: "A man of God came to me and his appearance was like that of an angel of God most awe-inspiring; I did not ask him where he came from, and he did not tell me his name." (Judg 13:6) Sometime later the angel appears again to the woman and she tells the event quickly her husband. Manoah asks the angel: "What is your name so that we may honour you when your words come true?" (Judg 13:17) But the angel of the Lord asks him a question contrary to his expectation: "Why do you ask my name? It is too wonderful." (Judg 13:18) The context of the narrative shows that the encounter between the angel, Manoah and his wife is intimate in transcendent terms. Therefore, the name of the angel is not to be divulged in connection to God who acts wonderful things in favour of humans.

The question of how humans can see a superhuman being in its commission to reveal God's plan of salvation or damnation is not explicitly explained or presented in relevant passages. The theme of "seeing" the divine messenger is explicit in the divine appellation incorporated into the name of the well, named by the pregnant Hagar when "the angel of the LORD found her by a spring of water in the wilderness" (Gen 16:7-14). The angel acts as God's prophet of hope, communicating God's plan with Hagar and her son Ishmael. Hagar in distress was so impressed by the appearance of the LORD in the figure of an angel (*mal'ak-yhwh*) that the narrator concludes:

"So she named the LORD who spoke to her, 'You are El-roi'; for she said, 'Have I really seen God and remained alive after seeing him?' Therefore the well was called Beer-lahai-roi; it lies between Kadesh and Bered." (Gen 16:13-14)

Similar motifs appear in Hagar's second encounter with an angel (Gen 21:17-19). Here the angel does not act alone as God's representative. The narrator states that God himself opened Hagar's eyes to see the well as the sign of God's miraculous intervention in Hagar's extreme distress. The text reads:

"And God heard the voice of the boy; and the angel of God (*mal'ak 'ēlōhîm*) called to Hagar from heaven, and said to her, 'What troubles you, Hagar? Do not be afraid; for God has heard the voice of the boy where he is. Come, lift up the boy and hold him fast with your hand, for I will make a great nation of him.' Then God opened her eyes and she saw a well of water. She went, and filled the skin with water and gave the boy a drink." (Gen 21:17-19)

In the narrative of Abraham and Lot in Geneses 18–19 and in the narrative of Gedeon in Judges 6:11-40 the differentiation and the boundaries between the angel and the Lord are blurred by the angel's anonymity. Abraham saw "three men standing near him" (Gen 18:2), "two angels" appeared to Lot in Sodom (Gen 19:1). From these information we can conclude that the third of Abraham's visitors was God. In a similar circumstance of encounter of a divine messenger and Gedeon in Judges 6:11-40, "the angel of the LORD (*mal'ak-yhwh*) came and sat under the oak as Ophrah ..." (Judg 6:11). According to Judges 6:16 the LORD said to Gedeon: "But I will be with you (*kî 'hyeh 'immāk*), and you shall strike down the Midianites, every one of them." Here the Lord identifies himself by using a variant of the divine name revealed in Ex 3:14. Adele Reinhartz tries to explain the reason for combining the figures of man, angel and God himself in various theophanies:

"The anonymity of the angels contributes greatly to the confusion surrounding the nature of the visitors, their number, their identities, and their relationship to one another. Proper names for all visitors would have gone some distance in resolving these problems, as later re-tellers of the story, including Jewish and Christian commentators, recognized. The contrast between the definite naming of the Lord and the indefiniteness of the angels is illusory in light of angels' ability to speak and act in God's name. And the question remains: If God can enter the human realm to do these things himself, why are angels needed? Does it make a difference whether God is perceived directly or through his angels? Their anonymity in any case is consistent with their lack of unique individuation; they seek in concert or in God's name and have no personalities to speak of." (Reinhartz 1998, 173–174)

Human messengers who convey God's word to those to whom they are sent execute their role separated from them just by physical distance. Angels, on the other hand, are divine messengers, who make possible communication between God and human beings separated from them by metaphysical distance. Divine-human relationships are unpredictable because angels do not display their own

personal ambition or will but the plan of God with humans according to their situation. Sometimes they act as prophets and warriors, sometimes as agents of salvation or destruction, sometimes as instruments of God, whose name lives within them.

5. Conclusion

Any study of names in lexical and onomastic fields is far more complicated than some general statements would indicate. There is a general agreement that the word “name” and proper names, appellatives and attributes often signify the essence of things, places, humans and gods/God. The biblical writers loved to explain the meanings of proper names and places, but most of their explanations are in the modern era recognized as “popular etymologies”: they are merely phonetic wordplays to express the sentiments of the people or the significance of a particular person or event. Within the Hebrew religion, aspects of naming properties of the God of Israel prevails over the aspects of naming humans. The Bible of the Old and the New Testaments contains many names, appellatives and attributes of God. It seems that the role of the great number of names, appellatives and attributes of God reflects most clearly the dimensions of God’s nature and his activity in the history of Israel and humankind. Allen P. Ross explains the development of naming of things, places, humans and God through the history of the ancient Near East as follows:

“In telling the stories of antiquity, the narrators saw great value in analysing the significance of the names in such a way as to unlock the meaning of the event. The people had vanished, but their reputations and contributions would remain in the memory of a name explained. Places remained intact, but it was their names that brought back to life the events that occurred there. What is interesting is that later in the classical period, just when the names were most transparent and lent themselves more readily to etymological analysis, the writers ceased doing this. They were more interested in names in the foundational periods of the nation. Hebrew names were freely chosen if not invented. The names could be religious in content, expressing salvation experiences, confidence in the Lord, trust, thankfulness, and a variety of prayers: or, they could be profane ideas, such as animal names, plant names, colors, and the like.” (Ross 1997, 149–150)

Religious dimensions of the Bible manifest the growth from mythical traditions common to the ancient Near East to the invention of vocabulary including many names, appellatives and attributes; literary phrases; forms of parallelism and theological symbols. We note that some names, appellatives and attributes are the abstract designations of God’s nature and properties, some others are symbols taken from the material world. The more the Hebrew religion was demythologized and

personified the stronger the tendency to multiply names, appellatives and attributes relating to God. The process of naming God continues in the New Testament and in the early Church.¹²

Methodologically this means that any name, appellative and attribute can be properly explained not in isolation but in the framework of its lexical and onomastic fields, given literary modes and genres and intertextual relations. This process includes also the perception and naming of angels as God's messengers, demons and evil gods. The contrasting state of affairs is reflected most clear in forms of antithetical parallelism, in contrasting word pairs and names, and in contrasting dialogues. The more God is perceived as *summum bonum* the more names, appellatives and attributes related to him meet their opposite. So God's names, appellatives and attributes have in the Bible the role of controversy with pagan designations of gods and demons. Therefore any such comparative and holistic research requires accurate long-term research on linguistic, semantic, literary and hermeneutical levels. The question is of the fullness of the meaning of the particular name, appellative and attribute as against the shallowness and emptiness of naming things, humans and gods in the world of idolatry.

References

- Abba, Raymond.** 1962. Name. In: George Arthur Buttrick, ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*. Vol. 3. Nashville: Abingdon Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu [Foundational Literary Forms in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:855–875.
- Barr, James.** 1969. The Symbolism of Names in the Old Testament. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 52:11–29.
- Bietenhard, Hans.** 1995. Onoma, Onomázō, Eponomázō, Pseudōnymos. In: Gerhard Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 5, 242–283. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Brongers, Hendrik Antonie.** 1965. Die Wendung *bēšēm yhwē*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77:1–20.
- Donald, Trevor.** 1963. The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes. *Vetus Testamentum* 13:285–292.
- Eichler, Ernst, Gerold Hilty, Heinrich Löffler, Hugo Steger and Ladislav Zgusta, eds.** 1996. *Namenforschung / Name Studies / Les noms propres*. Vols. 1–2. Index Volume. Berlin: De Gruyter.
- Elitzur, Yoel.** 2004. *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History*. Jerusalem: The Hebrew University Pagnès Press; Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Fleischer, Wolfgang.** 1962. Zur Frage der Namenfelder. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 11:319–326.
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 2008. *Faust*. 2 vols. Translated with an Introduction and Notes by David Luke. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, Buchanan.** 1896. *Studies in Hebrew Proper Names*. London: Adam and Charles Black.
- Hallo, William W., ed.** 1997. *The Context of Sripture*. Vol. 1. *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill.
- Hanks, Patrick, and Flavia Hodges.** 1996. *Oxford Dictionary of First Names*. Oxford: Oxford University Press.
- Krašovec, Jože.** 2022. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odre-

¹² Robert Petkovšek compares the ways of defining the nature and acting of God in the language of metaphysics and in the gospel (2016, 7–24).

- šenjske modrosti [The Use of the Old testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and Its Importance for Understanding the Salvific Wisdom]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:923–935.
- Milton, John.** 2008. *The Major Works*. Edited with an Introduction and Notes by Stephen Orgel and Jonathan Golderg. Oxford: Oxford University Press.
- Möller, Lucie A.** 1996. *Methods and Problems in Proper Name Lexicography*. In: Ernst Eichler et al. 1996, 324–328.
- Moser, Hugo.** 1957. Namenfelder. *Der Deutschunterricht* 9, no. 5:51–72.
- — —. 1958. Zum Problem der Namenfelder. In: *Actes et mémoires du cinquième congrès international de toponymie et d'anthroonymie, Salamanca 1955*. Vol. 1, 161–164. Salamanca: Salamanca University.
- Natanson, Maurice.** 1986. *Anonymity: A study in the Philosophy of Alfred Schutz*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nicolaisen, Wilhelm F. H.** 1982. Lexical and Onomastic Fields. In: *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Onomastic Sciences, Cracow 1978*. Vol. 2, 209–216. Wrocław: Ossolineum.
- Nicolaisen, Wilhelm F. H.** 1996. Name and Appellative. In: Eichler et al. 1996, 384–393.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2019. Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira [The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:891–907.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija [The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.
- Reinhartz, Adele.** 1998. *“Why Ask My Name?”: Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. Oxford: Oxford University Press.
- Reitener, Friedrich V., Heinz-Josef Fabry, and Helmer Ringgren.** 2006. Šem. In: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 15, 128–167. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Revell, Ernest John.** 1996. *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*. Kampen: Kok Pharos.
- Ross, Allen P.** 1997. Šem. In: Willem A. VanGemeren, ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vol. 4, 147–151. Carlisle: Paternoster Press.
- Schwennen, Jürgen.** 1995. *Biblische Eigennamen: Gottes-, Personen- und Ortsnamen im Alten Testament*. Neuhausen: Hänssler-Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74:3–12.
- Woude, Adam Simon van der.** 1997. Šem. In: Ernst Jenni and Claus Westermann, eds. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. 3, 1347–1367. Peabody, MA: Hendrickson.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 863—876

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 27-277-245.38

DOI: 10.34291/BV2022/04/Palmisano

© 2022 Palmisano, CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide

Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach

Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi

Riassunto: L'articolo presenta i risultati dell'analisi lessicale e semantica sul tema della libertà e della liberazione nella versione ampia del testo greco (GII) del libro veterotestamentario del Siracide e tiene conto del confronto con i manoscritti ebraici dell'opera sapienziale. Dopo una chiarificazione di ordine metodologico e avendo situato la ricerca nell'ambito delle indagini teologiche contemporanee sul tema nell'AT, il contributo presenta i risultati dell'analisi di circa trenta passi del libro nei quali compare un vocabolario direttamente o indirettamente collegato con il tema studiato. I testi sono raggruppati facendo riferimento a due prospettive adottate dal saggio Ben Sira: quella teologico-sapienziale, in cui soggetto della libertà e della liberazione è Dio o la sapienza, e quella antropologica, in cui soggetto è l'uomo (il maestro di sapienza o il suo discepolo) ed il suo agire nelle relazioni interpersonali e nella storia; un terzo gruppo di testi illustra lo stretto collegamento tra le due prospettive. Infine, l'articolo offre spunti di riflessione per un dialogo con la cultura del nostro tempo.

Parole chiave: Libertà, liberazione, salvezza, Siracide, prospettiva teologico-sapienziale, prospettiva antropologica

Abstract: The article presents the results of the lexical and semantic analysis of the theme of freedom and liberation in the broad version of the Greek text (GII) of the Book of Sirach and considers the comparison with the Hebrew manuscripts of the text. After having explained the methodology and having situated the research in the context of contemporary theological researches regarding the theme in the OT, the article provides the results of the analysis of approximately thirty passages of the Book, containing the vocabulary directly or indirectly connected with the topic studied. The texts are grouped according to two perspectives adopted by the sage Ben Sira: the theological-sapiential perspective, where the subject of freedom and liberation is God or wisdom, and

the anthropological perspective, in which a subject is a man (the master of wisdom or his disciple) and his action in interpersonal relationships and in the history. The third group of texts shows a close connection between the two perspectives. Finally, the article offers some guidelines for a dialogue with the culture of our time.

Keywords: Freedom, liberation, salvation, Sirach, theological-sapiential perspective, anthropological perspective

Povzetek: Članek predstavlja rezultate leksikalne in semantične analize teme svobode in osvoboditve v širši verziji grškega besedila (GII) starozavezne Sirahove knjige in upošteva primerjavo s hebrejskimi rokopisi knjige. Po metodološkem pojasnilu in umestitvi raziskave v kontekst sodobnih teoloških raziskav o tej temi prispevek predstavlja rezultate analize približno tridesetih odlomkov knjige, v katerih je posredno ali neposredno uporabljeno besedišče, povezano s preučevano tematiko. Besedila smo uvrstili v dve skupini, ki pomenita dve perspektivi, navzoči v knjigi: v teološko-modrostno, v kateri je subjekt svobode in osvoboditve Bog ali modrost, in v antropološko, v kateri je subjekt človek (učitelj modrosti ali njegov učenec) in njegovo delovanje v medsebojnih odnosih in v zgodovini. Tretja skupina besedil pa prikazuje tesno povezavo med obema perspektivama. Na koncu članek prikazuje nekatere sklepe in iztočnice za dialog s kulturo današnjega časa.

Ključne besede: svoboda, osvoboditev, odrešenje, Sirah, teološko-modrostna perspektiva, antropološka perspektiva

1. Introduzione

Tra i numerosi temi e valori, oggetto degli insegnamenti sapienziali del saggio Ben Sira, riveste un ruolo particolare quello della libertà presentata nelle sue numerose sfaccettature, innanzi tutto come caratteristica dell'esistenza umana ricevuta in dono con la vita stessa e perciò intimamente legata alla creazione e al Creatore.¹ La libertà è presentata anche come esperienza di liberazione da quelle condizioni che ostacolano l'espressione degli individui e dei popoli. Se Israele con l'esodo dalla schiavitù in Egitto sperimentò la libertà come dono gratuito di Dio, essa è pure ritratta da Ben Sira come un invito rivolto ad ogni persona a dare il suo assenso e a partecipare con responsabilità alla propria educazione e formazione, così come alla liberazione di coloro che, per ragioni di ordine storico, culturale o sociale, non sono nella condizione di progettare e realizzare una vita piena di senso.

In questo studio presenteremo i risultati dell'analisi lessicale dei concetti di libertà e liberazione nel libro del Siracide. Considerando la problematica della cri-

¹ Questo articolo è stato scritto come risultato del lavoro svolto nell'ambito del programma di ricerca «Valori nelle fonti e nelle tradizioni giudaico-cristiane e le possibilità di dialogo (P6-02621)», cofinanziato dall'Agenzia Slovena per la Ricerca.

tica testuale del libro sapienziale² e delle versioni antiche a nostra disposizione, prenderemo come testo base della ricerca quello della versione greca ampia (GII) edita da Ziegler (1980), facendo riferimento anche ai manoscritti ebraici quando questi sono presenti ed il confronto risulta significativo ai fini della nostra indagine. Analizzeremo inoltre alcuni testi nei quali, pur non ricorrendo il vocabolario tipico del campo semantico della libertà e della liberazione, Ben Sira utilizza immagini che attengono al medesimo tema e ci consentono di arricchire la discussione includendo nuove prospettive. Il libro sapienziale del Siracide è un testo poetico in cui l'autore ha utilizzato differenti generi letterari (come le istruzioni sapienziali, la preghiera, l'inno, l'elogio), caratteristica questa che è necessario avere presente quando cerchiamo di proporre una visione di sintesi su un tema che l'autore ha trattato in punti e contesti letterari diversi dell'opera.

2. Il vocabolario della libertà e della liberazione nel Siracide

L'indagine lessicale dei concetti di libertà e liberazione nel libro del Siracide³ indica che il nipote di Ben Sira utilizza un vocabolario ampio e articolato: oltre al sostantivo greco ἐλευθερία «libertà»⁴ (che traduce il termine ebraico לְחֵרֶת «libertà»), egli impiega i verbi greci λυτρόω «liberare» e σώζω «salvare» (con i quali sono rispettivamente resi i verbi ebraici לָצַד «liberare»⁵ e שָׁמַר «salvare»). A questi occorre aggiungere le ricorrenze di altri verbi ebraici con valore sinonimico dei due verbi greci λυτρόω e σώζω (ad esempio, לָצַד «redimere»⁶) e degli antonimi quali «opprimere, schiacciare» (cfr. la versione greca in 3,27a con riferimento al cuore; 13,12 nella descrizione dell'arrogante) oltre ai sostantivi ebraici corrispondenti ai termini greci quali «(θλιψις), grido (καταβόησις)» (cfr. la versione ebraica di 4,9 קִצְיוֹן). I verbi greci ed ebraici menzionati sono quelli più ricorrenti nell'AT per trattare del tema considerato.⁷

² Per una presentazione più dettagliata della critica testuale del libro del Siracide, cfr. Gilbert 2014a, 3–21; Palmisano 2016b, 18–31.

³ Oltre all'utilizzo delle concordanze elettroniche facciamo riferimento all'utile strumento di Barthélemy e Rickenbacher 1973.

⁴ Il sostantivo greco ricorre in Sir 7,21; 33,26 in entrambi i casi nel contesto di insegnamenti sulla relazione con lo schiavo. Il corrispondente termine ebraico לְחֵרֶת ricorre nel medesimo passo (Sir 7,21 mssACD, in forme grafiche diverse ma provenienti dalla medesima radice חָפַשׁ) ed in Sir 13,11 msA. Nei manoscritti ebraici del libro sapienziale non ricorre il lemma דְּרוֹר «liberazione» presente ad es. in Lv 25,10; Ger 34,8.15.17 in riferimento alla libertà proclamata nell'anno del giubileo e la liberazione degli schiavi e dei prigionieri.

⁵ Il verbo ricorre nei manoscritti ebraici di Sir 4,10 msA; 8,16 mssAD; 12,15 msA; 31,6 ms B; 40,24 msB; 51,2.8 msB.

⁶ Il verbo ebraico ricorre quattro volte nei manoscritti ebraici di cui disponiamo (Sir 37,19 mssBC; 51,8.12 msB).

⁷ Facciamo riferimento al lavoro di teologia biblica di Pietro Bovati 2012, 18–21 dove viene analizzato il campo semantico della libertà e della liberazione.

3. Analisi dei testi principali in cui ricorre il vocabolario della libertà e della liberazione

Lo studio analitico del libro del Siracide condotto sulla versione greca e col confronto con il testo ebraico, dove questo è stato possibile, ci ha consentito di individuare trenta passi in cui compare il tema della libertà e della liberazione,⁸ ovvero un vocabolario attinente alla tematica che include anche l'uso di immagini ad esso riconducibili direttamente o indirettamente.⁹

I passi analizzati possono essere ricondotti a due prospettive di interpretazione della libertà e del processo di liberazione da parte del saggio: la prospettiva teologico-sapienziale e quella antropologica. Nella prospettiva teologico-sapienziale soggetto della liberazione è Dio che dona la libertà oppure è la Sapienza (personificata o intesa come insieme di insegnamenti e istruzioni che hanno la loro origine nella rivelazione di Dio);¹⁰ nella seconda la libertà e la liberazione sono descritte nella loro dimensione antropologica, cioè come caratteristica della persona umana nel suo compiere scelte e agire nella storia. Presenteremo anche un terzo gruppo di testi in cui i due aspetti teologico ed antropologico della libertà si intrecciano.

I risultati dell'analisi condotta cercano di definire quali sono, per il sapiente di Gerusalemme, i tratti fondamentali del tema, tenendo conto del contesto socio-culturale e religioso del II° sec. a.C. nel quale l'opera è sorta.¹¹

3.1 Libertà e liberazione secondo la prospettiva teologico-sapienziale di Ben Sira

Il primo testo del libro sapienziale in cui troviamo un riferimento esplicito al tema della libertà e della liberazione è Sir 2,11 (διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλέημων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως, «Poiché compassionevole e misericordioso è il Signore, perdona i peccati e *salva* nel tempo della tribolazione»).¹² Nell'unità centrale dell'istruzione sapienziale di Sir 2,1-18 (Sir

⁸ Nel libro del Siracide il tema della libertà umana è oggetto esplicito di istruzioni sapienziali nella sezione di Sir 15,11–18,14 dedicata al tema di Dio, del peccato e della grazia; cfr. Gilbert 2014b, 123–141, soprattutto 124–128. I trenta testi ai quali facciamo riferimento in questo studio analizzano in modo sistematico tutti i passi nei quali si può osservare qualche riferimento al vocabolario diretto o indiretto della libertà anche se non si tratta sempre di trattazioni sistematiche.

⁹ I passi individuati e analizzati sono i seguenti: Sir 2,11; 4,9–10; 7,21; 8,18; 10,25; 12,15; 14,26; 15,14.16–17; 22,25; 23,1; 24,24; 25,25; 26,29; 29,12; 30,21; 31,5; 33,1.26; 34,12–13.16; 35,23; 36,8; 38,24; 39,26–27; 40,7.24; 41,1; 46,1.20; 47,25; 48,20; 49,10; 50,24; 51,2.8.9.11.

¹⁰ Nel presente lavoro usiamo il termine Sapienza, con l'iniziale maiuscola, quando ci riferiamo alla sapienza personificata e sapienza, con l'iniziale minuscola, quando facciamo riferimento agli insegnamenti sapienziali.

¹¹ Il contesto storico in cui visse Ben Sira era caratterizzato dalla sottomissione della Giudea alla dominazione siriana, dalle persecuzioni dei Giudei già presenti prima dell'avvento al regno di Antioco IV Epifane che certamente esercitarono un particolare influsso sul saggio e sulle sue istruzioni sapienziali; per una presentazione del contesto storico della Palestina al tempo di Ben Sira, cfr. Hengel 2001, 29–42.

¹² Al testo di Sir 2,11 potrebbe essere accostata un'aggiunta greca presente in 24,24cd avente valore di un'affermazione teologica in cui si sottolinea l'unicità della salvezza divina: «Il Signore Onnipotente è l'unico Dio, fuori di lui non c'è altro salvatore»; per un'analisi esegetica dell'aggiunta, cfr. Severino Busino 2013, 375–377. L'affermazione potrebbe essere collegata a una condizione storica particolare,

2,7-14 costituisce la seconda unità del passo), in cui il saggio invita i discepoli ad affidarsi al Signore che libera e salva al momento della prova, il v. 11 offre le ragioni teologiche di questo affidamento, radicato nell'esperienza dei padri (v. 10), nella storia della salvezza e corroborato dall'esperienza personale.¹³

La libertà umana riveste un ruolo particolare nel passo di Sir 15,14-16-17. Il v. 14 (αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ «Egli dall'inizio ha creato l'uomo e l'ha lasciato in potere della sua *volontà*») avvia la discussione sulla libertà umana indicando che essa è un dono di Dio, che l'uomo riceve al momento della creazione e risulta immediatamente legata, nei vv. 16-17, ai concetti di scelta e responsabilità libere e personali, espressi mediante il contrapporsi di duplici immagini particolari, quali quelle del fuoco e dell'acqua (al v. 16) e quelle della vita e della morte (al v. 17), verso i quali l'uomo può stendere la propria mano, avendo consapevolezza delle conseguenze del proprio agire; le immagini e i termini presentati ai vv. 16-17 infatti si escludono a vicenda.¹⁴ L'insegnamento di Ben Sira appare in questo punto in linea con la tradizione veterotestamentaria (Dt 30,19) ma in contrasto con il pensiero degli stoici, che rifiutano l'idea che l'uomo abbia la libertà di scegliere tra azioni opposte.

Il passo successivo, di particolare rilievo per il nostro tema, è la preghiera del sapiente presentata in Sir 22,27-23,6 nella quale il saggio si rivolge a Dio chiedendogli la libertà interiore espressa come controllo dell'uso della lingua e delle passioni.¹⁵ In Sir 23,1 leggiamo: κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλῇ αὐτῶν μὴ ἀφῆς με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς, «Signore, padre e padrone della mia vita, non abbandonarmi *al loro volere*, non lasciarmi cadere per loro [bocca e labbra]». La preghiera esprime la fiducia dell'orante in Dio che può custodire la libertà interiore più profonda del saggio liberandolo dalla caduta in possibili forme

segnata da pericolo e persecuzione per il popolo (nel periodo della dominazione della dinastia dei Seleucidi in Palestina), probabilmente dopo la morte di Ben Sira, cfr. Hengel 2001, 276-313; per uno studio più ampio del periodo, cfr. Schürer 1973-1987.

¹³ Ben Sira anticipa, in questo passo, il motivo dell'insegnamento sviluppato nell'Elogio dei padri (44-50). Nelle generazioni precedenti siamo invitati a scorgere l'esempio della fede di Giobbe (cfr. Gb 8,8, che la fonda anch'esso sull'esempio dei padri), ma anche a considerare l'affermazione di Dt 32,7 e, per contrasto, di Ger 18,15-17). Il saggio invita, al v. 10, a tenere conto della tradizione, quindi offre una serie di domande retoriche negative cui corrispondono, per contrasto, riferimenti impliciti a esempi attinti dalla storia (cfr. Sal 22,5-6 e anche Sir 15,4b). Il v. 10 contiene anche espressioni simili a quelle ricorrenti nell'Elogio dei padri (Giosuè in 46,5, Samuele in 46,16-17 e Davide in 47,5). Tutti i riferimenti impliciti nel v. 10 tendono ad attualizzare le lezioni del passato, mentre al termine del libro lo stesso saggio si presenterà al discepolo come esempio di fede nella prova (cfr. 51,1-12).

¹⁴ Nel mSA il v. 14 contiene tre stichi, nel secondo leggiamo: «L'ha liberato dal potere del suo nemico» che ricorda dall'inizio l'intervento salvifico di Dio. Il terzo («E l'ha consegnato alla sua inclinazione»), contiene il termine יָצַר (yצר), che potrebbe indicare «il suo Creatore (colui che l'ha formato)» o anche «La sua (dell'uomo) inclinazione», secondo l'interpretazione rabbinica, con un'allusione proprio al problema della libertà dell'uomo.

¹⁵ La preghiera mostra somiglianza con testi più antichi (in particolare con la preghiera di Agur in Pr 30,7-9) ed è una preghiera tipicamente sapienziale, in quanto non allude a un particolare contesto della storia di Israele ma esprime a Dio una richiesta di carattere universale che, sollevandosi al di sopra delle contingenze storiche, rimane valida per ogni tempo e ogni luogo; cfr. Schökel e Linde 1988, 603-611.

di dipendenza dalle proprie passioni.¹⁶

In Sir 29,12 leggiamo, sempre nell'ambito della prospettiva teologica (in quanto agente non è l'uomo ma il bene operato che Dio conosce), un testo sul carattere espiatorio dell'elemosina (σύγκλεισον ἐλεημοσύνην ἐν τοῖς ταμείοις σου καὶ αὕτη ἐξελεῖταί σε ἐκ πάσης κακώσεως «Chiudi l'elemosina nei tuoi scrigni ed essa ti libererà da ogni sventura»), termine con il quale il traduttore greco traduce di frequente il termine ebraico «giustizia».¹⁷

Al termine di una sezione (32,14–33,3) sulle caratteristiche del saggio che teme il Signore e fedelmente trasmette la Legge, in Sir 33,1, leggiamo: τῷ φοβουμένῳ κύριον οὐκ ἀπαντήσῃ κακὸν ἀλλ' ἐν πειρασμῷ καὶ πάλιν ἐξελεῖται «Chi teme il Signore non incorrerà nel male, ma nella prova ogni volta sarà liberato». La conclusione dell'istruzione indica che la liberazione ha la sua fonte nel timore del Signore, come possiamo dedurre dall'uso del verbo passivo nel quale riconosciamo l'agente divino. Chi osserva la Legge, nel senso più ampio indicato, mostra di temere il Signore che lo libera e salva nella prova. Il tema viene ripreso nuovamente e con tratti simili in Sir 34,13-17 dove il saggio è ritratto con le qualità religiose di chi teme il Signore. Ai vv. 13.16 leggiamo: ¹³πνεῦμα φοβουμένων κύριον ζήσεται ἡ γὰρ ἐλπίς αὐτῶν ἐπὶ τὸν σῶζοντα αὐτούς; ¹⁶οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτόν ὑπερασπισμὸς δυναστείας καὶ στήριγμα ἰσχύος σκέπη ἀπὸ καύσωνος καὶ σκέπη ἀπὸ μεσημβρίας φυλακὴ ἀπὸ προσκόμματος καὶ βοήθεια ἀπὸ πτώσεως. «¹³ Coloro che temono il Signore vivranno, poiché la loro speranza è posta in colui che li salva. ¹⁶ Gli occhi del Signore sono rivolti a coloro che lo amano, protezione potente e sostegno forte, riparo dalla calura ardente e dal sole di mezzogiorno, protezione dagli ostacoli e soccorso nella caduta».¹⁸

In Sir 48,20, nel ritratto di Isaia, leggiamo in riferimento al tentativo di sottomettere la città di Gerusalemme da parte del re Assiro Sennacherib: καὶ ἐπεκαλέσαντο τὸν κύριον τὸν ἐλεήμονα ἐκπετάσαντες τὰς χεῖρας αὐτῶν πρὸς αὐτόν καὶ ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ ταχὺ ἐπήκουσεν αὐτῶν καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Ἡσαιου, «Invocarono il Signore misericordioso, stendendo a lui le loro mani. Il Santo dai cieli subito li esaudì e li liberò per mano di Isaia». Anche in questo testo è chiara l'origine divina dell'atto liberatorio del Signore. In 49,10, invece, l'evento della liberazione

¹⁶ Nell'invocazione possiamo osservare anche l'uso della metafora della caduta, frequente in Ben Sira in relazione a diverse tematiche trattate (cfr. 28,18: la lingua; 9,5: le donne; 13,21: ricchi e poveri), per esprimere nell'orizzonte culturale e spirituale del saggio una grande disarmonia, che sconvolge l'ordine stabilito da Dio mediante la sapienza (cfr. Sal 27,1-2). Va quindi evitata con grande attenzione sia nella comunicazione (22,27), sia nell'uso del pensiero sia nella sfera dei sentimenti (23,3).

¹⁷ Pur non avendo il testo ebraico del passo, osserviamo, nella traduzione siriana della Peshitta, l'uso del termine «giustizia» che potrebbe essere stato presente anche nel testo ebraico. Sul carattere espiatorio dell'elemosina in Ben Sira, cfr. anche Sir 3,14 all'interno di una pericope che può essere considerata un commento sapienziale al comandamento divino di onorare i genitori (Es 20,12; Dt 5,16; cfr. anche Lv 19,3): il compimento del comandamento è un atto di giustizia che ha un suo ruolo nell'economia della salvezza.

¹⁸ Cfr. anche Sir 35,23 che in greco presenta un testo il cui soggetto è Dio ed il suo intervento in difesa dell'umile e del suo popolo: «finché [il Signore] non abbia giudicato la causa del suo popolo e non li abbia consolati con la sua misericordia»; nel testo ebraico leggiamo «con la sua salvezza» al posto di «con la sua misericordia».

del popolo viene presentato come parte della missione dei dodici profeti, descritti come soggetto del riscatto di Israele e verrà trattato in un paragrafo successivo.

In Sir 50,24, al termine della ricca descrizione del sommo sacerdote Simone e della liturgia da lui guidata, leggiamo un *augurio* conclusivo rivolto dal saggio al suo uditorio in cui viene invocato un nuovo intervento di liberazione di Dio, nel contesto in cui Ben Sira visse, caratterizzato dalla sottomissione della Palestina alla dinastia Siriaca dei Seleucidi: ἐμπιστεύσαι μεθ' ἡμῶν τὸ ἕλεος αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν λυτρωσάσθω ἡμᾶς, «Sia fedele con noi la sua misericordia e nei nostri giorni ci *liberi*».

del vocabolario della liberazione aventi come soggetto Dio sono particolarmente concentrate nell'ultima preghiera di ringraziamento rivolta da Ben Sira a Dio nell'ultimo capitolo del libro. Il passo, particolarmente interessante perché di carattere autobiografico, narra in forma di inno di ringraziamento la liberazione operata dal Signore quando il sapiente è stato vittima di una calunnia. I versetti più significativi ai fini del nostro studio sono: 51,2.8.9.11:

²ὅτι σκεπαστὴς καὶ βοηθὸς ἐγένου μοι καὶ ἐλυτρώσω τὸ σῶμά μου ἐξ ἀπωλείας καὶ ἐκ παγίδος διαβολῆς γλώσσης ἀπὸ χειλέων ἐργαζομένων ψεύδος καὶ ἔναντι τῶν παρεστηκότων ἐγένου βοηθὸς καὶ ἐλυτρώσω με;

⁸καὶ ἐμνήσθην τοῦ ἐλέους σου κύριε καὶ τῆς ἐργασίας σου τῆς ἀπ' αἰῶνος ὅτι ἐξαιρή τοὺς ὑπομένοντάς σε καὶ σώξεις αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν;

⁹καὶ ἀνύψωσα ἀπὸ γῆς ἱκετεῖαν μου καὶ ὑπὲρ θανάτου ῥύσεως ἐδεήθην;

¹¹καὶ εἰσηκούσθη ἡ δέησίς μου ἔσωσας γάρ με ἐξ ἀπωλείας καὶ ἐξείλου με ἐκ καιροῦ ποιηροῦ

²poiché sei stato mio protettore e mio aiuto e *hai liberato* il mio corpo dalla perdizione e dalla trappola di una lingua menzognera e da labbra che dicono il falso e dinanzi a quanti mi accerchiavano fosti aiuto e mi *liberasti*.¹⁹

⁸Allora ricordai la tua misericordia, Signore, e le tue opere che sono da sempre, poiché tu *salvi* quanti sperano in te e li *salvi* dalla mano dei nemici.²⁰

⁹Allora elevai dalla terra la mia supplica e pregai per la *liberazione* dalla morte.

¹¹E tu hai ascoltato la mia supplica;²¹ poiché mi *hai salvato* dalla perdizione e

¹⁹ Nel msB leggiamo: «Hai trattenuto la mia carne dalla fossa e dal potere [traduzione letterale: "dalla mano"] dello še'ol *hai liberato* il mio piede. Mi *hai liberato* dalla calunnia del popolo, dal flagello della calunnia della lingua e dalle labbra di chi insegue la menzogna». Continuando, nel msB al v. 3, leggiamo: «Tu mi hai *liberato* secondo la tua grande bontà dalla rete di quanti spiano dalle fessure della roccia».

²⁰ La traduzione dal testo ebraico del versetto nel msB: «Egli *salva* quanti cercano rifugio in lui, li *libera* da ogni male».

²¹ Il v. 11 descrive il momento dell'esaudimento della preghiera da parte di Dio come ascolto, salvezza e liberazione. Una dinamica simile di invocazione a Dio nella situazione di pericolo, comprendente la descrizione della minaccia subita, l'ascolto del Signore e la celebrazione della lode, si può osservare in numerosi salmi di supplica o grida di aiuto per la salvezza (cfr. Sal 22,2.7-19.22c.23-24; 35,17; 40,14; 41,11).

mi hai *liberato* nel tempo della malvagità.²²

Possiamo osservare come Ben Sira, nella descrizione della liberazione dalla lingua menzognera, utilizzi un vocabolario molto simile a quello dei salmisti ed anche degli autori dei libri storici con cui descrivono l'ostilità e l'avversità dei nemici, i pericoli sui campi di battaglia, spesso anche raffigurati con immagini di animali feroci o di immagini di caccia (per es. Sal 22,13-19).

La mappatura dei testi considerati consente di affermare che la prospettiva teologica è particolarmente ricorrente nel libro, sia negli insegnamenti sapienziali con cui viene descritta la libertà come dono originario di Dio sia nei passi, più numerosi e dettagliati, in cui il saggio descrive la liberazione come prezioso dono di Dio nella storia degli antenati d'Israele e, infine, nell'ultima sezione del libro, nell'esperienza personale.

Da quanto detto scaturisce che il riferimento ricorrente alla dinamica della liberazione nel libro può essere considerato un indicatore di quanto acuto fosse il desiderio di liberazione dal popolo oppressore al tempo di Ben Sira e di come questo anelito sia divenuto di seguito, al tempo delle traduzioni greca e latina, un tratto caratteristico sia della condizione della Palestina nei secoli successivi sia al tempo delle persecuzioni in epoca cristiana.

3.2 Libertà e liberazione secondo la prospettiva antropologica di Ben Sira

Passando ora a considerare la prospettiva antropologica, la prima ricorrenza che attiene alla prospettiva antropologica della libertà/liberazione ricorre in Sir 7,21 dove leggiamo: οἰκέτην συνετὸν ἀγαπάτω σου ἡ ψυχὴ μὴ στερήσῃς αὐτὸν ἐλευθερίας «ama il servo intelligente, non rifiutargli la *libertà*». Si tratta di una riflessione sul tema della relazione verso lo schiavo (cfr. Es 21,1-11; Lv 25,39-46; Dt 15,12-18),²³ nella forma di esortazione a favorirne la libertà, tema ripreso e affrontato in un contesto differente in Sir 33,25-32, dove al v. 26 la libertà viene presentata negativamente come volontà del servo di sottrarsi al lavoro.²⁴

Possiamo riconoscere un gruppo di testi che presentano la prospettiva antropologica della libertà ritraendo, in negativo, colui che manca di sapienza, lo stolto o l'irascibile, come tipi di persone che minacciano la libertà altrui; ad es. in Sir 8,16, con pochi tratti il maestro di sapienza rivela l'intenzione dell'irascibile di avventarsi contro chi gli si oppone: «¹⁶Non avere contesa con un irascibile e non attraversare con lui un luogo deserto, poiché ai suoi occhi il sangue non è nulla e nel luogo in cui non *c'è possibilità di soccorso* (in ebraico, msAD: «dove non c'è chi

²² Possiamo osservare che la versione greca, seguita da quella latina, usa la seconda persona singolare, mentre l'ebraico, con il siriano, la terza. Nel msB leggiamo: «Egli mi salvò da ogni male e mi *liberò* nel giorno della tribolazione».

²³ La tematica della relazione verso lo schiavo deve essere letta nell'ambito della situazione storica e sociale in cui il saggio Ben Sira viveva.

²⁴ Il versetto è di particolare interesse in quanto situato nel contesto di un insegnamento sulle relazioni amicali e familiari, dove la relazione con lo schiavo viene caratterizzata dall'amore (cfr. anche 33,32 che descrive la relazione con il servo come quella verso un fratello).

liberi dalla tua sventura, מִצִּיל יְשׁוּחֶיךָ) si avventerà contro di te». ²⁵

In Sir 10,25 viene presentato un tratto delle persone *libere*, la prontezza cioè a servire chi è dotato di sapienza: ²⁵οἰκέτη σοφῶ ἐλευθέροι λειτουργήσουσιν καὶ ἀνὴρ ἐπιστήμων οὐ γογγύσει, «²⁵Uomini *liberi* serviranno un servitore saggio e l'uomo esperto non brontolerà». Il testo indica significativamente che libertà e disponibilità a servire non si oppongono, ma procedono insieme, se guidate entrambe dalla sapienza.

Nella seconda metà del libro sapienziale sono frequenti gli insegnamenti del maestro di saggezza che invita il discepolo ad agire deliberatamente nei confronti di sé stesso per custodire un modo di vita buono che si basa sul saper discernere e decidere valutando le diverse situazioni di vita come potenzialmente positive o negative. Ad esempio in Sir 30,21 leggiamo un'esortazione al dominio di sé e a non abbandonarsi ad abbassamenti di umore e tristezza: : μὴ δῶς εἰς λύπην τὴν ψυχὴν σου καὶ μὴ θλίψῃς σεαυτὸν ἐν βουλή σου, «Non abbandonarti alla tristezza e non affliggerti *deliberatamente*» poiché al v. 23 viene specificato che «la grande tristezza» ha condotto molti alla rovina, facendo quindi leva sul valore dell'esperienza, maestra di sapienza nella tradizione popolare e biblica. ²⁶

Nell'istruzione del capitolo successivo in cui si affronta il tema della ricchezza, in Sir 31,5, leggiamo: «Chi ama l'oro non sarà giustificato, chi corre dietro i beni ne sarà fuorviato». La variante ebraica (msB e nota in margine al manoscritto) mostra una maggiore attinenza del passo con il tema della libertà e della liberazione: «Non si trovarono (i beni) per *liberarli* dal male né per *salvarli* nel giorno dell'ira». L'esperienza del saggio ammonisce contro l'inconsistenza dei beni che non possono procurare né libertà né salvezza davanti a Dio e così afferma che la libertà più profonda è dono di Dio e non può essere acquistata.

In Sir 38,24 nella descrizione del ritratto del saggio, viene presentato il tempo libero dedicato allo studio come condizione per acquistare sapienza: σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς καὶ ὁ ἐλασσοῦμενος πράξει αὐτοῦ σοφισθήσεται «La sapienza dello scriba proviene dal tempo *libero dedicato alla lettura*, chi ha poche occupazioni diventerà sapiente». Questo passo consente di sottolineare il

²⁵ La medesima prospettiva antropologica che descrive situazioni negative, di *mananza di aiuto* e possibilità di *liberazione* ricorre in Sir 12,15ab (solo nel testo ebraico del msA) dove descrive l'atteggiamento del peccatore: «Quando viene con te egli non si manifesta a te, se cadi non intende cadere per *liberarti*»; per la ricostruzione del testo, cfr. Beentjes 1997, 38; 2001, 375. In Sir 26,29 il saggio descrive la difficoltà di incontrare un commerciante immune dal peccato, facendo riferimento ad un insegnamento ben radicato nella Legge (Lv 19,35-36; Pr 11,1; 20,10; Am 8,4-6) e nel giudaismo antico secondo i quali l'attività commerciale, che in se stessa non è negativa, rappresenta tuttavia di frequente una minaccia per chi la pratica e quindi il pericolo di infrangere la Legge; cfr. Palmisano 2016b, 255.

²⁶ Tra le istruzioni indirizzate al discepolo menzioniamo anche Sir 25,25 che, nell'insegnamento sulla cattiva e brava moglie, ritrae ciascuna con particolari immagini ed esorta il discepolo a: «Non dare all'acqua un'uscita e non dare confidenza a una donna malvagia». La sentenza fa uso dell'immagine della cisterna che, per adempiere alla sua funzione, deve essere senza fessure; essa è associata al motivo dell'abuso della libertà di parola da parte della donna «malvagia» che, come le screpolature del pozzo, ne rendono impraticabile l'uso. Il discepolo è invitato ad essere prudente e a scegliere la donna che teme il Signore, tratto che caratterizza sia il sapiente che la donna ideale (26,23b.25b), cfr. Di Lella 1987, 351-352.

valore della adesione libera del discepolo agli insegnamenti del saggio. Questo tratto deriva all'uomo, in particolare nella rivelazione, dalla creazione e dall'alleanza di Dio con il suo popolo. Il saggio sa che ogni percorso formativo necessita di una relazione di alleanza all'interno della quale il discepolo esprime la propria libertà accogliendo l'educazione.

3.3 L'intrecciarsi dell'aspetto teologico ed antropologico della libertà in alcuni passi del Siracide

All'inizio del libro del Siracide e all'interno di un'istruzione di sapienza offerta dal maestro al discepolo, sono presenti in contiguità le due prospettive antropologica e teologica del nostro tema. In Sir 4,9.10 leggiamo: ⁹ἐξελοῦ ἀδικούμενοι ἐκ χειρὸς ἀδικούντος καὶ μὴ ὀλιγοψυχῆσης ἐν τῷ κρίνειν σε ¹⁰γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου, «⁹*Libera* chi subisce ingiustizia dalle mani di chi gliela arreca e non giudicare con ristrettezza d'animo. ¹⁰Sii come padre per gli orfani e come marito per la loro madre: sarai come figlio dell'Altissimo, che ti amerà più di tua madre». In questo testo è possibile osservare al v. 9 la prospettiva antropologica nell'invito rivolto dal saggio al discepolo perché sia attivamente promotore di liberazione. Il testo ebraico (msA) del v. 10, diverso dal greco, riporta: «Sii come un padre per gli orfani e diventa marito per le vedove e Dio ti chiamerà figlio e ti consolerà e *libererà* dalla disgrazia (וַיִּצִלְךָ מִשַּׁחַת)», utilizza il vocabolario della libertà facendo emergere il tratto della retribuzione divina che il saggio può attendere se vive nella fedeltà a Dio e all'alleanza con Lui. L'alleanza che fa da sfondo all'opera sapienziale di Ben Sira è quella bilaterale Sinaitica che si fonda sulla proposta di Dio, di essere l'unico Dio del suo popolo dopo averlo liberato dalla schiavitù d'Egitto, ed è espressa nel dono della Legge, alleanza accolta dal popolo dopo aver per tre volte espresso il proprio libero consenso (Es 19,8; 24,3.7).

In entrambe le versioni, ebraica e greca, è interessante la prospettiva teologica del v. 10 che presenta la risposta di Dio al saggio il quale, impegnandosi per la liberazione di poveri, orfani e vedove (categorie di persone privilegiate da Dio nell'AT), vivrà nell'amore di Dio che è superiore all'amore della madre (secondo il testo greco) o sarà riconosciuto da lui come figlio e sarà liberato al momento della caduta (secondo l'ebraico). Il discepolo è invitato a ricordare, con il suo *modus vivendi* (v. 10a: «Sii come padre per gli orfani»), colui che gli fa dono della sapienza e della libertà. Entrambe si presentano non tanto come un fine da raggiungere e un bene da possedere, quanto come un atteggiamento, una modalità di vivere l'amore di Dio il quale è compassionevole e libera dall'oppressione. La pericope andrebbe letta in parallelo a Sir 34,18–35,24, dove la semantica del povero e del popolo tendono a sovrapporsi così come anche si sovrappongono quella del sapiente e di Dio. Quanto è detto del povero viene detto del popolo di Israele ed il sapiente è invitato ad assomigliare nell'agire al suo Dio.

Il vocabolario della libertà e della liberazione è presente nella sua ricca varietà anche nella sezione del libro intitolata «Elogio dei padri»; in questa sezione (Sir 44–50) Ben Sira presenta una vivace carrellata degli antenati di Israele caratteriz-

zati dalla loro particolare relazione con il Signore e verso il popolo. In questi testi possiamo cogliere in modo ricorrente l'intrecciarsi delle due dimensioni teologica e antropologica di ciascun personaggio. Di Giosuè, in Sir 46,1 si sottolinea l'etimologia del nome che racchiude in sé stesso il riferimento al Signore come Salvatore («Potente in battaglia, Giosuè, [figlio] di Nun e successore di Mosè nelle profezie, divenne secondo il suo nome grande per la *salvezza* (הַצָּלָה, σωτηρία) dei suoi eletti, quando vendicò i nemici insorti per assegnare l'eredità a Israele»).²⁷

In Sir 49,10 viene usato il verbo «liberare», nella particolare accezione di «ri-scattare» per descrivere l'attività dei dodici profeti verso il popolo d'Israele: καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὅσα ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν παρεκάλεσαν γὰρ τὸν Ἰακωβ καὶ ἐλυτρώσαντο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος, «Le ossa dei dodici profeti fioriscano dalle loro tombe: poiché consolarono Giacobbe e lo *liberarono* con una fede piena di speranza». Il verbo della liberazione che ha per soggetto i dodici profeti minori va inteso non letteralmente ma indirettamente poiché il vero soggetto della liberazione sono la parola di Dio annunciata dai profeti ed il loro esempio di vita che invitavano il popolo alla conversione, essendo i profeti mediatori e intercessori di Israele. Essi agiscono stimolando nel popolo risposte di ritorno e conversione libera a Dio; senza libertà non c'è conversione.

Anche in questo testo è possibile osservare come gli antenati di Israele sono esempi significativi di come le due prospettive teologica ed antropologica si intreccino ed il vivere con la sapienza o come discepoli della sapienza costituisca uno spazio di relazione tra gli uomini e Dio in cui la storia della continua a compiersi.

3.4 Per una visione d'insieme della libertà e della liberazione nel libro del Siracide

L'analisi del vocabolario semantico della libertà e della liberazione (nei diversi aspetti della fraseologia adottata dal saggio, che include anche la descrizione della fenomenologia dell'oppressione e della schiavitù e si oppone alla condizione di libertà), ci ha permesso di cogliere punti di contatto tra il campo semantico della libertà ed altri campi, quali ad es. quello della salvezza e quello della sapienza; quest'ultima, mediante l'istruzione e l'educazione, conduce il saggio verso ampi e profondi orizzonti di libertà. Interessante è notare come il cammino del sapiente e del discepolo verso la libertà comporti una prima fase di sottomissione alla sapienza; in questa fase viene impiegato un vocabolario ricco di termini che appartengono al campo semantico dell'asservimento e della sottomissione collegato con il processo educativo e formativo (si veda ad es. l'espressione di Sir 51,26 che descrive la relazione tra sapiente/discepolo del sapiente e la Sapienza: «piegate il vostro giogo al suo collo»).

Le due prospettive teologica ed antropologica individuate nell'affrontare il tema della libertà nel libro del Siracide, come abbiamo visto possono essere distinte, ma al tempo stesso sono profondamente collegate tra loro e perciò indivisibili (cosa che risulta particolarmente visibile in Sir 4,9-10 e nei testi dell'Elogio dei

²⁷ Il nome, Giosuè, significa «YHWH è salvezza».

padri). Non può essere libero chi non riconosce da dove viene il dono della libertà.²⁸ Questo è il primo e più profondo insegnamento del saggio Ben Sira che conserva la sua grande attualità.

La libertà è un dono di Dio Creatore ad ogni persona ed è legato, in secondo luogo, all'alleanza stabilita da Dio con il suo popolo al Sinai. La consapevolezza del dono della libertà invita alla vigilanza e alla custodia del dono mediante un continuo atteggiamento di discernimento e esercizio di scelte responsabili perché il dono ricevuto non vada perduto ma possa svilupparsi nella vita e nelle relazioni in famiglia, nelle amicizie e nella società, ambiti ai quali il saggio dedica particolare attenzione e riflessione.

Inoltre nel pensiero di Ben Sira non può essere libero chi non partecipa alla liberazione altrui, sia che si tratti della relazione verso il servo, sia che si tratti dell'essere coinvolti in prima persona nella storia della salvezza e del ritorno del popolo a Dio (secondo l'agire profetico).

Ma l'esperienza del saggio mostra la sua peculiarità quando Ben Sira, in linea con gli antenati di Israele, riconosce nella vita personale – come maestro di sapienza – che vivere con responsabilità nel dono della libertà ricevuta apre alla fiducia che la liberazione compiuta da Dio per il suo popolo nel passato si compie nuovamente «oggi» nelle difficoltà e prove della vita e si trasforma in inno di ringraziamento a Dio, che è anche il fine per Ben Sira della vita umana.

Infine, un importante aspetto dell'analisi lessicale del libro del Siracide è legato al linguaggio poetico utilizzato e perciò ricco di immagini, allusioni e simboli con i quali il saggio presenta ai suoi discepoli numerosi e differenti aspetti della libertà e della liberazione. Ad es. in Sir 15,16-17 il sapiente parla della libertà umana senza utilizzarne il vocabolario tipico, ma attraverso una bella immagine che riecheggia testi più antichi della Legge:

¹⁶παρέθηκεν σοι πῦρ καὶ ὕδωρ
οὐ ἔαν θέλης ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου
¹⁷ἔναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος
καὶ ὃ ἔαν εὐδοκήσῃ δοθήσεται αὐτῷ

¹⁶Egli ti ha mostrato fuoco e acqua,
dove vorrai potrai stendere la mano.

¹⁷Davanti gli uomini sono la vita e la morte
e sarà dato a ciascuno secondo quanto gli è gradito.

Solo una lettura attenta dell'intero libro consente di cogliere profondamente il pensiero del saggio.

²⁸ Come leggiamo nella riflessione di Salomone riportata in Sap 8,21: «Sapendo che non avrei ottenuto la sapienza in altro modo, se Dio non me l'avesse concessa – ed è già segno di saggezza sapere da chi viene tale dono –, mi rivolsi al Signore e lo pregai, dicendo con tutto il mio cuore...».

4. Conclusione: teologia sapienziale in dialogo

L'indagine ci ha consentito di cogliere diverse sfumature del concetto di libertà e liberazione nel libro del Siracide e costituisce un contributo alle indagini della tematica biblica nell'AT.²⁹ Come è noto il tema della libertà e della liberazione non è stato affrontato in modo sistematico sia nell'AT sia nel NT. Le prospettive emerse nell'opera sapienziale appaiono in linea con quanto affermato nell'AT. Il NT orienta la riflessione teologica precedente alla persona di Gesù Cristo, Figlio Unigenito di Dio Padre, che rivela le dimensioni più profonde della libertà umana nel suo offrire la vita liberamente per la salvezza del mondo e mostrando che la libertà è un requisito imprescindibile dell'amore. L'apostolo Paolo in 2 Cor 3,17 afferma: 'Ο δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è libertà». Il passo descrive la Nuova Alleanza stabilita da Dio in Gesù Cristo come ministero dello Spirito che si contrappone all'alleanza della Legge.

Quali sono le possibilità di dialogo tra le prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide ed il nostro tempo? La libertà, valore al quale siamo particolarmente sensibili nella situazione storico sociale che viviamo, ha nelle radici giudaico-cristiane, dalle quali è sorta l'Europa moderna, la sua ricchezza spirituale e culturale, che necessita oggi più che mai di essere riscoperta anche mediante la riconsiderazione della riflessione biblica, in particolare sapienziale. L'invito peculiare che possiamo ricavare dalla riflessione sapienziale di Ben Sira, nella totalità della rivelazione dell'AT e del NT, si muove lungo due direttrici: la libertà necessaria di formazione personale lungo tutta la vita perché possiamo crescere nella consapevolezza di ciò che essa è e di ciò che essa non è e di come vivere nella libertà vera e non apparente; essa inoltre si verifica nell'impegno personale e collettivo a promuovere la libertà e la liberazione di quanti nel corso della storia ne sono sempre di nuovo privati o non vi possono ancora avere pieno accesso.

Elenco delle abbreviazioni

- AT – Antico Testamento.
- cfr. – confronta.
- ms – manoscritto ebraico del Siracide.
- mss – manoscritti ebraici del Siracide.
- NT – Nuovo Testamento.

²⁹ Cfr. Bovati 2012, 203–206 (ove si fa cenno all'opera di Ben Sira).

Riferimenti bibliografici

- Barthélemy, Dominique, e Otto Rickenbacher, ed.** 1973. *Konkordanz zum Hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem index*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beentjes, Pancratius Cornelius, ed.** 1997. *The Book of Ben Sira in Modern Research*. Berlin: De Gruyter.
- . 2002. Errata et Corrigenda. In: Renate Egger-Wenzel, ed. *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham - Ushaw College 2001*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321. Berlin: De Gruyter.
- Bovati, Pietro.** 2012. *Parole di libertà: il messaggio biblico della salvezza*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Analecta Biblica 203. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Di Lella, Alexander A.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. The Anchor Bible 39. New York: Doubleday.
- Hengel, Martin.** 2001. *Giudaismo ed ellenismo*. Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 14. Brescia: Paideia.
- Gilbert, Maurice.** 2014a. *Problèmes Généraux – Basic Questions*. In: *Ben Sira: Recueil d'études*, 3–58. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- . 2014b. *God, Sin and Mercy: Ben Sira 15,11–18,14*. In: *Ben Sira: Recueil d'études*, 123–141. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. *»Salvaci, Dio dell'universo!« Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Analecta Biblica 163. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- . 2016a. Lo sguardo di Dio nel libro del Siracide: immagini e contesti. In: Božo Lujčić e Darko Tepert, ed. *Bogu - gospodar u ljubitelju života (Mudr 11,26): zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, 109–126. Teološki radovi 79. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- . 2016b. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Schökel, Alonso Luis, e José Vilchez Lindez.** 1988. *I Proverbi*. Roma: Borla.
- Schürer, Emil.** 1973–1987. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 4 vol. A cura di Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black. Edinburgh: T & T Clark. Originale, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 3 vol. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901–1911.
- Skehan, Patrick W., e Alexander A. Di Lella.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. New York: Doubleday.
- Ziegler, Joseph, ed.** 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Seconda edizione. Göttingen Septuagint 12/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 877—889

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 17:808.5"652"

DOI: 10.34291/BV2022/04/Bogataj

© 2022 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the *De officiis*

Navdihnjeno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v De officiis

Abstract: The article focuses on the formation of priestly ethics in late antiquity, more specifically at the end of the 4th century. In his work *De officiis*, in which he draws heavily on the homonymous work of Cicero from more than three centuries ago, the bishop of Milan, Ambrosius, creates an interesting fusion between the ethical ideals of Roman pagan society and Christian doctrine based on biblical revelation. The virtues and values in which he wants to educate his clerics, the new emerging spiritual elite, turn out to be very similar to those found in Cicero: whether it is practical advice on speaking (rhetoric) or a general theoretical perception of morality. Despite the many similarities with Cicero, Ambrose serves up some more typically Christian ethical nuances: celibacy occupies a high place, *otium* becomes prayer and meditation, and *verecundia* receives an even stronger internal emphasis.

Keywords: Early Christian ethics, clerics, virtues, values, social elites, pagan ethics, Cicero, Ambrose

Povzetek: Članek se posveča oblikovanju duhovniške etike v pozni antiki, natančneje ob koncu 4. stoletja. Milanski škof Ambrozij je v svojem delu *De officiis*, v katerem se močno naslanja na istoimensko Ciceronovo delo izpred dobrih treh stoletij, ustvaril zanimiv spoj med etičnimi ideali rimske poganske družbe in krščanskim naukom, utemeljenim na bibličnem razodetju. Vrline in vrednote, v katerih želi svoje duhovnike, nastajajočo novo duhovno elito, vzgajati, se kažejo kot zelo podobne tistim, ki jih najdemo pri Ciceronu – pa najsi gre za praktične nasvete glede nastopanja (retorika) ali pa za splošno dojemanje morale. Kljub številnim podobnostim s Ciceronom pa Ambrozij postreže z nekaj bolj tipično krščanskimi odtenki etike: celibat zasede pomembno mesto, *otium* postane molitev in meditacija, *verecundia* pa dobi še močnejši notranji poudarek.

Ključne besede: zgodnjekrščanska etika, duhovniki, vrline, vrednote, družbene elite, poganska etika, Cicero, Ambrozij Milanski

1. Ciceronian Prelude¹

In 44 BC, during a difficult political period, Cicero wrote to his son Marcus, who was studying in Athens, and his famous work *De officiis* was born out of this writing. The work itself was not intended only for his son but also for young Romans of the ruling class. For, in the lofty Stoic philosophical tradition, Cicero believed that those who lead other people must themselves first set a good example of right, good and moral living. This, for him, was the aim and the essence of all philosophy:

“Nam cum multa sint in philosophia et grauia et utilia accurate copiose que a philosophis disputata latissime patere uidentur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim uitae pars neque publicis neque priuatis neque forensibus neque domesticis in rebus neque si te cum agas quid neque si cum altero contrahas uacare officio potest in eo que et colendo sita uitae est honestas omnis et neglegendo turpitudine.” (Cicero, *off.* 1.1.4)²

“For although in philosophy there are many weighty and useful things discussed carefully and copiously by philosophers, the most widely accessible seem to be those concerning appropriate actions and the precepts derived from them. In fact, there is no part of life, neither public nor private, neither forensic nor domestic, neither in how you conduct yourself nor in your dealings with others, when is it possible to be free from appropriate action. It is in cultivating this that all honorableness in life lies, and in neglecting it, disgrace.”³

According to Cicero, therefore, the focal point of (practical) philosophy is the *officia* and *praecepta*. In his view, philosophy is intrinsically linked to life, i.e. to ethics and morality. Indeed, these words make it seem that ethics, the reflection on values and virtues, is the most important part of philosophy. Cicero expresses this in a similar way at the beginning of the third book as well:

“Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberior quam de officiis, a quibus constanter honeste que uiuendi praecepta ducuntur.” (3.2.5)

“But as all philosophy, my Cicero [i.e. *his son*], is fecund and fruitful, nor any part of it barren and desert, so is no subject in it more fertile and ample than appropriate actions, from which precepts are derived for living steadfastly and honorably.”

¹ This paper was written as a result of work within the research program “Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and the Possibilities for Dialogue (P6-0262)” which was co-funded by the Slovenian Research Agency.

² For Latin quotations of Cicero’s work, I refer to the Latin edition published in the series “Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”.

³ For English quotations of Cicero’s work, I use Newton’s translation.

Officia and *vivendi praecepta* are, therefore, two poles of ethical philosophy that are irreplaceably linked.

More than four centuries later, as bishop of Milan, Ambrosius began a very similar project (*off.* 1.24).⁴ He composed a homonymous work for his spiritual sons, the young clerics—and through them to Christians in general—, in which he laid the foundations for a new Christian ethics, both from a theoretical and a practical point of view (Davidson 1995).⁵ This paper will try to outline the basic contours of Ambrose's ethical programme, as elaborated in his work *De officiis*, based on Ciceronian Stoic morality and fertilised by the Scripture.⁶ Instead of focusing on theoretical principles, we will concentrate primarily on the elaboration of practical advice on the clerical ethos, which will at the same time provide a clearer understanding of Ambrose's theoretical agenda in ethics.⁷

2. Ambrose's Addressees

For the sake of methodological and terminological precision, it may be mentioned at the outset that Ambrose uses several titles to designate his clerics. Sometimes the term *sacerdos* depicts the priest or presbyter (*off.* 1.80; 1.152; 1.249; 2.69; 2.76; 2.78; 2.87; 2.111; 2.125; 3.58–59). The term *ministerium* (*minister*) can refer to the diaconate in particular (2.121–122; 2.134; 1.205; 1.207) or to the service of the clerics in general (1.86; 1.152; 1.247; 1.249; 2.25; 2.101; 2.149; 3.58). In other cases, he uses the term *clericus* (2.111; 2.134; 2.150), *ecclesiastici* (1.86) and *presbyteri* (1.87; 2.121–122).⁸

In the first instance, Ambrose writes for his Milanese *presbyterium*, his clerical body, his young men whom he sees as a new *élite*—just as Cicero was thinking not only of Marcus but of a generation of politically ambitious young men (Davidson 2001 [1], 61–62). Along with that Ambrose was certainly influencing a wider range of ecclesiastical officials across northern Italy. He wanted to form the new spiritual leadership and provide them with a new handbook of morals, replacing the older pagan one.⁹ As it is clear already from a cursory glance at the text, Ambrose has a special relationship with his addressees, calling them *fili*, his spiri-

⁴ For some comparative studies, see Emeneau 1930; Muckle 1939; Diederich 1948; Hiltbrunner 1964; Zelzer 1977; Testard 1984; Rossi 1992; Davidson 2001; Atkins 2011.

⁵ A. G. Hamman (1989) delivers a good overview on the priestly formation in the 4th century.

⁶ One of the most thorough study in the recent years on Ambrose's usage of philosophy and about the literary quality of his work is Testard's article "Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*" (1989). See the work of Savon (2007) as well.

⁷ Petkovšek (2021) elaborates well, *inter alia*, on ethics as a practical and not a theoretical science.

⁸ For Latin quotations of Ambrose's work, I refer to the Latin edition published in vol. 1 of Davidson's monograph which is a new working text for the new CSEL edition based on Testard's Budé version. A good overview of Ambrose's perception of the priesthood is elucidated by Bonato (1987).

⁹ Cf. Ambrosius, *off.* 1.22: "Deinde qui illa non legunt, nostra legent si uolent, qui non sermonum supellectilem neque artem dicendi sed simplicem rerum exquirunt gratiam."

tual sons (Ambrosius, *off.* 1.1; 1.2; 1.23–24; 1.184; 2.25; 2.134; 2.149; 2.152–156; 3.132; 3.139; Bonato 1987, 449–461). Since he has chosen them, he can also teach them: his love towards them is the foundation of his ethical exhortation.¹⁰

In addition, the *De officiis* must have appealed to the Christian believers of his day, since it also mentions ethical principles for the conduct of traders and those engaged in financial affairs (1.242–245; 3.37–52; 3.52–75). These Christian laymen, who by the end of the 4th century were already beginning to occupy important positions in society, were certainly among the addressees of this work, even if not in the most explicit way. Ambrose is known to have dedicated two of his letters to a prominent Christian layman, Flavius Pisidius Romulus (*Ep.* 44[68] and 48[66]).

It is also likely that Ambrose's readers included pagan intellectuals, since they would have been interested in his writings from the point of view of the attitude of the newly emerging Christian society and its relationship to paganism (in this case, Cicero's ethics).

3. Historical Context: Forming Priests for Being Ethical Models

If we want to understand Ambrose's *De officiis* and his content, we must first sketch the historical context in which it was written. The Milanese bishop wanted to consolidate the clerical community in the context of the clashes between the homoian Arian theology of his predecessor, Auxentius (*off.* 2.136–143), and the slow progress of the Nicene orthodoxy. If Ambrose wanted to succeed with his quest for the latter, he had to form a new generation of priests (and future bishops across the area) with a very accurate ethical plan.

In this sense, Ambrose's plan was also purely utilitarian: only good priests, properly and solidly educated, could be the flag-bearers of his idea of right doctrine. Utilitarian in the Ciceronian sense of the word, *utile*, to which the bishop dedicated book two of his work: how good behaviour of the clergy is related to the fruits of their testimony. "*Nihil tam utile quam diligi, nihil tam inutile quam non amari.*" (*off.* 2.29) Ambrose dedicates a long passage (2.29–39), with many Biblical examples, to the positive aspects of having a good reputation among the people, of being benevolent towards the others.

This idea of utility is perfectly explained also by a passage from the tractate (*off.* 1.72), in which the author closely correlates civilized behaviour with spiritual and theological soundness. The very way they walked betrayed the two of Ambrose's collaborators (only one of whom was already a priest) that something was wrong with their moral life and doctrinal convictions: one ended up with the Arians, and the other also fell away from the Church because of greed for money.

¹⁰ Cf. Ambrosius, *off.* 1.24: "*Itaque illi necessitate diliguntur quae non satis idonea atque diuturna est ad perpetuitatem diligendi magistra; uos iudicio, quo magnum caritatis pondus ad uim diligendi adiungitur: probare quos diligas et diligere quos elegeris.*" Cf. *off.* 2.155.

“Hoc solum excepi nec fefellit sententia: uterque enim ab Ecclesia recessit ut qualis incesso probebatur, talis perfidia animi demonstraretur. Namque alter arianæ infestationis tempore fidem deseruit, alter pecunie studio, ne iudicium subiret sacerdotale, se nostrum negavit. Lucebat in illorum incesso imago leuitatis, species quaedam scurrarum percursantium.” (1.72)¹¹

“I did not prove mistaken in my judgement, for both of them went on to leave the church: they showed themselves to be every bit as faithless in spirit as their style of walking had suggested. One deserted the faith at the time of the Arian onslaught; the other was so keen on money that he was prepared to say he was not one of us, so as to escape being judged by his bishop. The hallmark of the fickleness inside these men was plain in the way they walked—they had all the appearance of wandering jesters.”

Therefore, we see how the author closely links external behaviour with internal behaviour on the one hand (cf. 1.71: “uox quaedam est animi corporis motus”), and morality and doctrine on the other. Priests should give *testimonium bonum*, not just among the faithful but among those who are outside as well, and *publica existimatio* should bear witness to their virtues, with which they were to be adorned (1.247). The personal integrity of their behaviour should be seen both by the people in the Church and outside. Ambrose is saying that the priestly ministers must pay attention to their good reputation in society at large: “Nam neglegere bonorum iudicia uel adrogantiae uel dissolutionis est.” (1.227)

4. The Appropriate Way for Priests to Speak

The area where rhetoric and ethics intersect is perhaps one of the most interesting in terms of Ambrose’s Ciceronian inspiration. Although a detailed analysis of the influence of his rhetorical works, both “major” (*De inventione*, *De oratore*, *Brutus*, *Orator*) and “minor” (*De optimo genere oratorum*, *Topica*, *Partitiones oratoriae*), is impossible at this point, a comparison in some case studies will show to what extent the most famous Roman orator influenced Ambrose’s teaching on ethics in speech. Ambrosian appropriation of the Ciceronian oratorical ideal, through which bishops and priests embodied the ideal orator of the classical age, can be perhaps foremost seen in linking *sapientia* and *eloquentia* (Cicero, *de inv.* 1.2; *de orat.* 3.142).

Ambrose distinguishes two types of speech for priests: informal and formal discourse, the latter addressing issues on faith and justice (*off.* 1.99). He suggests modesty, kindness, peacefulness, and pleasantness in both types.

The way of speaking is extremely important for the bishop of Milan because, in his view, it reveals either an orderly or a disorderly interior. The voice must be plain and clear, preserving a pace and not affecting a theatrical cadence (*off.* 1.104), and

¹¹ For English quotations of Ambrose’s work, I use Davidson’s translation.

it should be balanced (1.84). *Verecundia* is essential when speaking in order that one does not go beyond the *modus* (1.67; cf. 1.76) and the *ordo* (1.225). The language of a good minister should be full of elegance and pleasantness, without any jokes, especially those improper ones (1.102–103; cf. 1.85); he should avoid “fabulae de saeculo ac uoluptatibus” (1.85–86; cf. 1.88) and “fabulae profanarum et anilium” (1.184). Not a word should slip out dishonourably from a priest and neither should he engage in the listening of any immodest talk (1.76; cf. 1.86). *Sermo* of a one who gives advice should be “salubris atque inreprehensibilis” (2.86). Ambrose’s ideals in this case seem to be very similar to Cicero’s as the latter, for example, in book 1 of the *De oratore* advocates clearly that an orator has to have a vigorous voice, a gentle gesture and a kind attitude.

Even more, it must *affabilis* in order to gain people’s favour (*off.* 2.96), but without falling into flattery, falsehood, and hypocrisy (2.96; cf. 1.226; 2.112). “Accedat tamen suavis sermo ut conciliet sibi adfectum audientium gratum que se uel familiaribus uel ciuibus uel, si fieri potest, omnibus praebeat.” (1.226; cf. 2.96) Another danger of speaking is that we allow our passions to overwhelm us. Ambrose is clear that priests need to exercise self-control, not to fall into anger (1.5–22; 1.90–97). Silence plays a big role in avoiding anger: wise people know how to be quiet when it is appropriate, but, according to Ambrose, it is much harder to be silent than to speak (1.5–22; 1.31–35; 1.68; 1.234; 1.236; 3.1–7). Compared to Cicero, Ambrose assigns a much greater role to silence (Cicero, *De orat.* 3.79; Quiroga 2010).

Nonetheless, since a priest also has a public office, he still has to speak and teach. For these cases, Ambrose advises recourse to the Scriptures, in which the good minister should find the content of his discourse: for the improvement of life, for the encouragement to prudence, for morality in general (*off.* 1.100). Recourse to Scripture is especially valid when it comes to speaking on matters of faith and morals. In the light of the daily reading of God’s Word, the priest should direct his teaching to be simple enough, acceptable, decent, and pleasant to listen to (1.101).

5. Ecclesial Ethics of the Community

Ambrose’s ethics is not individualistic—on the contrary, it includes a clear communal dimension. It can be said that this feature shows one of the novelties in comparison with Stoic or Ciceronian morality, since for Ambrose the community is not only a place for the exercise of personal moral integrity, but for him ecclesiology opens up a new dimension of faith and love for one’s neighbour on a religious basis. For Cicero, *societas/communitas* implies a group of people united in a common purpose (business, politics, even the entire human race) of stronger or weaker degrees; *res publica* means commonwealth, the concern of a people, implying a proper distribution of power within a political community, or a good regime; and *civitas* refers to the organization of a people, to the distribution of

power within a given political community, that is, to its regime, and therefore can be translated as “political community”. In *off.* 1.13, for example, the Roman rhetor defines love as something natural that congregates people, but the fundamental principle of his view of society remains justice.

According to Ambrose, love among Christians is a unifying principle because we are to love more those with whom we will be for all eternity, counting, of course, on the help of grace: “Non enim uehementior est natura ad diligendum quam gratia.” (*off.* 1.24). Ambrose himself shows by his example that, especially among clerics, mutual love is the first thing that is needed. With rhetorical enthusiasm, he writes:

“Amate uos inuicem. Nihil caritate dulcius, nihil pace gratius. Et uos ipsi scitis quod prae ceteris uos semper dilexi et diligo: quasi unius patris filii coaluistis in adfectu germanitatis.” (2.155)

“Love one another. Nothing is sweeter than love, nothing is more pleasant than peace. And you know yourselves that I have always loved you and do love you above all others: like the sons of the father, you have grown together in the fondness of brotherhood.”

For him, the believing community, the Church, is like a family since it is rooted in grace, in partnership in the faith, in communion in the mysteries (*off.* 1.170). According to the bishop of Milan, there is nothing more beautiful in this earthly life than *amicitia cum fratribus*. This gives comfort, protects loyalist, teaches equality but the brotherly love is always related to the matters of faith: “Non potest enim homini amicus esse, qui Deo fuerit infidus.” (3.132–133).

The Church is presented as the place where the common vocation of all Christians is exercised. Ambrose calls her *forma iustitiae* and *commune ius*, since the rights and the activity, the prayer and the temptations are common (*off.* 1.142), and *una domus*, since she contains all Christians (1.88). The bishop of Milan is also keen on using the Biblical metaphor of the body when speaking about the Church: his clerics are like the members of his body (2.134–135) and not only the Church but the whole humanity is inextricably linked together (3.19).

In such a community, the role of the bishop is central, and he must ensure justice (*off.* 2.121). He must be obeyed and no one should boast over him otherwise he departs from the way of the truth (2.123). Ambrose also argues for the eminence of the ministry in the Church by referring to the Jewish Levites: the duty to serve God in the Church is before the duty to parents (1.257–258).

Ambrose is aware, of course, that there are various ministries in the Church which bring with them a certain honour, but he asks that striving for these ministries remain motivated by doing good and avoiding arrogant presumption, careless complacency, dishonourable pretension and unseemly ambition (*off.* 2.119).

6. Practical Advice for Priests

One further characteristic of Ambrose's ethics is practicality. He was aware that discussing the clerical ethos, in general, would not fully address the needs of his addressees. He even touches, for example, the manner of walking, which may already reflect an inner moral mood: walking should be calm, not too fast and not too slow (*off.* 1.72–75). The same applies to dress, which should be neither neglected nor too ostentatious (1.82–83).

Ambrose pays special attention to the social contacts of his addressees. He is aware that bad company can quickly draw them into bad actions, so he strongly advises against socialising with people who cannot control themselves (*off.* 1.85). Furthermore, he warns against too close contacts with people outside the Church and against taking part in their parties, which can quickly lead Church ministers astray into excessive food and drink, or simply give a bad impression because they are indulging in debauchery (1.86).

Particularly interesting and illustrative is the advice about visiting widows or young women, which he advises against for young priests, either because it is a sinful occasion or simply to make a bad impression. Such visits, if necessary, should always be accompanied by an elderly person:

“Viduarum ac uirginum domos nisi uisitandi gratia, iuniores adire non est opus, et hoc cum senioribus, hoc est cum episcopo, uel si grauior est causa, cum presbyteris. Quid necesse est ut demus saecularibus obtrectandi locum? Quid opus est ut illae quoque uisitationes crebrae accipiant auctoritatem? Quid si aliqua illarum forte labatur? Cur alieni lapsus subeas inuidiam? Quam multos etiam fortes illecebra decepit! Quanti non dederunt errori locum et dederunt suspicioni!” (1.87)

“There is no reason for younger men to go near the houses of widows and virgins, unless they are on an official visit. Even this should be done in the company of older men—namely, the bishop, or, if the situation is that serious, with the priests. Why should we give worldly people occasion to criticize us? Why should such visits take on some significance by their frequency? What if one of these women were by chance to fall? Why should you come under reproach because someone else has fallen? Think how many men there are, strong men, too, who have been taken in by charms like these. Think how many there are who have given no occasion for any kind of transgression, but have given plenty of occasion for suspicion!”

Ambrose's advice on leisure time can also be counted among the practical tips for the behaviour of priests. He recommends reading (of the Scripture) (*cf. off.* 1.165), but above all prayer, abiding in the company of Christ: “Cur non Christum reuisas, Christum adloquaris, Christum audias? Illum adloquimur cum oramus, illum audimus cum diuina legimus oracular.” (1.88) But even prayer can fall into the danger of becoming something externalised or an occasion for exaltation before others and, therefore, Ambrose advises modesty even in prayer (1.70).

Practical and concrete advice on behaviour includes a warning about the responsibilities and dangers that await young men: “Est igitur bonorum adulescentium timorem Dei habere, deferre parentibus, honorem habere senioribus, castitatem tueri, non aspernari humilitatem, diligere clementiam ac uerecundiam quae ornamento sunt minori aetati.” (*off.* 1.65; cf. 1.212; 1.217–218) The bishop of Milan warns about deserting the faith or giving up (1.72; 1.188; 1.256; 3.126); he even admits the possibility of betrayal (3.137). Ambrose exhorts his young clerics through different Biblical examples that they have to behave like that as they are prepared also to face danger, troubles, and adversities in their ministry (3.82–85; 3.88; 3.90; 3.124).

7. Ascetical Ethics: Christianity as *perfectum officium*

In Ambrose’s logic, a real Christian behaviour is sacrificing your own interests for the sake of others, loving your neighbour even if he hates you—this is the *officium perfectum* (*off.* 1.36–37). *Medium officium* may be achieved by the many, but the *perfectum officium* is attainable only by the few—and the Christian clergy is, in Ambrose’s view, the first to strive for this perfection (3.10; 3.12; 1.16; 1.125; 1.184; 1.217–218).

One of the areas where Ambrose is furthest from pagan morality—because advice like avoiding wine (*off.* 1.247) is a quite common thing among the moralist from Antiquity—is in the area of chastity or celibacy. Of course, Peter Brown’s thesis that Christian *castitas* is in tradition with the Stoic, Platonic and other ethics of imperial Rome is true to a certain extent (Brown 1988).¹² But on the other hand, Christianity also brings a newness which primarily means a deepening, a religious grounding and a radicalisation of doctrine, especially in terms of celibacy. Certainly, the greater emphasis on celibacy and virginity as a way of religious life is more pronounced in the later and greater ascetic writers (Grandi 2021), so Ambrose seems somewhat halfway between the old pagan and the new Christian morality. He requires his clerics to strive for chaste and shameless behaviour towards women. *Castitas, verecundia, pudicitia, integritas, continentia, modestia*—these are the key terms of the bishop of Milan for describing the right approach of his young clerics towards the opposite sex. In his “utilitarian” logic he asks himself, what is more *utile*, beneficial, and *honestum*, honourable, than chastity, than maintain our bodies untainted, than the behaviour by which the kingdom of heaven is obtained (*off.* 2.27).

He is even so explicit in his advice that he is not ashamed to mention the so-called *braccae*—a male garment similar to trousers, but shorter and less loose-fitting, from which, in the 16th century, underwear originated—, which priests were supposed to have worn already in the Old Testament (Ex 28:42–43). Ambrose mentions that

¹² The question of celibacy in Ambrose is treated by him only superficially, briefly, in the sense that priestly celibacy developed on the basis of ideals of female virginity (Brown 1988, 357ff.).

even in his own time some priests still retained this custom in order to preserve modesty and protect chastity, though most interpret it spiritually (*off.* 1.80).

The most explicit reference to celibacy is in *off.* 1.249 where he describes a close relationship between the priestly ministry and the abstinence of any marital intercourse:

“Inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium nec ullo coniugali coitu uiolandum cognoscitis qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio coniugali, sacri ministerii gratiam recepistis.” (1.249)

“But you are quite aware that you have this obligation to present a ministry that is blameless and beyond reproach, and undefiled by any marital intercourse, for you have received the grace of the sacred ministry with your bodies pure, and with no experience at all of marital union.”

Without turning a blind eye to the reality, he mentions even that in some places priests have fathered children. He attacks those who were apologizing for this practice with claims about the ancient custom of Jewish priests and Levites who were to offer sacrifices only at intervals, according to a weekly cycle. Ambrose counters this with the objection that even ordinary Jews, two or three days before going to the Temple to offer sacrifice, abstained from sexual intercourse, which is mentioned in Ex 19:10: “and they washed their clothes.” All the more so now that, as Ambrose argues, it is impossible for Christian ministers to offer sacrifices if the soul or body is unclean. Even an unclean look can be defiling (*off.* 1.256).

Another aspect of the Ambrosian ascetics for the priests lies in nurturing poverty which can contribute to the *uita beata* (*off.* 2.15). He dedicates many pages to the formation of the right attitude and behaviour towards the earthly goods whom he considers more of an obstacle than a help on the way to happiness (2.16; 2.15–21). *Contemptus diuitiarum* (1.23) is crucial if the young priests want to continue their journey towards perfection (1.137–138; 1.193; 1.195). Ambrose wants his addresses to form their souls to such a pitch that they will not attach any great importance to *diuitias*, *voluptates* or *honores* (1.182). The true tranquillity of spirit or the true temperance, claims Ambrose, cannot be reached by *stadium quaerendi* or *metus egestatis* (1.185). Ambrose’s ethics are very clear and decisive in this area: one must strive for virtue and defend oneself against greed (1.242–246; cf. 2.25; 2.66). Once again, the bishop of Milan emphasizes the tangible benefits of a virtuous life: “Illud magis decet ut supra thesaurum sit animo et infra amicum obsequio; humilitas enim auget gratiam.” (2.67)

Nothing better describes Ambrose’s tactful, calm, balanced, sober ethics than the following passage, when he talks about the need to be content with what we have, with a modest life, without exaggeration:

“Ideo boni uir consilii dicit: *Ego enim didici in quibus sim sufficiens esse* (Phil 4,11). Sciebat enim *omnium malorum radicem esse auaritiam*, et ideo

suo contentus erat, alienum non requirebat. Satis mihi est, inquit, quod habeo: siue parum siue plurimum habeam, mihi plurimum est. Expressius aliquid dicendum uidetur. Signato uerbo usus est: Sufficit mihi, inquit, in quo sum, id est, nec deest nec superfluit. Non deest quia nihil quaero amplius, non superfluit quia non solum mihi habeo sed pluribus.” (*off.* 2.89)

“This is why the man who gives good advice says: ‘I have learnt what it is to know that I have sufficient, whatever my circumstances.’ (Phil 4:11) He was well aware, you see, that greed is “the root of all evils”, and so he was content with what he had himself, and did not chase after things that belonged to other people. It is enough for me,’ he said, ‘that I have what I have: whether I have little of plenty, it is plenty for me.’ But perhaps we need to make the point clearer still. The precise word that he used is significant: ‘There is sufficient for me,’ he said, ‘whatever my circumstances.’ What he meant, in other words, was this: ‘I neither find myself in want, nor do I find that I have too much. I am not in want, because I am not looking for anything more; I do not have too much, because what I have is not just for my own good: it is the good of many.’ He was speaking about money.”

For Ambrose, the opposite of greed for money—which is not a new thing, but it is deeply rooted in human hearts (*off.* 2.129-132)—is charity and almsgiving (2.108-109; cf. 1.28-29; 1.45-46; 1.59) and striving for honest behaviour (3.57). It speaks out explicitly and forcefully against those priests who seek to gain access to the inheritance of others by trickery and hypocrisy (3.58). In this respect, too, Ambrose seems to be somehow halfway between the old pagan evergetism and the Christian radical renunciation of property as propagated by the ascetic writers. In his ethics, we find no exaggeration, but moderation, right measure, concern for justice and balance.

8. (Ciceronian) Postscript

Compared to Cicero, Ambrose’s treatise turns out to be much more practical. If the work of the former is concerned with giving advice on the basis of the “rule”—even though it can be classified as a work of practical ethics in general—, then the work of the latter, in addition to theoretical reflections, offers a great deal of concrete advice as well, representing clearly the (clerical) ethos of the bishop of Milan. Nonetheless, just as Cicero, who is convinced that only a governing class educated to a high manner of conduct can restore the Republic to a healthy condition, Ambrose too relies on the role of his clergy in the ethical renewal of the people entrusted to him. Moral criticism was rather the constant topos of authors belonging to the social class of patricians and equities (and Ambrose, by his origins and social background, certainly belongs to the highest elite) (Salzman 2000). As is clear from his *De officiis*, for Ambrose, more than the whole God’s people,

the new social elite is primarily the clerics. But since these are the most educated and, more importantly, the most spiritually formed members of the Christian community, we can speak of a kind of “positive” clericalism that grounds the greater importance of clerics not primarily in their ontological or economic privileges, but in their moral (and spiritual) life. Ambrose’s morality, therefore, also in this aspect, appears to remain somehow halfway: it does not (yet) bridge the gap between the old elitist idea of society and the new Christian one, more egalitarian.

Finally, to delineate all that has been said, we can contrast Cicero’s ethics with Ambrose’s by way of example on the concept of *verecundia*.¹³ For Cicero, honesty comprises the complex of the four fundamental virtues, i.e. prudence, justice, fortitude, temperance. Ambrose, too, considers *verecundia* in his treatise: it is especially appropriate for adolescents.¹⁴ However, from the very beginning, Ambrose makes the biblical inspiration of his work clear.¹⁵ In fact, he uses biblical examples to attribute certain specifically Christian traits to *verecundia*, such as, for example, moral modesty. Truthfulness is rooted in man’s inner dispositions and is closely linked to the spiritual life. For the bishop of Milan, internal righteousness is of fundamental importance: decency lies within man. For Ambrose, *verecundia* is above all a spiritual quality, the beauty which emanates from within man and shows itself in his words and actions. Thus Ambrose emerges as more of a Neoplatonist, compared to the rather more Stoic Cicero: in the former, the concern for modesty and reserve has more interior importance. The care for external behaviour, in Ambrose’s thought, derives from the inner truth, which is basic to being able to live as a cleric (Bonato 1987, 449–461). The ethical rules proposed by Ambrose are not in function of a worldly appearance that would aim to hide the true inner reality in order to deceive the other, but to make one’s own inner light appear in all its splendour, to let oneself be known by the other.

In *De officiis*, Ambrose shows himself to be a careful mentor of his young clerics, in whom he sees a new social elite. He weaves into his advice for their moral education a number of intuitions that were already present in Cicero’s work. In fact, in some respects, for example with regard to the ideal orator, Ambrose, through his vision of the leaders of the Christian community, can be said to fully embody Cicero’s ideal of the orator, in whom moral integrity, rhetorical skill and zeal for the common good are perfectly in harmony. On the other hand, it complements the old pagan moral precepts by using biblical examples and some other more Christian elements, such as greater attention to celibacy, worship, prayer, loving community. We can conclude that Ambrose’s Christian morals, which in this work is primarily addressed to clerics, echoes to a certain extent an innovative approach, which nevertheless remains very strongly inspired by Cicero.

¹³ For more on this topic, see Janssens 1992.

¹⁴ For a general synthesis on Ambrose’s role in the history of moral theology, see Deman (1953).

¹⁵ An example of the confrontation and interplay between the virtues of pagan antiquity and the Bible is the study carried out by Avsenik Nabergoj (2021) in which she elaborates well this fundamental binome.

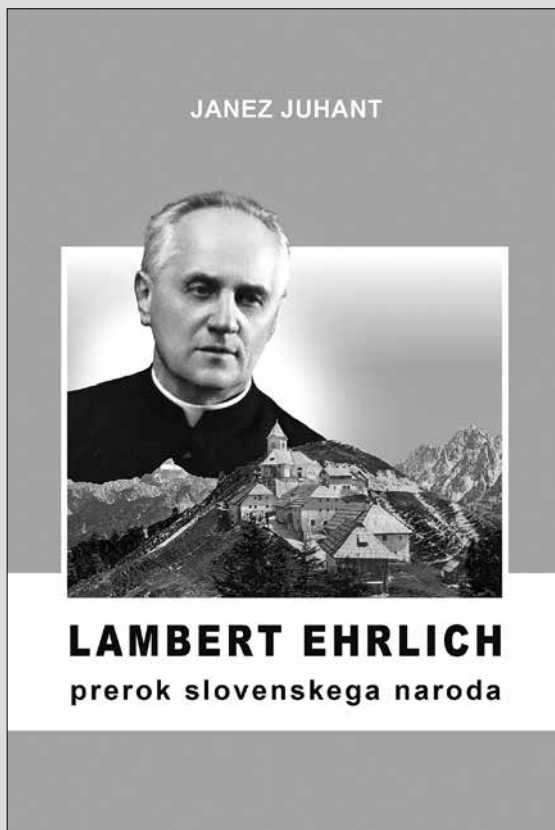
References

Primary Sources and Translations

- Davidson, Ivor J.** 2001. *Ambrose: De officiis*. Vol. 1. *Introduction, Text and Translation*. Vol. 2. *Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Klotz, Alfredus ed.** 1963. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 48. Leipzig: Teubner.
- Newton, Benjamin Patrick.** 2016. *Marcus Tullius Cicero: On Duties*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Secondary Sources

- Atkins, Jed W.** 2011. The *officia* of St. Ambrose's *De officiis*. *Journal of Early Christian Studies* 19, no. 1:49–77.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. Temeljne vrline v evropski duhovni zgodovini ter njihova vloga v sodobnem času. *Monitor ISH: Revija za humanistične in družbene znanosti* 23, no. 1:180–202.
- Bonato, Antonio.** 1987. L'idea del sacerdozio in S. Ambrogio. *Augustinianum* 27:423–464.
- Brown, Peter.** 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, Ivor J.** 1995. Ambrose's *De officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century. *Vigiliae Christianae* 49:313–333.
- . 2001. A Tale of Two Approaches: Ambrose, *De officiis* 1.1–22 and Cicero, *De officiis* 1.1–6. *The Journal of Theological Studies: New Series* 52, no. 1:61–83.
- Deman, Thomas.** 1953. Le *De officiis* de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37:409–424.
- Diederich, Mary Dorothea.** 1948. Cicero and Saint Ambrose on Friendship. *The Classical Journal* 43:219–222.
- Emeneau, Murray Barnson.** 1930. Ambrose and Cicero. *Classical World* 24:49–53.
- Grandi, Giorgia.** 2021. Narrating the Ascetic Model, Its Context and Its Hero(in)s: A New Proposal for Jerome's Letters and Lives. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 2:391–401.
- Hamman, Adalbert-Gautier.** 1989. La formation du clergé latin, dans les quatre premiers siècles. *Studia Patristica* 20:238–249.
- Hiltbrunner, Otto.** 1964. Die Schrift *De officiis ministrorum* des hl. Ambrosius und ihr cicero-nisches Vorbild. *Gymnasium* 71:174–189.
- Janssens Jos.** 1992. La verecundia nel comportamento dei chierici secondo il *De officiis ministrorum* di Sant' Ambrogio. In: Sergio Felici, ed. *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri: convegno di studio e aggiornamento*, 133–143. Roma: LAS.
- Muckle, Joseph Thomas.** 1939. The *De officiis ministrorum* of Saint Ambrose. *Mediaeval Studies* 1:63–80.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:991–998.
- Pipitone, Giuseppe.** 2011. Il dono e i poveri: la trattazione *de beneficiis* nel *De officiis ministrorum* di Ambrogio. *Sacris Erudiri* 50:133–183.
- Quiroga, Alberto J.** 2010. *Quid est gloria, si taceatur?*: Silence in Ambrose's *De officiis*. In: Carl Deroux, ed. *Studies in Latin Literature and Roman History*. Vol. 15, 463–472. Bruxelles: Latomus.
- Ricci, Roberta.** 2008. *Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia*: Il corretto modo di camminare secondo Ambrogio. In: Paola Francesca Moretti, ed. *Debita dona: Studi in onore di Isabella Gualandri*, 437–459. Napoli: D'Auria.
- Rossi, Custode.** 1992. Il *De officiis* di Cicerone e il *De officiis* di Ambrogio: Rapporti di contenuto e forma. In: Sergio Felici, ed. *Humanitas classica e sapientia cristiana: scritti offerti a Roberto lacoangeli*, 145–162. Roma: LAS.
- Salzman, Michele R.** 2000. Elite Realities and Mentalités: The Making of a Western Christian Aristocracy. *Arethusa* 33, no. 3:347–362.
- Savon, Hervé.** 2007. Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De officiis*? Intentions et structure. *Revue des Études Latines* 85:192–203.
- Testard, Maurice.** 1984. Saint Ambroise et son modèle cicéronien dans le *De officiis*. *Caesardunum* 19:103–106.
- . 1989. Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*. *Recherches augustiniennes* 24:65–122.
- Zelzer, Klaus.** 1977. Zur Beurteilung der Cicero-Imitation bei Ambrosius, *De officiis*. *Wiener Studien* 9:168–191.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

Knjiga je celovit prikaz osebnosti Lamberta Ehrlicha (1878–1942) ter njegovega vsestransko bogatega delovanja v Cerkvi in družbi na Koroškem in v Sloveniji. Deloval je kot duhovnik, profesor, veroslovec, misijonar, socialni in narodno-politični delavec. Odlikujejo ga izjemna sposobnost, treznost, preudarnost in človeška bližina pri presoji problemov ter zmožnost vključevanja različnih ljudi pri iskanju najprimernejših rešitev za narod in Cerkev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, Mohorjeva družba in Društvo ob Lipi sprave, 2022. 640 str. ISBN 978-961-7167-03-0 (TEOF), 42€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 891—904

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-76(497.4)

DOI: 10.34291/BV2022/04/Kolar

© 2022 Kolar, CC BY 4.0

Bogdan Kolar

Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote

Missionary Activities – In the Service of Evangelization and of the Education of Values

Povzetek: Slovenska misijonska zgodovina pozna številne posameznike, ki so se v izvajanju svoje vloge izpostavili kot veliki zagovorniki in promotorji vrednot ljudstev, med katerimi so delovali. Čeprav je bilo njihovo poslanstvo v prvi vrsti versko, se v svojih prizadevanjih niso omejevali izključno na to. Ob spoštovanju njihove izvirnosti so k ljudem pristopali integralno – v upoštevanju celovitosti njihovih potreb in skrbi za razvoj vseh vidikov njihovega življenja. Živel so z ljudmi in za ljudi in bili pri tem odvisni od konkretnih političnih razmer. Njihove odločitve so narekovalle konkretne potrebe vsake skupnosti. Zavzemali so se za višji življenjski standard ljudi, njihovo boljšo izobrazbo, za osnovno zdravstveno oskrbo in za večjo solidarnost med ljudmi – ter za neposredno pomoč tistim, ki so bili v največji stiski. V vrsti slovenskih misijonarjev, ki so v 20. stoletju delovali na Kitajskem, je predstavljen primer Andreja Majcna, ki je bil na Kitajskem od leta 1935 do izгона iz države v letu 1951.

Ključne besede: Katoliška Cerkev, misijoni, inkulturacija, vzgoja, vrednote, Jožef Kerec (1892–1974), Andrej Majcen (1904–1999)

Abstract: The Slovenian missionary history knows many individuals who while realizing their primary mission exceeded as defenders and promoters of the ethnic values of peoples where they worked. Even though their original job was a religious one they did not limit to it. Respecting their originality, they approached peoples in a holistic way considering all their needs and all aspects of their lives. Depending on the actual political circumstances, they lived with peoples and for them. Practical needs of their communities dictated their decisions. Missionaries were engaged for a higher standard of living and for a better education, for the basic health services, and for a deeper solidarity among peoples as well as for the immediate help to those most in need. Among the Slovenian missionaries working in China in the 20th Century the example of Andrej Majcen, who worked in China from 1935 up to his expulsion in 1951, is presented.

Keywords: Catholic Church, missions, inculturation, education, values, Jožef Kerec (1892–1974), Andrej Majcen (1904–1999)

1. Uvod¹

Celotna slovenska misijonska zgodovina, v tej razpravi imamo v mislih predvsem 19. in 20. stoletje, izpričuje, da so misijonarji in misijonarke, ki so izšli iz slovenskega etničnega prostora, svojo nalogo razumeli kot poslanstvo – ki naj služi celovitemu razvoju ljudi, med katere so bili poslani. V novo okolje so stopali z izkušnjo lastne narodne zgodovine in položaja, v katerem je bila njihova narodna skupnost. Pri nobenem ni najti sledov pristopa s stališča nadrejenega ali večvrednega naroda, ki bi v misijonskem delu videl novo in dodatno možnost uveljavljanja lastnih vrednot in zatiranja izvirnosti posameznih ljudstev. Kar se je pri mnogih misijonarjih iz velikih kolonialnih držav kazalo kot nova možnost za utrjevanje njihovih nacionalnih interesov in služenje načrtom politike domačih držav, velikokrat tudi v odprtem nasprotju z načeli, ki naj bi jih prinašalci evangeljskega sporočila uveljavljali, pri slovenskih misijonskih delavcih ni imelo vloge. Položaj lastne narodne skupnosti, izkušnja podrejenosti v odnosu do oblasti in posledično občutljivost za izvirnost kultur, tudi jezika in drugih vrednot, so jim pomagali, da so se ljudem v izvirnih okoljih še bolj približali, hitro spoznali njihove razmere – in odkrili področja, ki so potrebovala dodatno razvojno podporo. Tega so se zavedali tako veliki slovenski misijonarji 19. stoletja Friderik I. Baraga (1797–1868), Ignacij Knoblehar (1819–1858), Franc Pirc (1785–1880), Janez Madon – Serafin Goriški (1829–1918) kot tudi drugi, ki so po njihovih stopinjah stopali v 20. stoletju.

V tem času je bila za slovenske misijonarje posebej privlačna Kitajska, katere zgodovina je bila polna notranjih napetosti ter območje konfliktov interesov različnih kolonialnih imperijev in trgovskih družb. Še bolj zapletene so bile razmere v času japonsko-kitajske vojne (1938–1945) in prevlade komunističnih idej po letu 1949. V začetku 20. stoletja so na Kitajskem delovali slovenski frančiškani p. Baptist Turk (1874–1944, na Kitajsko odšel 1901), p. Veselko Kovač (1872–1928, na Kitajsko odšel 1902) in p. Engelhard Avbelj (1887–1928, na Kitajsko šel 1910). Vsi so se s svojimi poročili redno oglašali v slovenski prostor in rojake seznanjali ne le s svojim delom, temveč tudi z razmerami na Kitajskem in tamkajšnjo Cerkvijo. Poročila so se objavljala v glasilu *Cvetje z vrto sv. Frančiška*. Prav na temelju njihovih poročil se je za odhod med Kitajce nekaj let kasneje odločil tudi p. Aleksij Benigar (1893–1988, v misijonih od 1929) – sin slovenskih staršev iz Zagreba, ugleden teolog in organizator frančiškanskih skupnosti na svetovni ravni (Kolar 1998, 128–129). V letih neposredno pred drugo svetovno vojno in še po končani drugi vojni (tedaj skupinsko) so se za odhod na Kitajsko odločali tudi posamezni člani Misijonske družbe lazaristov. Ti so pred tem na Slovenskem razvili številne dejavnosti s ciljem podpiranja misijonov in oktobra 1923 začeli izdajati revijo *Katoliški misijoni*. Ta je pozneje postala uradno glasilo Družbe za širjenje vere, osrednje misijonske podporne ustanove.

Leta 1921 je na Kitajsko odšel salezijanec Jožef Kerec (1892–1974, na Kitajskem 1921–1952), ki se je odlikoval kot voditelj cerkvenih struktur, arhitekt in organiza-

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

tor izobraževanja domačih duhovniških in redovniških poklicev. S svojimi zanimivimi, obširnejšimi in pogostnimi poročili za slovenski tisk je pripomogel k boljšemu poznavanju razmer na Kitajskem in k pravemu valu podpiranja misijonskih pobud. Po dobrem letu delovanja v kitajski pokrajini Junan (mesto Junanfu, nato Kunming) je misijonar Andrej Majcen (1904–1999, na Kitajskem 1935–1951) svoje poslanstvo videl v dvojni luči: »Misijonarji moramo svetiti z lučjo sv. vere in pravega nauka, v drugi roki pa nam je držati svetilko prave omike in napredka.« (Majcen 1938b, 92) Seveda pa je bilo od vsakega posameznika, zgodovinskega trenutka, v katerem je delal, in od razmer v okolju, kjer je zastavil svoje delo, odvisno, kateri poudarki so bili v prvi vrsti in čemu je namenjal največ svoje pozornosti. Pri misijonarju Majcnu je viden primer celovitega pristopa k ljudem, dela za njihov napredek na vseh področjih in temeljne zvestobe poslanstvu, ki ga je prejel od skupnosti, ki ga je poslala. Čeprav ni imel prave možnosti, da bi se na nove dolžnosti pripravljajl sistematično in kontinuirano (za kaj takšnega takrat tudi še ni bilo na voljo zadosti ustreznih ustanov), je mogoče v njegovem ravnanju videti držo, ki jo je drugi vatikanski cerkvi zbor v „Odloku o misijonski dejavnosti“ začrtal z besedami:

»Te različne oblike izobraževanja je treba v deželah, kamor bodo misijonarji poslani, dopolniti tako, da se še obširneje seznanijo z zgodovino, družbeno ureditvijo ter navadami narodov in da dobijo globlji vpogled v moralni red, religiozne predpise ter globoke notranje predstave, ki so si jih ti narodi izoblikovali na podlagi svojih svetih izročil o Bogu, svetu in človeku. Jezikov naj se tako temeljito nauče, da jih bodo mogli uporabljati gladko in lepo, saj bodo tako lažje našli dostop do duha in srca domačinov. Razen tega naj bodo pravilno uvedeni v posebne pastoralne potrebe.« (M 26)

V nadaljevanju želimo opozoriti na nekatere bistvene sestavine njegovih dejavnosti in izvirnost v pristopih.

2. Delo za evangelizacijo

Delo za posredovanje evangelijskega sporočila v okolja in ljudem, ki ga še ne poznajo, je med temeljnimi nalogami krščanskih skupnosti od ustanovitve Cerkve. »Lasten namen te misijonske dejavnosti je evangelizacija in zasajanje Cerkve med narodi ali skupnostmi, pri katerih še ni zakoreninjena.« (M 6) Skupnosti in posamezniki so za izpolnitev te naloge izbirali različne poti, bolj ali manj izvirno in zavzeto – marsikdaj tudi z drugotnimi nameni in ob uporabi različnih metod. Zelo odmevno je bilo izvirno delo za inkulturacijo krščanstva v kitajsko kulturo pri članih jezuitske skupnosti v 17. in 18. stoletju. Da bi se prebivalcem približali in jim posredovali evangelijsko sporočilo v razumljivi govorici, so utirali nove poti – med drugim so pri liturgiji namesto latinščine uporabljali jezik ljudi. Uporabljali so versko terminologijo, ki je bila ljudem domača. V obrede so vključili na Kitajskem cenjene oblike češčenja prednikov. Domačini so bili za nov pristop dojemljivi – tudi v luči modernizacije družbe, čeprav izvajanje nove poti ni bilo brez neuspehov. Jezuitska

metoda prilagajanja je izzvala nasprotovanje tako pri vodstvu Cerkve kot pri drugih redovnih skupnostih in posledično pri kitajskih oblasteh. Tema ,kitajskih obredov' je postala vzorčni primer obravnavanja različnih pristopov in neupoštevanja kulture ljudi, med katere je evangelij vstopal na novo – ter hkrati prevladovanja načela nastopanja od zgoraj (Leung-Liu 2004, 28–36). O tem so bile objavljene že številne razprave in ocene (Wiest 2003, 497–498). Čeprav je takšen način izvajanja misijskega dela v naslednjih stoletjih stopil v ozadje, so po zatrtju jezuitskega reda posamezni misijonarji z istim pristopom nadaljevali in – kljub občasnim preganjanjem – utrjevali krščanske skupnosti ne le ob obali, temveč tudi v notranjosti obširne dežele. Evangelizacija se je kazala kot raznovrsten pristop, ki je dobil svojo najbolj izrazito obliko v organiziranju verskega pouka in bogoslužnih srečanj, a se ni omejil le na to. Takšen pristop, ki je izhajal iz spoštovanja izvirnosti vsakega ljudstva, tudi njegovega religioznega in duhovnega izročila – čeprav v svojih prilagojenih pristopih vsi niso izvajali istih korakov, kot so jih pred njimi člani Jezusove družbe –, je bil temeljna značilnost ravnanja vseh slovenskih misijonarjev, ki so na Kitajskem delovali v prvi polovici 20. stoletja, to je do izгона tujih misijonarjev po letu 1949 in začetka uvajanja kitajske narodne Cerkve.

Bogato in dolgo versko izročilo v različnih delih obširnega kitajskega imperija je za misijonarje predstavljalo izziv. Če so želeli med ljudstvi delovati verodostojno, so se morali z izročilom seznaniti, si pridobiti temeljno znanje in zaupanje ljudi. To ni bilo mogoče brez osnovnega poznavanja jezika dežele, kjer je misijonar svoje delo opravljal. Neurejene razmere, v katerih je živela kitajska družba konec 19. in na začetku 20. stoletja, so bile za stabilen in kontinuiran razvoj misijskih ustanov in dejavnosti dodatna ovira. Ob tem ne smemo zanemariti dejstva, da je bil to čas rasti nacionalne zavesti – in da so zato na misijonarje gledali kot na tujce, ki naj bi predstavljali grožnjo kitajski izvirnosti, duhovnemu in verskemu izročilu: bili so glasniki tujih političnih sil. Izraz tega so bili različni ukrepi, ki so želeli misijsko dejavnost upočasniti ali ustaviti – med njimi je bila začasna prepoved gradnje novih poslopij katoličanom. Poslopju, ki ga je leta 1936 v Junanfuju začel graditi misijonar Kerec in bi služilo zlasti izobraževalnim dejavnostim, so nacionalno nestrpni krajevni oblastniki izrekli prepoved gradnje, delavce so razgnali, Kereca pa postavili pred sodišče in ga na kratko priprli (Majcen 1936b, 61). Obtožbe so bile glasnejše v času japonsko-kitajske vojne, ko so misijonarje in tujce nasploh krivili, da je Japonska vojno proti Kitajski začela. Višek so tovrstni očitki, ki jih je bilo sicer slišati že v času državljanske vojne med komunistično gverilo in nacionalističnim gibanjem Kvomintang, dosegli po oktobru 1949, ko se oblast prevzeli Mao Cetungovi komunisti in razglasili Ljudsko republiko Kitajsko – to je postopoma pospešilo načrtno razkristjanjenje dežele in uničevanje vsega, kar so do tedaj zgradili misijonarji različnih krščanskih denominacij.

Misijske dejavnosti Katoliške cerkve sta v desetletjih med dvema svetovnima vojnoma zaznamovala dva papeška dokumenta, ki sta imela splošni misijski namen in sta zato veljala za vsa misijska okolja, in nekateri dokumenti, ki so bili namenjeni Kitajski. V letih po prvi svetovni vojni je bilo mogoče v večji meri upoštevati in izvajati načela delovanja v misijonih, ki jih je z encikliko „Maximum illud“

(„Največja naloga“) novembra 1919 postavil papež Benedikt XV. (1914–1922). Gre za dokument, ki je misijonsko delo v življenje Cerkve umestil na novo in jasneje opredelil vlogo domačih moči – izvirnega okolja in nosilcev tamkajšnjih cerkvenih služb. Misijonarji so bili pozvani, naj spoštujejo in upoštevajo duhovno izročilo ljudstev, med katerimi delujejo. V prvem obdobju po objavi je sicer skrb za odpravljanje posledic vojne stopila na prvo mesto – ni bilo možnosti za uresničevanje načel enciklike in reorganiziranje misijonskih ustanov v polni meri. Prav v kitajskem primeru se izrazito pokaže, da je bilo načelo, naj se daje večji poudarek skrbi za organiziranje lokalnih cerkvenih skupnosti, izobraževanju domačega klera, tudi izbiri škofov izmed domače duhovščine, dobro sprejeto. Enciklika je zelo jasno zavrnila povezovanje misijonskih dejavnosti s političnimi in nacionalnimi interesi – in še posebej s kolonialnimi načrti (Dolinar 1979, 424; Kolar 1998, 20). Cerkvene ustanove, ki so takšne vezi še ohranjale, so bile pozvane, naj jih prekinejo.

Na prvi plenarni sinodi Cerkve na Kitajskem, ki je bila sklicana leta 1924 v Šanghaju, sta prvič nastopila dva kitajska apostolska prefekta. Poleg drugih smernic, sprejetih na tem zborovanju, so ustanovili štirinajst velikih semenišč, ki naj bi ob upoštevanju navodil osrednjega cerkvenega vodstva poskrbela za dobro pripravo domačih duhovnih poklicev. Dve leti pozneje je bilo v Rimu posvečenih šest kitajskih škofov; to so bila prva škofovska posvečenja po dveh stoletjih (Wiest 2003, 500).

Februarja 1926 je papež Pij XI. (1922–1939) objavil okrožnico „*Rerum Ecclesiae*“ („Zadeve Cerkve“) in v njej poudaril dolžnost škofov (posebej misijonskih), duhovnikov in vseh vernikov delovati v prid misijonov. Za koordinatorje vseh dejavnosti na svetovni ravni so bila predvidena papeška misijonska združenja in ustanove ter v misijonskih deželah domači škofje in duhovniki. Med dejavnostmi je imela prednost skrb za vzgojo in izobraževanje domače duhovščine ter članov oz. članic domačih redovnih skupnosti. Predstojnikom cerkva na Kitajskem je Pij XI. istega leta namenil še posebno poslanico z opozorilom, da se je treba v ravnanju prilagajati okolju, kjer misijonar deluje. Kot posebna priložnost za osveščanje, informiranje in zbiranje sredstev je bila predvidena vsakoletna misijonska nedelja, ustanovljena leta 1927, ki je stopila v veljavo naslednje leto oktobra. Vse cerkvene skupnosti naj bi opomnila, da je delo za misijone med temeljnimi oblikami poslanstva vsake krajevne Cerkve (Dolinar 1979, 424–425; Kolar 1998, 21). K ugodnim okoliščinam za misijonsko delo je prispevala tudi izjava kongregacije za širjenje vere „*Plane compertum est*“ („Povsem jasno je“) v letu 1939, ki je evangelizacijsko delo še olajšala. Izjava je češčenje Konfucija, obrede v čast prednikov, druge narodne navade razglasila za povsem svetne zadeve – in zato dovoljene tudi katoličanom (Wiest 2003, 500). Vsi omenjeni dokumenti so postali osnovni okvir razvijanja dejavnosti, ki so jih v kitajskem okolju opravljali slovenski misijonarji.

Poročila misijonarjev v prvih desetletjih 20. stoletja sicer govorijo o zanimanju prebivalstva za krščanstvo, o primerih odločanja za vstop v krščansko skupnost, vendar je do tega najpogosteje prihajalo posredno – predvsem preko otrok, ki so se v misijonskih šolah izobraževali, se srečali s krščanstvom in za vstop v Cerkve pridobili svoje starše ter razširjeno družino. Delo z otroki in mladimi je postalo

preizkus ustreznosti misijonskega pristopa, najboljše sredstvo za to pa so postale različne izobraževalne ustanove, ki so nudile možnosti za srečevanje tudi s krščanstvom. Cerkev je prek različnih redovnih skupnosti skrbela zlasti za ustanavljanje univerz in srednjih šol – leta 1949 je bilo teh šol 190 in še tri univerze. Druga prepričljiva oblika povezovanja z ljudmi in pričevanja o vrednosti evangeljskega sporočila so bile zdravstvene dejavnosti, ki so bile navadno sestavni del poslovanja misijonskih postaj. Misijonarji sami ali njihovi sodelavci so v omejenem obsegu in navadno s skromnim znanjem skušali ljudem pomagati tudi s skrbjo za njihovo zdravje ali z lajšanjem bolezni.

3. Skrb za širjenje izobrazbe

Vzporedno z evangelizacijskimi načrti so tekla prizadevanja za uveljavljanje razširjene in poglobljene izobrazbe, ki bi ljudem omogočila razumevanje evangeljskega sporočila, nudila orodje za osebni in skupnostni napredek ter jim vzbujala večjo samozavest. V ta okvir je bila vključena še skrb za vzgojo domačih misijonskih delavcev – tako duhovnikov kot katehetov –, kar je vsaj za nekatere misijonske družbe in ustanove veljalo že v predhodnih obdobjih (Truong 2021). Med temi je izstopala Pariška družba za zunanje misijone, ki je svoj vpliv širila predvsem tam, kjer so se izkazovali interesi francoske zunanje politike. Takšne ustanove so seveda lahko zaživele v okoljih, kjer je Cerkev že imela določeno zgodovino in infrastrukturo, to je v večjih urbanih središčih. Ustaljena navada je bila, da so misijonarji sprejemali v svoje ustanove fante, misijonarke pa dekleta – a oboji so imeli za izobraževanje prihodnjih sodelavcev in nosilcev vodstvenih služb podobne programe. Ob pregledu opravljenega dela je Kerec leta 1937 zapisal: »Med našimi Kitajci smo imeli prav lepe uspehe, posebno med mladino, ki obiskuje šole. Medtem ko se nasprotne sile trudijo potegniti mladi rod v tabor brezboštva in komunizma, smo mi napeli vse sile, da pridobimo posebno mladi rod za Boga. Delo za mladino je najvažnejše. Če pridobimo mladino, smo pridobili vse. Dandanes je tako, da starejši sledijo mladini in ne narobe. S tem mora tudi misijonar računati.« (Kerec 1938, 81) Pripisal je še:

»Naše delo tukaj je zelo mnogolično. Poleg že omenjenih opravil delamo tudi za znanstveni in gmotni napredek kitajskega naroda, kar vse koristi našemu misijonskemu delu. Jaz sam delam mnogo tudi v tem oziru, g. misijonarju Majcenu pa sem dovolil, da poučuje po 7 ur na teden na državni tehnični šoli. S tem se odstranjujejo mnogi predsodki proti misijonarjem in mladina se z otroškim zaupanjem zbira okrog njega. V njem vidijo svojega dobrotnika, ki jim hoče pomagati v napredku in znanosti.«

Kerec je bil ljudem v pomoč tudi, ko je šlo za izboljšanje vsakodnevnih življenjskih razmer, njihovih domov in pogojev življenja. Ob njegovih gradnjah so se ljudje učili, kako urediti svoje domove in katere pogoje izpolniti, da bodo bivališča bolj zdrava. Znan je bil še po tem, da je pomagal pri iskanju vodnih žil. Majcen pa je na njegove pobude ter različne oblike izboljšanja delovnih in bivalnih razmer gle-

dal z občudovanjem. Kmalu po prihodu v Junanfu je ugotavljal, da je njihova misijonska postaja postala »nekaka kulturna posvetovalnica«, kajti Kerec »je že izdelal par načrtov za manjše stavbe, ki so se deloma že izvršile.« Ko so ga ljudje prosili, jim je narisal načrt za dobro peč. Ključavničarje je učil izdelovati kovinske postelje. »S svojo uro je poiskal že 3 vodne žile, kjer se sedaj kopljejo vodnjaki.« (Majcen 1936b, 69)

Misijonske postaje so vedno postale tudi kraj izobraževanja in širjenja kulturne razgledanosti. Misijonarji sami ali njihovi sodelavci so prevzemali učiteljske naloge – potem ko so se najprej sami v družbo vsaj v določeni meri integrirali, jo spoznali in se naučili jezika. Ker v Evropi še ni bilo možnosti za učenje katere od kitajskih jezikovnih različic, so se najprej ustavili v Macau ali Hongkongu, kjer so si lahko pridobili temeljna jezikovna znanja. Dodeljen jim je bil domači učitelj, ki jih je seznanil z osnovami jezika. Majcen se je najprej učil kantonščino: »Njih jezik je zelo težak, ker ima 9 glasovnih višin in zveni kot ubrano petje.« (Majcen 1936a, 120) Zaradi velikih razlik med narečji so se morali v času delovanja novih jezikovnih variant učiti znova in znova. Ko je Majcen decembra 1935 prišel v Junanfu, je ugotovil, da ljudje govorijo drugačno narečje. »Te dni se bom začel učiti tudi tukajšnjega jezika. Par mesecev bom imel na razpolago samo za učenje jezika, ki je zelo težak, ker ima mnogo meni še popolnoma nepoznatih glasov. Ima pa 5 tonov. Vsaka beseda se mora povedati v svojem glasu, sicer te ne razumejo.« (1936c, 33) Po letu dni je ugotavljal: »Pridige, govori in šola me precej zdelajo, ker mi je jezik še precej okoren in uho še precej kosmato za kitajske tone. Kadar besede postavim prav v nasprotni red, kakor so v slovenščini, še skoraj najbolje zadenem.« (1937a, 29) Učenje posameznih variant kitajskih jezikov je bilo toliko večji izziv za tiste, ki niso imeli posluha za jezike.

Temeljna in poklicna izobrazba, ki bi ljudem omogočila samostojno vključevanje v svet dela, možnost ustvarjanja lastne družine in sprejemanje odgovornosti za razvoj družbe, sta bili tako za Jožefa Kereca kot za Andreja Majcna osnovni cilj vseh prizadevanj. Majcen je imel učiteljsko izkušnjo iz Slovenije – bil je učitelj in voditelj strokovnih šol na Rakovniku. Na poti na Kitajsko se je za več mesecev ustavil v Italiji in si načrtno zbiral informacije o delovanju strokovnega šolstva, za katerega je sklepal, da mu bo veljalo največ pozornosti (1936a, 119). Nove izkušnje si je pridobil še v Hongkongu, kjer je obiskal vse salezijanske ustanove. Strokovne šole so mu pustile zelo dober vtis: »V zavodu je sedaj ljudska šola ter strokovna šola za mizarje, krojače, čevljarje in ključavničarje. Delavnice so veliko večje in lepše kot na Rakovniku. Odkrito povem, da sem bil res iznenaden, ko sem ogledoval te delavnice. Sicer je še vse v začetku in še marsičesa manjka, pa je že v glavnem vse strokovnjaško urejeno. Treba bi bilo le še raznih mojstrov. Pridite, ne bo vam žal!« (1936d, 10)

Ko je videl, kakšne so na tem področju razmere na Kitajskem in kakšne načrte ima Kerec, ki ga je pokrajinska vlada v letu 1937 imenovala za svetovalca na področju obrtnega šolstva, je Majcen delo za poklicno usposabljanje uvrstil v osnovne oblike svojega delovanja. »Obrtništvo ni dospelo tu niti na prvo stopnjo razvoja. V celi pokrajini (veliki kot Francija) ni nobenih obrtniških zadrug, ki bi vodile vzgo-

jo obrtnega naraščaja, ne poznajo vajeniške dobe, pomočniških in mojstrskih izpitov. Tudi zakonov o zaščiti delavstva ni. Obrtuje lahko vsak, ki zna kaj narediti, zato pa so izdelki tehnično nedovršeni. Modnih listov ne poznajo, pa če bi jih tudi imeli, si ne bi znali mnogo pomagati, kajti nimajo niti surovin, kot na pr. boljše vrste usnja ali blaga za obleke, mizarских potrebščin itd. in tudi nimajo strojev in orodja za izdelavo solidnih izdelkov.« (1937b, 7) Podobne razmere so pestile različna področja obrti – gradbeništvo, kovaštvo, mizarstvo, čevljarstvo in drugo. »Mladi rod čuti to zaostalost in bi rad dvignil narod k omiki, posebno odkar prihajajo iz centrale ostri ukazi. Reveži pa ne vedo, kako in kje bi začeli. Gospod Kerec jim je že predložil več načrtov, posebno glede ustanovitve obrtniških izobraževališč in vladni gospodje so se takoj z vnemo podali na delo. Prišli so celo, da bi jim naše prvoletnike odstopili kot instruktorje! Gotovo je, da bo njegovo kulturno delo za delavstvo te obširne province velikega pomena.« (7)

V začetku leta 1938 je Majcen lahko z zadovoljstvom sporočil, da so kljub težkim in negotovim razmeram, ki so jih prinašali napadi japonske vojske, in vojnemu gospodarstvu, ki so ga uvajale osrednje oblasti, za razvoj poklicnega izobraževanja naredili vsaj nekaj. »Naše delo je zelo raznovrstno, tako v verskem kot kulturnem oziru, in se še vedno odpirajo nove poti. V zadnjem času smo se posebno zanimali tudi za organizacijo obrtnega šolstva in obrtništva sploh, nadalje smo ustanovili karitativno akcijo za gobavce, otvorili tudi ambulanto za bolnike. – Škoda le, da moramo radi pičlih sredstev marsikaj opustiti.« (1938a, 53)

Čeprav so se težave povečale že ob izbruhu japonsko-kitajske vojne leta 1938, so bili stiki z Evropo in Združenimi državami – od koder so dobivali finančno in drugo podporo, nove sodelavce in navodila za ravnanje – povsem prekinjeni šele v času druge svetovne vojne. Kljub temu so obrtne šole delovale naprej, pri mnogih voditeljih krajevnih Cerkva pa se je zanimanje za takšne šole izkazalo kot pomembna oblika dela za domače prebivalstvo, in zato so Majcna nagovarjali, da bi šole iz Kunminga razširil še drugam. V začetku februarja 1947 je tako Majcen sporočil: »Tukaj smo sedaj trije Slovenci: podpisani; Meolic je za čevljarja in bi zelo rad imel kakega pomočnika vsaj za nekaj časa, da bi ga navadil na kitajsko življenje; potem bi ga lahko takoj vtaknili kot mojstra na kako šolo. Mizarje bi tudi krva-vo potrebovali in krojače še posebno. Tu je tudi klerik Pavlin, ki je bil svoj čas na Japonskem in bo menda drugo leto že lahko šel v teologijo. Msgr. Kerec je pa še vedno v Chaotungu, tam na severu od Kunminga, 5 dni z avtom ali 12 na konju.« (1947, 3) Vabil je člane salezijanske skupnosti, pred tem mojstre v obrtnih šolah na Slovenskem, ki so maja 1945 odšli v tujino, da bi se mu pridružili in postali mojstri na Kitajskem. Nekateri med njimi so se za takšno pot tudi zares odločili (npr. dolgoletni poznejši misijonar na Filipinih Rafael Mrzel, ki je na Kitajsko prišel leta 1948).

Po letu 1949 so pri izvajanju šolskih dejavnosti začeli čutiti različne omejitve, ki so jih uvajale nove oblasti. Vrstila so se ulična zborovanja, kjer so zahtevali kitajsko šolo in kitajske učitelje, nove načine pouka in nove vsebine. Občasno so zborovali tudi dijaki in zahtevali spremembe v šolskem letu, drugačen odnos do sebe in konec posnemanja tujih kultur. Šole so sicer delovale še naprej, a je bil v vsaki

vladni komisar, ki je pouk in učitelje nadziral. Tujce so želeli omejiti predvsem z visokimi davki: če jih niso mogli plačati, so bili priprti in nato izgnani. »Naši fantje morajo vedno iti med ljudi za propagando za vlado – bobne, zastave, slike in še marsikatero ropotijo nesejo s seboj ter plešejo, pojejo in pridigajo. V začetku so imeli mnogo poslušalcev, sedaj pa imajo ljudje menda prazen trebuh in se jim mudi, da kaj malega zaslužijo in si potešijo lakoto s kako borno skodelo riža. Morda pa jim je tudi volja do pesništva že pošla. Naši zavodi rinejo naprej in nekateri so že popolnoma spremenili metode. Mi delamo, koliko moremo, pa ni več tisto, kar je bilo.« (1950, 15)

Po 16 letih delovanja v Kunmingu je bil Majcen aprila 1951 zaprt in spoznan za krivega, da naj bi bil v službi imperialistov in prejšnje nacionalistične oblasti, da je skrival denar, medtem ko je sredstev za uboge šolarje primanjkovalo, in več drugih stvari. Kerec je o tem sporočil 2. maja: »Ubogi g. Majcen je 16 let delil dobrote in se z neizrečenimi žrtvami trudil za ubogo mladino in obsipaval z dobrotami in pomagal vsem, ki so se v njegov zavod zatekali. Bil je zvest do skrajnosti. A končno je hudobni duh napel vse sile, tako da so ravno oni, ki so bili deležni največ dobrot, postali najhujši tožitelji. S čistimi rokami in mirno vestjo je sprejel obsodbo in sedaj tudi mirno pričakuje njeno potrditev z visokega mesta. Morda bo zaprt, morda izgnan, morda celo usmrčen, in bo tako s palmovo vejico šel v nebeško slavo.« (Kerec 1951, 4) Majcen je moral konec avgusta 1951 notranjost Kitajske zapustiti in se je najprej zatekel v Hongkong, kamor je prispel 15. septembra, nato pa v Macao.

4. Skrb za uveljavljanje človekovih pravic

Tesna povezanost z ljudmi na podeželju in vsakdanja izkušnja je misijonarjem kazala, da so ljudje prikrajšani za najbolj osnovne pravice in da prihaja do zlorab na vseh področjih. V času državljanske vojne so jih izkoriščale različne roparske tolpe, nato komunistične vojaške skupine – in slednjič na novo vzpostavljena oblast. Zaradi neugodnih letin so trpeli lakoto, ki je poleg nalezljivih bolezni uničila številna otroška življenja. Negotove razmere so zaznamovale ne le življenje ljudi, temveč tudi obstoj in delo misijonskih ustanov ter samih misijonarjev. »Iz naše sosedne province Sečuan prihajajo grozne vesti o lakoti. Več kot pol leta ni deževalo in suša je pobrala vse. Dan za dnem umirajo ljudje od lakote. Poleg tega pa so se pojavile črne koze, tifus, vnetje možganske mrene in druge nalezljive bolezni. Mnogi so pribežali v našo provinco, da se rešijo smrti. Tudi tu se je riž zelo podražil in tako tudi mnogi ne morejo več preživljati sebe in svojih. Povsod je polno roparjev, ki napadajo popotnike in brez vojaškega spremstva se v tem času ni podajati na pot. Na cesti je polno napol oblečenih in sestranih otrok in odraslih, ki s skodelico v roki prosjačijo za par zrnč riža. Mi jim pomagamo, kolikor moremo, pa večkrat krvavi človeku srce, ko jim ne more nič dati, saj smo sami v nevarnosti, da od lakote umremo. Mati domovina pa spi in ne sliši naših obupnih klicev na pomoč.« (1937b, 7)

Poleg načrtnega dela za izboljšanje izobrazbe in poklicnih možnosti je bila med prioriteta delovanja za misijonarje večja splošna razgledanost in v službi tega

razvoj tiskovnih dejavnosti. Tiska niso videli le v funkciji uvajanja krščanstva, temveč tudi kot sredstvo informiranja in uveljavljanja osebnih zmožnosti posameznika. Slovenski misijonarji so se pomembnosti tiska, v tistem času še vedno osrednjega sredstva množične komunikacije, zavedali. Tisk, cerkveni in siceršnji, je bil v njihovem času na Slovenskem zelo bogat – in pomembno sredstvo širjenja informacij ter oblikovanja javnega mnenja. Zato so v Junanfuju ustanovili tiskarno, uvajali programe tiskarskega usposabljanja in glede na finančne možnosti posodabljali opremo. Če so se sprva o smiselnosti takšnega početja pojavljali dvomi – pismenost je bila še vedno privilegij redkih –, so po nekaj letih delovanja šol ugotavljali, da je večina mladih že sposobna branja, k čemur je pripomogla poenostavitev pisnega sistema in šolskih programov. »Še lažje pa bo delo, ko se bo udomačila nova kitajska abeceda z nekaj nad 40 znaki, ki se je učenci že pridno uče. Na ta način bo dana podlaga, na kateri se bo omika lahko hitreje in uspešneje širila med temi še neizobraženimi masami naroda.« (1938b, 92) Jeseni 1938 je Majcen že lahko zapisal: »Ob koncu semestra smo priredili lepo razstavo tiskarskih izdelkov. To je bilo nekaj novega za naše meščane. Posebno pozornost so vzbujali učni zvezki iz tehnologije, strojeslovja, korespondence in knjigovodstva, tudi za tehnične risbe je bilo precejšnje zanimanje, le da teh niso mnogo razumeli.« Dodal je še: »Tisk je velesila. Tudi za misijonske dežele je to morda eno najvažnejših vprašanj; g. Kerec se trudi na vse načine, da bi organiziral centralno tiskarno za padne Kitajske, išče pa tudi dobrotnikov, da bi mu pomagali.« (92) Voditelji krajevnih škofij so v tiskarnah, ki so jih ustanovljale redovne skupnosti, in v tiskovni dejavnosti nasploh videli osrednjo obliko služenja nastajajoči domači Cerkvi.

V nobenem okolju, kjer so misijonarji delovali, zdravstveni sistem ni bil razvit ali pa ga sploh ni bilo, kar jim je narekovalo, da so skušali pridobiti sodelavce s strokovnim znanjem in ljudem pokazati, da jim za njihovo zdravje ni vseeno. Občasno so morali kaj postoriti kar sami, čeprav so – v primerjavi z misijonarji, ki so prišli iz drugih okolij – ugotavljali, da nimajo ustreznega znanja in da za take naloge niso usposobljeni. Ko se je srečal z boleznimi, je Majcen storil, kar je le mogel, ob tem pa slovenskim podpornikom sporočil: »Imamo tudi svojo ambulanto, kjer Kerecu tudi jaz pomagam obvezovati rane. Škoda, da nimam nobenih primernih knjig in da se nisem že prej bolj zanimal za medicino. Zelo koristen bi bil tudi medicinsko-misijonski tečaj, kakor ga priredijo v Nemčiji za vse misijonarje, preden odidejo v misijone, kakor mi je pravil moj tovariš v Hong-Kongu.« (1936b, 69–70)

Med tistimi, ki so bili najbolj zapostavljeni in iz družbe praktično izločeni, so bili gobavci. Za Majcna je bila prva izkušnja z njimi že na poti iz Hongkonga v Junanfu decembra 1935. Zapisal je: »Videl sem tudi gobavke, ki so imele črno maskirane obraze v svarilo potnikom. Te uboge reve so se nam ognile v velikem loku in z rokami so si zakrivale obraze, ki že razpadajo od gnilobe.« (1936c, 30) Načrtnega in sistematičnega dela za pomoč gobavcem ni bilo ne od države ne od zasebnih ustanov. Edino na več misijonskih postajah so imeli zavetišča zanje, ki so jih ustanovljali ali misijonarji sami ali so jim jih izročale državne oblasti. Ob krajih, kjer sta delovala Kerec in Majcen, je nastalo več gobavskih naselij, kjer so se okuženi lahko sami organizirali in si medsebojno pomagali, ker jih je širša družba povsem iz-

ločila in odpisala. V takšnih okoljih so družine z okuženimi člani imele možnost ostati skupaj. Nekoliko bolje je bilo na območjih, kjer so delovali slovenski misijonarji, poskrbljeno za gobavce po letu 1946 – tedaj so namreč v Čaotung prišli prvi člani redovne skupnosti kamilijancev in posvetili posebno skrb prav gobavcem.

Misijonarji so po svojih močeh organizirali vsaj najbolj osnovne oblike zdravstvene pomoči in skušali k sodelovanju privabiti usposobljene sodelavce. V misijonu, ki sta ga vodila Kerec in Majcen, so skrb za to prevzele redovnice iz skupnosti šolskih sester iz Slovenske Bistrice (k sodelovanju jih je med svojim obiskom v Sloveniji povabil Kerec) in po koncu druge svetovne vojne še zdravnik dr. Janez Janež. Konec decembra 1936 so na Kitajsko odpotovale prve štiri sestre, ki so postale nosilke zdravstvenih dejavnosti na območju, kjer sta delovala misijonarja Kerec in Majcen (Maršič 1937). Po krajšem uvajanju v Hongkongu in Kantonu so odšle v Junanfu in od tam v Čaotung. Že v letu 1938 je Majcen svojim podpornikom na Slovenskem z veseljem sporočil, da so v misijonu odprli ambulanto za bolnike in podporno akcijo za gobavce (Majcen 1938a, 53). »Navednost in revščina sta vzrok, da še vedno umirajo novorojenčki kar trumoma. Misijonarji store, kar morejo. Navadno pošiljajo katehiste in domače sestre od hiše do hiše z zdravili. Žal, da pogosto ne pomagajo nobena zdravila, tedaj pa pripomorejo ti samarijani s krstno vodo v nebesa,« beremo v misijonskem poročilu s Kitajske v času prihoda slovenskih sester (Po misijonskem svetu 1936/37, 94). Redovnice z medicinskim znanjem so bile misijonarjem v veliko oporo, z neposrednimi stiki in raznovrstno pomočjo pa so imele velik vpliv med ljudmi. Zdravnik Janez Janež (1913–1990) se je Kerčevemu misijonu v Čaotungu pridružil v letu 1948 in tam deloval do izгона iz države leta 1952. Tako je ob sodelovanju kamilijancev, sester iz Slovenske Bistrice in dr. Janeža začela nastajati krajevna bolnišnica, ki je hitro pridobila sloves ljudem naklonjene ustanove. Temeljno izhodišče njenega delovanja je bila skrb za najbolj zapostavljene ljudi, ki zaradi pomanjkanja sredstev niso imeli možnosti priti niti do osnovne zdravstvene oskrbe. Nove oblasti so ob prevzemu bolnišnice najprej zaprle, obsodile in nato izgnale vse tujce – med njimi vse slovenske misijonarje.

5. Uvajanje v medsebojno pomoč

Med domačini so bile razširjene zelo različne razvade, ki so jim onemogočale, da bi si izboljšali življenjske pogoje, ohranili zdravje in podaljšali življenjsko dobo. Razvade so zaznamovale ne le posameznike, temveč celotne družine – tudi otroke, ki so bili rojeni v nezdravem okolju in niso bili deležni osnovne pozornosti. Čeprav so bile med pokrajinami razlike, so se v velikem delu pokazale posledice dotedanjih odvisnosti od mamil in drugih razvad. Ko je misijonar Kerec leta 1935 po 14 letih delovanja v provinci Kvantung – kjer je značaj ljudi in njihove navade dobro spoznal ter se naučil jezika – odšel v provinco Junan, je v ravnanju ljudi in v njihovih medsebojnih odnosih takoj odkril velike razlike. Zato je zapisal kritične besede: »Če naj še kaj povem o narodu, moram priznati, da je zabit in zaostal, len in zamazan. Po

mojem mnenju je temu krivo uživanje opija, ki ga tu zelo mnogo pridelajo. Misijonarji se zelo trudijo, da bi omejili to zlo, v zadnjem času tudi vlada. Uživanje opija silno slabi človeški organizem in ga napravi topega in nepodjetnega. Tudi jaz se bom prizadeval zatirati to zlo. Opij je tudi kriv, da je dežela tako malo obljudena in zao-stala.« (Kerec 1935, 16–17) Srečanje s tovrstno odvisnostjo je bilo tako za Kereca kot za Majcna odkritje povsem nove okoliščine, ki je na vsakodnevni utrip ljudi in na njihovo odprtost za humanistične (tudi nadnaravne) vrednote močno vplivala.

Skrb za bližnjega v stiski ni bila sestavni del ravnanja ljudi, med katere so slovenski misijonarji prišli. Ljudi je bilo tega treba šele naučiti in najti utemeljitev za drugačno ravnanje. Šlo je za osnovne oblike karitativne dejavnosti, ki so zaživele v zelo omejenem obsegu, a so kazale načine, kako je mogoče v ljudeh vzbujati večjo solidarnost in pripravljenost za pomoč v stiski. Zelo zgovorno je pričevanje, ki ga o odpravljanju posledic bombardiranja japonskega vojaškega letalstva v kraju Lin-Čov novembra 1938 podaja misijonar Jožef Geder (1901–1972, na Kitajskem od 1929). Ob napadu je bilo ubitih več kot sto ljudi, veliko je bilo ranjenih; s takšno nevarnostjo se ljudje pred tem še niso srečali.

»Še so brnela letala, ko sem bil že na kraju nesreče ter sem pomagal, kakor sem znal in zmožel. Naš mandarin me je našel pri tem samaritanskem delu ter mi potožil, da so vsa reševalna društva prav malo vredna. Na kraj nesreče so prišla med zadnjimi. In še tedaj so tu pa tam ‚glihali‘: ›Koliko mi daš, da ti ga izkopljemo izpod razvalin?‹- ›Koliko daš, da pokopljemo mrtveca?‹ Za pogreb enega mrliča so zahtevali sedem kitajskih dolarjev. Mandarina je to početje tako razkačilo, da je potem na javnem zborovanju vse okregal ter postavil nas, katoliške misijonarje in tujce, za zgled prave ljubezni do bližnjega [...] V teh težkih časih nam preostane samo ena pot, in to je pot samaritanske ljubezni, pred katero tudi sovražniki vere klonejo. Res, težka je preizkušnja, ki jo preživljamo mi in tudi ves kitajski narod. Upamo pa, da bo po tem hudem viharju prisijalo zlato toplo sonce [...].« (Geder 1939, 138)

Gedrovo upanje je bilo sicer na mestu, a razvoj dogodkov je šel v povsem drugačno smer.

Sestavni del poslanstva vsakega misijonarja je bila skrb za revne, bolne in zapostavljene, otroke in sirote. Zgled svetopisemskega samarijana je bil pomembno merilo sprejemanja odločitev in ravnanja. Vera je učila, naj v ubogih in zapostavljenih vidijo trpeče brate; revščina, bolezen in zapuščenost pa so bile okoliščine, ki so bile za misijonskega delavca najpomembnejši izziv. Zato so se zavzemali za organiziranje karitativnega dela in hkrati poudarjali pomen organizirane skrbi za vse kategorije potrebnih. Iz te skrbi so poleg misijonskih postaj nastajale ambulante, bolnišnice, hiralnice in sirotišnice, zavetišča za gobavce in razni drugi karitativni zavodi. Šlo je za prve in najbolj elementarne oblike pomoči, ki so jih bili misijonarji sploh sposobni ali zanje usposobljeni. Vedno pa so imeli pred očmi, da so k sodelovanju pritegovali domačine, ki so se s tem uvajali v nudenje medsebojne po-

moči in dela dobrega za bližnjega, kar je bila bistvena razsežnost sprejetja evangeljskega sporočila.

Japonsko-kitajska vojna je razmere v pokrajinah, kjer so delovali slovenski misijonarji, še poslabšala. Ljudje so bili zaradi nedelovanja državnih ustanov popolnoma prepuščeni sami sebi in lastni iznajdljivosti. Majcen je bil med japonskimi napadi za delovanje ustanove v Kunmingu in za organiziranje pomoči najpogostejše odgovoren sam. Število ljudi v stiski se je neprestano večalo. Če so otroci izgubili starše, so preprosto prišli v zavod in tam ostali kot sirote, za katere je moral poskrbeti. Kolikor je bilo mogoče, jih je vključil v dejavnosti, ki jih je zavod še lahko organiziral, da so bili v pomoč denimo pri pridelovanju in zbiranju hrane ter tako sprejemali, v skladu s svojim zmožnostmi, svoj delež odgovornosti. Hkrati je iskal pomoč pri podpornikih v Evropi. Nekako do konca leta 1940 so povezave s svetom še delovale, nato pa so se prekinile. Ker pošta ni več prihajala, je usahnila tudi pomoč (Majcen 1941). Misijonarji so bili odrezani od svojih zaledij in odvisni le od lastne iznajdljivosti. Delili so usodo ljudi, med katerimi so bili, in se preživljali z najbolj osnovnimi sredstvi.

Septembra 1945 je Majcen medvojno dogajanje povzel z besedami: »To vojno smo zelo čutili! Koliko sirot, ki so izgubili očete na bojnih poljih, koliko beguncev prosi za kruh, obleko in sprejem! Predstavljajte si, da v našem zavodu ni prosta niti ena soba – vse so napolnjene z mladimi. Imamo okoli 600 gojencev, od tega jih v zavodu živi 160. Zanje skrbita dva duhovnika in en vzgojitelj. Že tri leta nimamo od predstojnikov nobene pošte!« (1945, 30)

6. Sklep

Slovenski misijonarji, ki so delovali na Kitajskem do revolucionarnih sprememb po letu 1949, so imeli za bistveni del svojega poslanstva ne le skrb za inkulturacijo evangeljskega sporočila, temveč tudi različne dejavnosti, ki so ljudem, med katerimi so delovali, pomagale izboljšati življenjske pogoje, si pridobiti boljšo izobrazbo, poklicno usposobljenost, osnovno zdravstveno oskrbo in se seznaniti s temeljnimi pravicami. Misijonarji so hitro spoznali vrednote, ki so bile za domače prebivalstvo pomembne. Kot del svojih nalog so zato prevzeli skrb za izobraževanje domačih sodelavcev in pripravo domačih misijonskih poklicev. Kljub veliki negotovosti, ki je v deželi vladala vse od konca prve svetovne vojne dalje in jo je pod vplivom Sovjetske zveze povzročalo zlasti hitro rastoče komunistično gibanje, so slovenski misijonarji uspeli postaviti temeljno infrastrukturo, pridobiti sodelavce, hkrati pa postaviti več misijonskih postaj, v okviru katerih so nato zaživele šole različnih stopenj in smeri, osnovna zdravstvena oskrba, akcije za medsebojno pomoč, karitativne ustanove. Z letom 1949 se je začela oblikovati nova družbeno-politična ureditev, v kateri prostora za tujce in kristjane ni bilo. Začele so se oblikovati ideje in gibanje, ki je govorilo o možnostih povezanosti krščanstva s kitajskimi komunističnimi ideali, o skupnem zavzemanju za revne in delu za oblikovanje domače Cerkve brez imperialističnih primesi od drugod. Vidni sadovi večdesetletnega dela

slovenskih misijonarjev so bili uničeni – ohranili so se le pri nekaterih posameznikih, ki so imeli možnost spoznati in izkusiti drugačnost evangelijskega pričevanja, ki so jo predstavljali misijonarji, in ohraniti osebno svobodo.

Kratika

M – Koncilski odloki 1980 [Odlok o misijonski dejavnosti drugega vatikanskega cerkvenega zbora].

Reference

- Dolinar, France Martin.** 1979. Katoliški misijoni včeraj in danes. *Bogoslovni vestnik* 39, št. 4:411–427.
- Geder, Jože.** 1939. Pismo konec maja 1939. *Salezijanski vestnik* 35, št. 9:138–139.
- Kerec, Jože.** 1935. Prvi doživljaji misijonarja Jožefa Kereca na njegovi novi misijonski postaji v Junnannfuju. *Katoliški misijoni* 13, št. 1–2:16–17.
- . 1938. Obračun za preteklo leto. *Katoliški misijoni* 15, št. 6:81–82.
- . 1951. Na Kitajskem nič novega. *Naše delo*, št. 45:3–4.
- Kolar, Bogdan.** 1998. *Na misijonskih brazdah Cerkve: Oris zgodovine slovenskega misijonstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Leung, Beatrice K. F., in William T. Liu.** 2004. *The Chinese Catholic Church in Conflict: 1949–2001*. Boca Raton: Universal Publishers.
- Majcen, Andrej.** 1936a. Moja pot v Yunnanfu. *Katoliški misijoni* 13, št. 8:119–120.
- . 1936b. Naši misijonarji. Pismo z dne 3. novembra 1936. *Katoliški misijoni* 14, št. 4:61.
- . 1936c. Pisma misijonarjev. Pismo z dne 5. januarja 1936. *Salezijanski vestnik* 32, št. 2:30–33.
- . 1936d. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 32, št. 1:9–10.
- . 1937a. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 33, št. 2:28–29.
- . 1937b. Pisma misijonarjev. 4. julij 1937. *Salezijanski vestnik* 34, št. 1:6–7.
- . 1938a. Predragi mi v domovini. *Salezijanski vestnik* 34, št. 3:52–53.
- . 1938b. Pisma misijonarjev. *Salezijanski vestnik* 34, št. 5:92.
- . 1941. Z Daljnega vzhoda. *Salezijanski vestnik* 37, št. 9–10:106–108.
- . 1945. Pismo z dne 24. septembra 1945. *Bollettino Salesiano*, št. 3:30.
- . 1947. Glas g. Majcena. *Naše delo*, št. 19:2–4.
- . 1950. Pismo z dne 31. maja 1950. *Naše delo*, št. 40:14–15.
- Maršič, Imakulata.** 1937. Iz Slovenske Bistrice na Kitajsko. *Katoliški misijoni* 14, št. 6:87–88.
- Po misijonskem svetu.** 1936–1937. *Katoliški misijoni* 14, št. 6:94.
- Truong, Anh Thuan.** 2021. The Society of Foreign Missions of Paris and Building Indigenous Missionary Force: A Study on Vietnam during the 17th and 18th Centuries. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:115–134.
- Wiest, Jean-Paul, ur.** 2003. Christianity in China. *New Catholic Encyclopedia*. Zv. 3, 489–507. Washington, D.C.: The Catholic University of America.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 905—923

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-722.54(497.4Kočevje)“19“

DOI: 10.34291/BV2022/04/Ambrozic

© 2022 Ambrožič, CC BY 4.0

Matjaž Ambrožič

Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev

The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of Their Parishes During the Resettlement of the Germans from Kočevska Region

Povzetek: Prispevek obravnava v slovenskem zgodovinopisju doslej prezrto tematiko odnosa kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev do preselitve kočevskih Nemcev leta 1941. V njihovih vrstah sta se izoblikovali skupini nasprotnikov in podpornikov preselitve. Posledično so trije župniki ostali in s preostali župljani delili dogodke in preizkušnje medvojnega in povojnega časa, drugi trije pa so se s svojimi župljani preselili v okolico Krškega in Brežic ter se maja 1945 izselili v Avstrijo. Skupaj s svojimi preseljenimi in izseljenimi župljani so v treh letih in pol dvakrat doživeli izgubo „domovine“. Kočevska je po preselitvi kočevskih Nemcev postala in ostala bolj ali manj izpraznjena dežela. Med vojno in po njej je bila sistematično uničena njihova sakralna in kulturna dediščina, ki so jo v izjemno skromnih razmerah in pogojih skušali ohraniti preostali prebivalci skupaj s svojimi dušnimi pastirji.

Ključne besede: Kočevska, kočevski Nemci, duhovniki, August Schauer, Josef Eppich, Josef Kraker, Josef Gliebe, Josef Kreiner, Alois Krisch

Abstract: This paper tackles the hitherto overlooked topic in Slovenian historiography of the attitude of the priests and parish administrators of the Kočevska region towards the resettlement of the Germans from Kočevska in 1941. In their ranks, groups of opponents and supporters of resettlement formed. As a result, three parish priests remained and shared with their flock the trials of the interwar and postwar period, while the other three moved with their parishioners to the surroundings of Krško and Brežice, and emigrated to Austria in May 1945. Together with their relocated and emigrated parishioners they experienced the loss of “homeland” twice in three and a half years. After the resettlement of the Germans from Kočevska, the region became and remained more or less empty. During and after the war, their sacral and cultural heritage was systematically destroyed, which the remaining inhabitants and their prie-

sts tried to preserve in indescribably modest circumstances.

Keywords: Kočevska, Germans of Kočevska region, priests, August Schauer, Josef Eppich, Josef Kraker, Josef Gliebe, Josef Kreiner, Alois Krisch

1. Uvod¹

Za kočevske Nemce so se po 1. svetovni vojni začeli težki časi. Po razpadu Avstro-Ogrske so se znašli v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Država jim je začela kratiti številne pravice, čeprav jim jih je zagotavljala mirovna pogodba z Avstrijo iz leta 1919. Ukinjene so bile številne nemške šole na vseh ravneh, nezaželeni pa so postali tudi domači učitelji. Preko 30 jih je našlo zaposlitev na avstrijskem Koroškem oziroma so bili upokojeni. Učencem s slovenskimi priimki niso dopuščali obiskovanja nemških razredov. Nemški uradniki so v državnih službah in uradih težko dobili službe. Poslovenili so tudi krajevne napise in priimke, uradni jezik poslovanja pa je bila slovenščina. V gospodarskem smislu je Kočevanje prizadela starojugoslovanska agrarna reforma in z njo povezana razlastitev večjega dela Auerspergove gozdne posesti (od 229,65 km² je bilo razlaščenih 176,65 km²). Po uvedbi državne uprave leta 1934 so bili številni delavci in uradniki Auerspergove uprave odpuščeni. Svetovna gospodarska kriza je sprožila ponovno izseljevanje v Ameriko. Narodnostne napetosti med kočevskimi Nemci in Slovenci so se sicer zaostriale zlasti v desetletju pred 2. svetovno vojno. Ta je za Kočevanje pomenila upanje, ki pa se je kmalu razblinilo v tragedijo ljudstva brez prave domovine.

Tudi Ordinariat škofije Ljubljana se je po propadu monarhije novim razmeram hitro prilagodil in od župnikov zahteval poslovanje v slovenskem jeziku. Temu so se kočevski župniki pod vodstvom dekana Ferdinanda Erkerja kolektivno upirali, zato so dopise še naprej pisali večinoma v nemščini, pri njeni rabi v cerkvi in pri verouku v šoli pa tudi niso popuščali. To je na celotnem Kočevskem kmalu privedlo do odkritih narodnostnih sporov. Zapostavljene so se počutili predvsem slovenski verniki, ki jih je bilo zaradi doseljevanja z leti vedno več (Ambrožič 2007, 91–93; 114–212).

Kočevski Nemci so v letih pred 2. svetovno vojno predstavljali večino v naslednjih župnijah Dekanije Kočevje: Borovec [Morobitz], Gotenica [Göttenitz], Kočevje [Gottschee], Koprivnik pri Kočevju [Nesseltal], Mozelj [Mösel] z ekspoziuro Zdihovo [Oberskrill], Nemška Loka [Unter-Deutschau], Polom [Ebental], Kočevska Reka [Rieg], Spodnji Log [Unterlag], Stara Cerkev [Mitterdorf], Stari log [Alttag] in Topla reber [Unter-Warmberg]. V novomeški dekaniji so večino predstavljali v župnijah Črmošnjice [Tschermoschnitz] in Poljane pri Dolenjskih Toplicah [Pöllandl], v ribniški v župnijah Draga [Suchen] in Grčarice [Masern], v semiški oziroma črnomaljski dekaniji pa je bila večinsko kočevska le župnija Planina pri Črnomlju

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

[Stockendorf] (Letopis 1935, 61–68). Skupaj je bilo župnij, v katerih so prebivali kočevski Nemci, 18.

2. Začetek 2. svetovne vojne

Popolnoma drugačna zgodovina se je za Kočevsko začela pisati leta 1941. Ob koncu marca so jugoslovanski Nemci prejeli naročilo, naj državo zapustijo. To je bilo že znamenje, da bo med Nemčijo in Jugoslavijo kmalu izbruhnila vojna. Napad se je zgodil na cvetno nedeljo, 6. aprila. Okoli 30 nemških Kočevarjev so jugoslovanske oblasti takoj zaprle, med njimi tudi župnika Heinricha Wittina iz Borovca in Augusta Schauerja iz Koprivnika, vendar pa sta bila že v sredo izpuščena, kar je kazalo na to, da država razpada. Veliki teden je bil dokaj razburljiv. Vpoklicani so bili nekateri domači vojaški obvezniki – nekateri so ostali doma, nekateri pa so zbežali v gozdove. Na veliki petek so skozi Kočevsko šle večje in manjše vojaške enote, oboroževalo pa se je že tudi domače domobranstvo. Na velikonočni torek so prišli Italijani, ki so zasedli njihove kraje na veliko razočaranje nemških Kočevarjev. Vsi so namreč pričakovali nemške zasedbene sile. Prav razočaranju lahko pripišemo tudi poznejšo odločitev za preselitev kočevskih Nemcev v rajh.

Zanimivo je, da problematike preselitve kočevskih Nemcev iz župnij uradni cerkveni dokumenti, ki jih hrani Nadškofijski arhiv Ljubljana, skorajda ne omenjajo. Dejstvo je, da so po začetku vojne vsi kočevarski župniki in župnijski upravitelji ostali na svojem mestu. Sprva jih je bilo sedem, nato le še šest, saj je koprivniški župnik August Schauer 1. julija 1941 umrl. Kočevskoreški župnik Josef Kraker v kroniki popisuje, da je bilo prebivalstvo na preselitev že dolgo pripravljeno. V Banatu je bil že pred leti ustanovljen Švabsko-nemški *Kulturbund*. V to, 'Kulturno zvezo' naj bi se vključili vsi jugoslovanski Nemci. Prav tako so bile po Kočevskem ustanovljene njene krajevne skupine. Na začetku so *Kulturbund* vodili častni krščanski moške, kasneje pa je vodstvo prevzela nekrščanska, za nacizem zagreta manjšina. Duh novih voditeljev je bil v krajevnih skupinah kmalu opazen – vso zimo 1940/41 so mladino vadili v nacističnem duhu. Znotraj krajevnih skupin so po nemškem vzoru organizirali tudi t. i. *stürmabteilungen* – jurišne oddelke, ki pa so že imeli polvojaški značaj, moralo in urjenje. Vanje naj bi vstopil vsak moški Kočevar do 50. leta starosti. S pomočjo *Kulturbunda* in *stürmabteilungen* naj bi ljudje dozoreli za preselitev.

Že sredi maja 1941 so bila po kočevarskih župnijah ljudska zborovanja, na katerih je bilo sporočeno, da vodja Adolf Hitler nedaleč od Kočevske za nemške Kočevarje pripravlja novo domovino znotraj Nemčije. Ni bilo rečeno, kje naj bi ta nova domovina bila. Opisana je bila kot pravi paradiz, kjer vse raste samo od sebe. Na ta način so ljudi prevzgajali celo poletje in jih pripravljali na preselitev. Seveda so nekateri takoj vedeli, da gre za pretiravanje, vendar so jim grozili s smrtjo oziroma jih bojkotirali. Celotno ljudstvo je zajela takšna mrzlica, da bi lahko njihovo upanje in pričakovanje označili za nerazumljivo množično psihozo. V začetku jeseni se je slišalo mnogo glasov – kaj se bo izcimilo iz vsega tega? Naenkrat pa je prispela

novica, da bo preselitev prestavljena na pomlad. Za večino je pomenila novo upanje, da bodo lahko ostali v deželi. Seveda pa se agenti za preselitev tej niso odpovedali. Na odločilnih mestih v Berlinu so znali zadevo predstaviti tako, da so jim verjeli, da bi nepreselitev za kočevsko ljudstvo pomenila propad. Tako je novembra in v začetku decembra 1941 do preselitve prišlo v težkih zimskih razmerah. Ljudje so na tovarnjake naložili hišno opravo in kmetijsko orodje ter se s težkimi srci poslovili od svoje domovine. Nekateri so imeli željo, da se na svoje kmetije še kdaj vrnejo, saj so se slišali tudi vzkliki: »Ne gremo prostovoljno, prisilili so nas, da gremo ...« Kočevskoreški župnik Josef Kraker, ki je svoje ljudi poznal, je bil prepričan, da bi se jih vrnilo 80 %. Seveda pa so se s podpisom obvezali za preselitev in oddajo posesti v skladu z meddržavno pogodbo med Italijo in Nemčijo, ki je 31. avgusta 1941 zapečatila njihovo usodo. Morali so oditi, ne da bi vedeli, kam in kod. Župnik Kraker je razočaran zapisal: »Kako so lahko Kočevarji, ki so bili z dušo in telesom navezani na svojo domovino, le-to tako lahkomišelnostno zapustili?« (ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg, Leto 1941)

Glavni razlogi za preselitev naj bi bili: 1. ukrepi in omejitve, ki jih je uvedla Jugoslavija po prvi svetovni vojni; 2. nemška propaganda in obljube nemških nacionalsocialistov glede rodovitne zemlje, z boljšimi obeti za prihodnost v nemškem rajhu na spodnjem Štajerskem; 3. umik italijanski oblasti, ki bi lahko odredila izselitev; 4. podobni italijanski ukrepi kot prej slovenski; 5. neopredeljeni so se pridružili večini – nihče ni hotel ostati sam na Kočevskem; 6. duh optimizma v nemškem rajhu in uspehi nemške vojske (Loske 2021, 4).

3. Nasprotovanje kočevarske duhovščine preselitvi

Že maja 1941 je v Kočevje prišel pronemški častnik, italijanski podporočnik Carlo Aglietta. Kočevski dekan Peter Flajnik mu je povedal, da poteka akcija proti preselitvi. V rajhu so jo vodili direktor Widmer na Dunaju, profesor Ramor v Gradcu in profesor Jonke v Celovcu. Na Kočevskem so bili vodje te akcije župniki August Schauer iz Koprivnika, Josef Kraker iz Kočevske Reke in Josef Eppich iz Stare Cerkev, poleg njih pa tudi nekdanji vodja narodnostne skupnosti dr. Hans Arko, predsednik hranilnice in posojilnice Josef Hönigmann, vinski trgovec Robert Ganslmayr in mizar Josef Kraker (Busbach 1941, 1).

Preselitvi je sprva najbolj nasprotovala kočevarska duhovščina, kmalu pa se je odpor razširil tudi med meščani in kmečkim prebivalstvom. Vodstvo narodnostne skupnosti je zato konec junija 1941 javno ukrepalo. 25. junija je Služba za organizacijo in propagando objavila:

»Rimskokatoliški duhovnik, župnik Kraker iz Kočevske Reke, v zadnjem času neusmiljeno izvaja propagando v zaledju proti vodstvu narodnostne skupnosti in proti ukrepom, ki jih Reich v dogovoru z zavezniškim in prijateljskim partnerjem osi (Italijani) izvaja za zagotavljanje narodnostnega življenja naše narodnostne skupnosti. Omenjeni duhovni gospod zmerja

vodilne ljudi narodnostne skupnosti kot »smrkavce« in skuša preprečiti, da bi se narodnostni tovariši preselili. Poziva ljudstvo, naj počaka in vidi, kot da bo izbruhnila vojna in s tem poskuša vzbuditi dvome o dokončni zmagi osi. Pričakuje se, da bodo cerkvene oblasti ustavile njegove čudne dejavnosti. To je pričakovano še toliko bolj, ker bi končno izbrisal konflikte vesti, ki so sprožili nerazumljiva dejanja dušnega pastirja za naše notranje pobožne ljudi.« (*Gottscheer Zeitung*, 26. 6. 1941)

Avtor objave se je dotaknil tudi tlečega generacijskega problema med mladim vodstvom narodnostne skupnosti in posameznimi starejšimi voditelji Kočevarjev. Zmerljivka »smrkavci« kaže na odnos jeznega župnika. Mlade nacionalsocialiste v vrhu narodnostne skupnosti (štirje štabni vodje so bili končno stari le med 22 in 32 let) je imel za premlade, da bi bili lahko zanj odgovorni; manjkalo jim je vodstvenih izkušenj. Ravno zaradi pobožnosti, ki je bila pri ljudstvu še čislana, so mladi člani nacističnega vodstva narodnostne skupnosti z objavo želeli zamajati verodostojnost župnika Josefa Krakerja, da bi lahko bolje širili lastne ideje (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

Prvo pomembnejšo prelomnico v izvajanju agitacije proti preselitvi je pomenila smrt koprivniškega župnika Augusta Schauerja 1. julija 1941. Ob tej priložnosti je imel župnik Josef Eppich pridigo v koprivniški cerkvi, v kateri se je v svojem imenu in v imenu pokojnika ter drugih sodelavcev proti preselitvi izrekel odkrito. Nato je *Gottscheer Zeitungu* poslal v objavo osmrtnico, v kateri je pisno ponovil isto. Nasprotniki preselitve so v Schauerjevem pogrebu videli manifestacijo proti načrtovani preselitvi (Busbach 1941, 2).

Kočevarski župniki so se zato konec oktobra 1941 znašli na zaupnem nacističnem seznamu nezanesljivih Kočevarjev, ki ga je pripravil SS-Sturmbannführer Wilhelm Lampeter. Imeli naj bi vpliv na stare ženske, zato so jih nacisti označili za nacionalno-klerikalne (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.). Zbali so se, da bi s svojim vplivom ljudi odtegovali od preselitve, po drugi strani pa so zlasti mladini hoteli privzgojiti nacistični nazor in jih od vpliva duhovščine odtegniti. Lampeter je na nasprotnike preselitve gledal kot na objekte, ki niso ustrezali zahtevam nacionalsocialistične morale in jih je bilo zato treba iz narodnostne skupnosti izgnati. Tisti, ki so bili označeni kot »politično nezanesljivi«, so po želji vodstva narodnostne skupnosti pravico do življenja v njej izgubili. Dejstvo je, da je ta ocena zadevala župnike in 25 uglednih meščanov mesta Kočevje. Ti skupini je vodstvo z nacionalsocialistično terminologijo ožigosalo kot opozicijo, ki jo je bilo treba ustrezno obravnavati kot »škodljivce ljudi« (NAW, Roll 306, frame 2433842 sl., frame 2433989 sl.).

Mladi folksdojčerski nacionalsocialisti so dejansko uveljavili pravico, da so kot majhna elita nadzorovali preostalih 95–98 % prebivalstva. Vodstvo narodnostne skupnosti je poskušalo vzbuditi zaupanje in glede preselitve razbliniti vse pomisleke. V *Gottscheer Zeitungu* so zlasti oktobra 1941 uporabljali propagando, ki je obravnavala temo »domov v rajh«. Kočevarjem so resnico o prisilni izselitvi Slovencev prikriili – da bi preselitev predstavili kot vrnitev v pravo domovino z namenom ohraniti lastno narodnost. S tovrstnim postopanjem vodstvu narodnostne skup-

nosti zadržkov opozicije očitno ni uspelo utišati. Tako je nastala situacija, ki jo je vodstvo narodnostne skupnosti sicer skušalo z vsemi sredstvi preprečiti.

4. Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij

Oglejmo si držo kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev glede preselitve kočevskih Nemcev ter usodo njihovih župnij in slovenskih duhovnikov neposredno po njej.

4.1 August Schauer, Koprivnik pri Kočevju

August Schauer se je rodil v Kočevskih Poljanah pri Dolenjskih Toplicah 17. januarja 1872. Nižjo gimnazijo je obiskoval v Kočevju, višjo pa v Novem mestu. Teologijo je študiral v Ljubljani, kjer je bil 22. julija 1897 posvečen v duhovnika. Najprej je bil kaplan v Koprivniku, od koder je leta 1899 prišel v Stari Log. Leta 1901 je postal župnik na Topli Rebri. Od leta 1906 je župnikoval v Koprivniku, leta 1930 pa je bil imenovan za duhovnega svetnika. Umrli je 1. julija 1941 v Leonišču v Ljubljani, pokopan pa je v Kočevskih Poljanah (Ferenc Zupan 2012, 229; *Slovenec*, 3. 7. 1941, 4; Letopis 2000, 437).

V letih 1925–1941 je bil August Schauer urednik kočevskega koledarja *Gottscheer Kalender*, ki je bil neke vrste almanah za pospeševanje katolištva, krajevnih zgodovinskih študijev in kočevskega narečja. Leta 1930 je bil med organizatorji obhajanja 600. obletnice naselitve nemških Kočevarjev in pridigar na jubilejni cerkveni slovesnosti v kočevski župnijski cerkvi (Eppich 1941, št. 27; Ferenc 1969, 590; Petschauer 1980, 95; 1984, 126; Gottscheer Persönlichkeiten 2005, 7).

V večinski skupini kočevarskih župnikov, ki je bila proti preselitvi Kočevarjev v nemški rajh, je župnik August Schauer zaradi svoje modrosti veljal za uglednega. Skupino so sestavljali še Josef Eppich, Josef Gliebe, Josef Kraker in Josef Kreiner, ki pa se je kasneje premislil in se skupaj s svojimi župljani preselil. Sprva je bil župnik Schauer snovalcem preselitve, ki so si po njegovi smrti oddahnili, največji trn v peti (Frensing 1970, 19; Petschauer 1980, 110). *Župnik Josef Eppich pa je ob njegovi smrti zapisal: »Ne bomo dovolili, da bi nam vzeli naše zadnje, karkoli že pride: očetovsko vero, domovino in materni jezik. Te besede je branil v Koledarju leta 1925 in vse do svoje smrti in globoko ga je bolelo, ko je moral opaziti, da so naši ljudje v zadnjem času tu in tam izgubili razumevanje.«* (Eppich 1941) 10. julija je dodal: »A tisto, kar ga je bolelo, je bilo opažanje, da se je v zadnjem času omajala navezanost mlajše generacije na kočevsko domovino. Ta ljubezen do domovine pojasnjuje tudi njegovo negativno stališče do vprašanja preselitve. To stališče so njegovi duhovniški bratje odobraval in delili.« (*Gottscheer Zeitung*, 10. 7. 1941)

Dejstvo je, da se je vodstvo narodnostne skupnosti v svojem ožjem krogu bojevalo proti Katoliški Cerkvi, zlasti pa proti konservativni kočevski duhovščini. S svojo interpretacijo načrtovane preselitve je globoko dvomilo v prejšnji koncept domovine (Frensing 1970, 71).

Soupravo župnije je po Schauerjevi smrti od 8. julija do 30. septembra 1941 izvajal dekan Peter Flajnik. 4. julija je v zvezi s preselitvijo nemško govorečih Kočevarjev nekaj vrstic namenil Ordinariatu:

»V sedanjih razmerah, ko se bodo Kočevarji predvidoma v par mesecih selili in se skoraj nič ne zmenijo za cerkev, še manj za duhovnike, je težko predlagati kakega gospoda za upravitelja, zlasti ker se nič ne ve, kdo bo naseljen v te kraje. Ako se ne bi tudi izmed pregnanih duhovnikov kateri prostovoljno priglasil za Koprivnik, bi sprejela začasno ekskurendo upraviteljstvo v župniji Koprivnik duhovščina župnije Kočevje, ki bo tedensko oskrbovala tamošnje vernike z nedeljsko sv. mašo. [...] V mesecu oktobru oz. septembru se bo pa položaj na Kočevskem razčistil.« (NŠAL, Župnije, šk. 129, Koprivnik, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 4. 7. 1941; Rožman Flajniku, Ljubljana, 8. 7. 1941)

14. julija 1941 je dekan napravil zapisnik o prevzemu cerkvenega in nadarbinskega premoženja (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 26, Koprivnik, Prevzemni zapisnik, Koprivnik 14. 7. 1941)

1. oktobra 1941 je službo župnijskega upravitelja v Koprivniku nastopil Stanislav (Stanko) Skvarča, a mu je grozila internacija v Italijo (NŠAL, Župnije, šk. [?], Kočevje, Flajnik Ordinariatu, Kočevje 22. 10. 1941; Župnije, šk. 129, Koprivnik, Skvarča Ordinariatu, Koprivnik 14. 10. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 21. 11. 1941; Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 6. 7. 1942). Zaradi očitkov o sodelovanju s partizani je Skvarča leta 1942 iz Koprivnika odšel, škof Rožman pa zaradi nevarnosti drugega duhovnika tja ni nameraval poslati (NŠAL, Župnije, šk. 129, Koprivnik, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 27. 2. 1943).

4.2 Josef Eppich, Stara Cerkev

Josef Eppich se je rodil 20. februarja 1874 v Mali Gori pri Stari Cerkvi. Kot otrok je bil pastir. Ker je bil v ljudski šoli dober učenec, so ga poslali na nižjo gimnazijo v Kočevje. Bogoslovje je študiral v Ljubljani, kjer je bil 22. julija 1897 posvečen v duhovnika. Sprva je kaplanoval v Dobrniču, od leta 1898 pa v Kočevju. V Stari Cerkvi je župnikoval od 13. septembra 1902. Škof Anton Bonaventura Jeglič ga je leta 1907 imenoval za duhovnega svetnika. Josef Eppich se je preselitvi upiral in je ostal v župniji. 2. junija 1942 je bil v nejasnih okoliščinah ustreljen v spopadu med italijanskimi vojaki in partizani v Stari Cerkvi (Letopis 2000, 437).

Posebej pomembna je bila Eppichova zavezanost nemško govoreči narodnostni skupnosti Kočevarjev v Kraljevini SHS oziroma Jugoslaviji in njegov boj proti nacionalsocialistični preselitvi rojakov pozimi 1941/42. V teh prizadevanjih je bil med katoliškimi Kočevarji osrednja osebnost, saj je bil v obdobju med obema svetovnima vojnima priznan publicist in politik. Zato je prav, da Eppichovo dejavnost na kratko predstavimo (Kren 2004, 1, 7, 11).

Skupaj s svojim nekdanjim učiteljem na kočevski gimnaziji in kasnejšim osebnim prijateljem Josefom Obergföllom ter kočevskim župnikom in dekanom Ferdinan-

dom Erkerjem je ustanovil kočevski krajevni časopis *Gottscheer Bote*; njegova prva številka je izšla leta 1904. Po ustanovitvi Kraljevine SHS je nova oblast leta 1919 izhajanje časopisa zatrla. Še istega leta je bil ustanovljen nov mesečnik *Gottscheer Zeitung*, katerega založnik in lastnik je bil Josef Eppich. Po Obergföllovi smrti leta 1921 je Eppich pri integraciji Kočevarjev v jugoslovansko državo vse bolj postajal vodilna osebnost.

Eppich je skupaj z odvetnikom dr. Hansom Arkom vodil Kočevarsko kmečko stranko in deloval v glavnem odboru Politične in gospodarske zveze Nemcev na Slovenskem, ki je bila ustanovljena leta 1924 – in bila leta 1929 prepovedana. Leta 1927 je bil na deželnih volitvah za kočevski okraj izvoljen v deželni odbor, dr. Hans Arko pa za njegovega namestnika. V svojem ustanovnem govoru je poudaril, da je zvest državi Jugoslaviji in svojemu ljudstvu Kočevarjev. V tem času je skušal pridobiti nemško govoreče razrede po šolah in je za to uporabljal svoje stike z duhovniki in s poslancem Karlom Škuljem iz Dolenje vasi. Leta 1929 je kralj Aleksander I. suspendiral ustavo in razpusil parlament ter deželne skupščine. Prav tako so bile prepovedane vse stranke, ki so predstavljale narodnost. Eppich je kasneje z odvetnikom Arkom deloval v Švabsko-nemški kulturni zvezi, ki je bila leta 1931 ponovno dopuščena (Frensing 1970, 11).

V tistem času je Josef Eppich navezal stike s koroškimi Slovenci in skupaj z njihovim govornikom Janezom Starcem skušal – na podlagi vzajemnosti – doseči popuščanje zahtevam manjšin v Jugoslaviji in Avstriji. 18. avgusta 1937 so se predstavniki koroških Slovencev in nemških Kočevarjev dogovorili o načelih ravnanja z manjšinama na Koroškem in v Dravski banovini. Nato so Josef Eppich, kanonik Ferdinand Erker in dr. Hans Arko 28. avgusta 1937 predsedniku vlade Milanu Stojadinoviću poslali memorandum, v katerem so vlado pozvali, naj ustavi napade na manjšino na kulturnem, gospodarskem in političnem področju – ter na kočevarske uradnike, zlasti učitelje glede zaposlitev. Ta prizadevanja so večinoma ostala brez učinka (19).

Do 10. januarja 1939 je bil Eppich urednik in lastnik časopisa *Gottscheer Zeitung*. Nato se je uklonil pritisku nacionalsocialističnih 'inovatorjev' *Kulturbunda* in uredništvo predal nacionalsocialistu Herbertu Erkerju. Maja 1939 so nacionalsocialisti v *Kulturbundu* prevzeli oblast.

Po okupaciji aprila 1941 je ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman duhovnike vdanostne zaprisege oprostil. Josef Eppich je skupaj z ostalimi kočevarskimi duhovniki preselitvi, ki so jo načrtovali nacionalsocialisti, javno nasprotoval. Pri tem mu je bilo skrajno nerodno, ker mu je nacionalsocialistično kočevarsko vodstvo narodnostne skupnosti, t. i. *Volksgruppenführung*, zapovedalo, naj se besedi 'preselitev' izogiba (19). Kar četrtnina Eppichovih župljanov se na poziv za registracijo za preselitev ni odzvala (Petschauer 1980, 116).

Župnik Eppich je v drugem članku o pokojnem župniku Schauerju zapisal, da so vsi kočevarski nemški duhovniki delili stališče, ki je bilo uglaseno proti preselitvi (*Gottscheer Zeitung*, 10. 7. 1941). S tem pa je ustvaril položaj, ki je bil za nacionalsocialistično vodstvo narodnostne skupnosti izjemno neprijeten – in verjetno celo

nevaren, ker je kočevarska nemška duhovščina na starejšo generacijo še imela velik vpliv. Zato protinapad vodstva narodnostne skupnosti ni izostal in se je zgodil na način, ki je moral biti za kočevsko nemško duhovščino skrajno neprijeten. 31. julija je bilo objavljeno pismo borovškega župnika Heinricha Wittineja pod naslovom „Malo drugačno stališče“, ki pa je preselitev odobravalo (Wittine 1941). Celotni narodnostni skupnosti je razkrilo, da duhovščina vendarle ni imela povsem enotnega pogleda na to življenjsko pomembno vprašanje.

Ob Eppichovi smrti je dekan Peter Flajnik Ordinariatu o tem poročal z dobršno mero samocenzure: »Nenadoma' je umrl dne 2. 6. 1942 v Stari cerkvi g. župnik in duh. sv. Jožef Eppich.« (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 5. 6. 1942) Po njegovi smrti je bil 8. junija za župnijskega upravitelja imenovan kaplan Stanko Erzar, a so ga Italijani po mesecu dni odpeljali v internacijo v Italijo, zato je soupravo župnije na željo škofa Rožmana prevzel dekan Flajnik, izvrševal pa jo je Ivan Drešar (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Rožman Dekanijskemu uradu, Ljubljana 8. 6. 1941 in 6. 7. 1942). Dekan je svoja kaplana nagovarjal, a se za prevzem župnije ni odločil nobeden. Obrnil se je na črmošnjiškega kaplana Leopolda Čampo, ki je bil naposled za župnijskega upravitelja imenovan 31. oktobra 1942, a je službo nastopil šele 30. novembra (NŠAL, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev, Dekanijski urad Ordinariatu, Kočevje 29. 9. 1942 in 15. 10. 1942; Rožman Čampi, Ljubljana 31. 10. 1942; Čampa Ordinariatu, Stara Cerkev 3. 12. 1942; Ordinariat Visokemu komisariatu, Ljubljana 7. 12. 1942). Zaradi Erzarjeve internacije in nato Čampovega zapoznelega prihoda je bila predaja cerkvenega in nadarbinskega premoženja izvršena šele 11. februarja 1943 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 57, Stara Cerkev, Prevzemni zapisnik, Stara Cerkev 11. 2. 1943).

4.3 Josef Kraker, Kočevska Reka

Josef Kraker se je rodil na Smuki pri Starem Logu 13. maja 1875. Mašniško posvečenje je prejel 18. julija 1903 v Ljubljani in nato postal kaplan v Črmošnjicah (NŠAL, Zapuščine, šk. 376, Franc Pokoren, Kočevska Reka, D.). Za župnijskega upravitelja na Kočevski Reki je bil imenovan 18. maja 1906 (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Ordinariat Krakerju, Ljubljana 18. 5. 1906). To službo je opravljal v obdobju od 13. junija 1906 do 1. aprila 1908, ko je bil umeščen za župnika. Na Kočevski Reki je ostal do leta 1942, kot župnik formalno do leta 1943. Umrli je 15. novembra 1949 na Blejski Dobravi (Letopis 2000, 444). Z Ordinariatom je posloval v nemščini.

Dejstvo je, da je izmed vseh duhovnikov kočevskoreški župnik Josef Kraker preselitvi nemško govorečih Kočevarjev nasprotoval najbolj odločno – in pri tem pokazal veliko mero poguma. Skupaj z goteniškim župnikom Josefom Gliebejem in nekaterimi Kočevarji je konec septembra in začetek oktobra 1941 pobiral podpise proti preselitvi v Gotenici, Kočevski Reki in Grčaricah. Nationalsocialistično vodstvo Kočevarjev (Wilhelm Lampeter, Richard Lackner, Herbert Erker in Ludwig Kren) je na to akcijo odreagiralo z grožnjo, da naj bi Italijani preostale Kočevarje nameravali preseliti na jug Italije ali v Etiopijo. S tem je bil uspeh kampanije obsojen na propad (Frensing 1970, 84). Kraker se je skupaj z ostalimi nemškimi kočevarskimi župniki konec oktobra 1941 znašel na nacističnem zaupnem seznamu nezanesljivih

Kočevarjev. O njem je v seznamu zapisano, da je »geradezu deutschfeindlich klerikal« – naravnost nemškoso vražno klerikalen (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

Glede Krakerja je SS-Obersturmbannführerju Hannesu Wagnerju pisal tudi kočevski Stabsführer Alfred Busbach, saj naj bi z župnikoma Augustom Schauerjem iz Koprivnika in Josefom Eppichom iz Stare Cerkve vodil akcijo proti preseljevanju, pridružili pa naj bi se jim še nekdanji vodja narodnostne skupnosti dr. Hans Arko, predstojnik hranilnice in posojilnice Josef Hönigmann, vinski trgovec Robert Ganslmayr in mizar Josef Kraker. To so sklepali po izpadih, ki naj bi si jih dovolil prav župnik Kraker, saj je proti preselitvi agitiral s prižnice – na najostrejši način. Javno je izjavil, da naj bi bila tla, kamor bodo prišli Kočevarji, prekleta, saj da bodo kmetje morali uživati skisano mleko, gnoj pa bodo zaradi pomanjkanja vlečne živine morali voziti sami. Celotna preselitev je zadeva, od katere ne bodo imeli ničesar. Odkrito naj bi proti preselitvi agitiral tudi v Kočevju (Busbach 1941, 1). In imel je prav. Tudi v Kočevski Reki se četrtna župljanov na poziv za registracijo za preselitev sprva ni odzvala – kar je pripisati župnikovi agitaciji (Petschauer 1980, 116).

Kljub vsem Krakerjevim naporom je bila 4. decembra 1941 preselitev večine župljanov kočevskoreške župnije izvršena – novo domovino so jim uredili v okolici Rake na Dolenjskem. V t. i. Brežiškem trikotniku so okupatorji z domov pregnali Slovence in jih izselili ter na ta način pripravili prostor za nemške Kočevarje, ki so prispeli v dobrih 40 km oddaljeni rajh.² Iz župnije tako niso odšli samo naslednji kočevski Nemci: župnik Josef Kraker, družina Dulzer s Kočevske Reke 45, Mathias Weber iz Handlerjev 6, Magdalena Anderkühl iz Handlerjev 8, Johann, Josefa in hči Paula Stalzer iz Novih Laz 39, Floriana Jaklitsch in hči Floriana Wolf z Morave 12, Christina Cetinski z Morave 18 in Johanna Spiletisch z Morave 36 (ŽAKR, Pfarchronik für Rieg, Leto 1941).

Od maja 1942 Visoki komisariat za Ljubljansko pokrajino Krakerju dodatkov h kongrui (duhovniški plači) ni izplačeval, zato je ta za posredovanje zaprosil Ordinariat (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevska Reka 23. 9. 1942). Septembra 1942 so vojne razmere tudi za župnika Krakerja postale neznosne, zato se je odločil za vsaj začasno selitev v Kočevje. Vaški stražarji iz Dolenje vasi pri Ribnici naj bi ga skušali pregovoriti, da bi tudi v Kočevski Reki ustanovili vaško stražo, kar je zavrnil (Frensing 1970, 84; Troha 2004, 76). V posebnem pismu Ordinariatu, datiranem 12. decembra 1942, je Kraker zapisal, da je bilo ozemlje župnije zaradi preselitve Kočevarjev, partizanskega gospodovanja in vojaških operacij skoraj povsem brez prebivalstva. Nekatere vasi so bile popolnoma izpraznjene, ostale komajda nekoliko poseljene. Omenja, da je zaradi tega zelo trpel. Zdelo se mu je, da je konec vojne še daleč. Komunistom se je enkrat komajda izmaknil, vendar pa so mu ti še naprej grozili. Škof naj bi z njegovo preselitvijo soglašal, čeprav mu ni izdal potrebnega dovoljenja. Kraker se je ob nedeljah vračal v Kočevsko Reko, da je opravil sv. mašo. V drugem – nedatiranem – pismu piše,

² Na spodnjo štajersko je bilo preseljenih 11174 kočevskih Nemcev. Doma jih je ostalo le 380, 571 jih je kot politično nezanesljivih odšlo v Nemčijo, 66 optantov pa je bilo tudi zavrnenih. V zameno za 860 km² površin na Kočevskem so v 'novi domovini' prejeli zgolj 500 km². (Busbach 1941)

da so se razmere tako spremenile, da jim ni več dorel. Zato se je odločil, da se k svojim rojakom odseli tudi sam, saj je prejel povabilo nemške strani. Ostal naj bi na ozemlju škofije, vendar pa Kočevsko Reko po skoraj 37 letih zapušča s težkim srcem. Menil je, da bi na tem območju moral ostati vsaj kakšen duhovnik, ki bi ljudi ščitil pred v vojno vpletenimi stranmi – saj se za pomoč običajno obrnejo le na duhovnika. Škofu Rožmanu je predlagal, da bi bil za to nalogo najprimernejši prifarski kaplan Anton Pogorelec, saj je župnija potrebovala mladega in zagnanega duhovnika (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevska Reka 12. 12. 1942 in nedatirano pismo). Škof Rožman mu je dovolil, da sedež župnije začasno zapusti in se naseli v Kočevju, ni pa ga odvezal dolžnosti maševanja za župljane ob nedeljah – osebno ali po drugem duhovniku. Dolžnosti župnika ga je namreč nameraval razrešiti šele ob odhodu (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Rožman Krakerju, Ljubljana 11. 2. 1943).

Krakerjeva kočevskoreška doba se je zaključila sredi aprila 1943. Že 10. aprila je Ordinariatu sporočil, da v naslednjih dneh odhaja na nemško zasedbeno območje na Gorenjsko in da se službi župnika odpoveduje. Paramenti in cerkveno posodje so bili varno shranjeni v zakristiji, ključ od cerkve pa je izročil ključarju Jožefu Lesarju. Matične knjige, z izjemo najnovejših, je izročil kočevskemu dekanu Petru Flajniku. Cerkevno blagajno so poleti 1942 oropali italijanski vojaki, vse ostalo pa je bilo shranjeno v župnijski pisarni. Oblast je sicer Krakerjevo službovanje uradno zaključila 30. aprila 1943 (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Kraker Ordinariatu, Kočevje 10. 4. 1943; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943). Za cvetno nedeljo in veliko noč je na prošnjo preostalih župljanov maševal goteniški župnik Josef Gliebe (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Gliebe Ordinariatu, Gotenica 18. 4. 1943). 1. maja 1943 naj bi službo v kočevskoreški župniji zgolj formalno nastopil kaplan Franc Čampa, dejanski upravitelj župnije pa je postal Josef Gliebe (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943; Rožman Gliebeju, Ljubljana 3. 5. 1943). Kraker je od maja 1943 deloval na Bledu, kjer so nemške okupacijske oblasti zaradi kritičnih izjav zaprle župnika Jakoba Černeta (NŠAL, Zapuščine, šk. 416, Alojzij Avguštin, »Arhiv«, 4). Ljudje ga niso sprejeli, saj so ga dolžili za njegovo aretacijo. Kljub prepovedi je Kraker branje Božje besede in verouk v cerkvi imel tudi v slovenščini. Po 26. maju 1945 se je umaknil na Blejsko Dobravo, kjer je umrl 15. novembra 1949 (Gornik 1990, 134–135).

4.4 Josef Gliebe, Gotenica

Josef Gliebe se je rodil 3. februarja 1873 v Kukovem v nekdanji župniji Polom. Mašniško posvečenje je prejel v Ljubljani 23. julija 1896 (Letopis 1935, 62). Župnik v Gotenici je postal leta 1903 (Letopis 1944, 120). Z Ordinariatom je posloval v slovenščini.

Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman je po italijanski zasedbi župnike vdanostne zaprisege odvezal. V goteniški župniji je življenje prva dva meseca po zasedbi sicer potekalo dokaj mirno. Od 4. do 11. maja 1941 je župnik Gliebe načrtoval celo izvedbo misijona (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Župnijski urad Ordinariatu, Go-

tenica 12. 3. 1941). Kmalu zatem pa se je položaj zaostрил, saj so mladi kočevski nacisti začeli propagando za preselitev. Župnik Gliebe je zato v naslednjih mesecih proti preselitvi svojih nemško govorečih župljanov in ostalih Kočevarjev vodil odpor (Frensing 1970, 19; Petschauer 1980, 124). Skupaj z župnikom Krakerjem in nekaterimi Kočevarji je konec septembra in začetek oktobra 1941 pobiral podpise proti preselitvi v Gotenici, Kočevski Reki in Grčaricah (Frensing 1970, 84).

O preselitvi nemško govorečih Kočevarjev je župnik Gliebe leta 1946 zapisal: »Iz župnije Gotenica so se leta 1941 kočevski nemški prebivalci izselili, ostalo jih je samo 7 slovenskih družin in ravno toliko jih je, ki so se iz Loškega potoka tu sem naselili; torej skupno 14 družin z 65 prebivalcev.« (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Župnijski urad Ordinariatu, Gotenica 8. 1. 1946)

Med roško ofenzivo poleti 1942 je italijanska vojska preostale moške zajela, da bi izvedela, kje se skrivajo partizani. Italijanski oficirji so zagrozili, da bodo zajete ustrelili pri naslednjem partizanskem strelu. Za vaščane se je zavzel župnik Gliebe in zanje jamčil s svojim življenjem – tako je dosegel, da so jih izpustili. Gliebe se je med vojno še naprej ukvarjal s čebelarstvom. Čeprav so imeli Italijani v kraju postojanko, je partizane podpiral predvsem z medom (Troha 2004, 76–79). Po odhodu župnika Krakerja je župnik Gliebe od 1. maja 1943 do prihoda župnijskega upravitelja Antona Pogorelca 16. avgusta 1943 soupravljal izpraznjeno kočevskoreško župnijo (NŠAL, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 27. 5. 1943; Pogorelec Ordinariatu, Kočevska Reka, 17. 8. 1943; Pokrajinska uprava Ordinariatu, Ljubljana 2. 10. 1943). Gliebe je do 30. aprila 1941 soupravljal tudi župnijo Grčarice, in potem ponovno po odhodu Adolfa Knola v pokoj – slednji je župnijo upravljal le do 1. decembra 1941. Po preselitvi nemško govorečih Kočevarjev je bil za njenega upravitelja 18. decembra 1941 imenovan Franc Krašna, a je službo nastopil šele 4. aprila 1942 (Župnije, šk. 85, Grčarice, Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 12. 8. 1941 in 12. 12. 1941; Rožman Krašnji, Ljubljana 18. 12. 1941; Krašna Ordinariatu, Grčarice 19. 4. 1942). Predajni zapisnik cerkvenega in nadarbinskega premoženja sta Gliebe in Krašna vpričo ribniškega dekana Viktorijana Demšarja podpisala 14. aprila 1942 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 18, Grčarice, Zapisnik, Grčarice 14. 4. 1942).

Josef Gliebe je moral decembra 1949 skupaj s preostalimi prebivalci Gotenico zapustiti, saj je komunistična oblast v njeni okolici uredila zaprto območje s podzemnimi rovi in bunkerji (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Ordinariat Gliebeju, Ljubljana 9. 12. 1949). Nedotaknjeno župnijsko cerkev sv. Ožbolta je komunistična oblast zatem podrli. Njegova zasluga je, da je iz nje uspel rešiti kelih in gotsko monštranco iz leta 1571. Ostareli Josef Gliebe je naposled postal župnik v Dolenji vasi pri Ribnici, od koder je bil formalno odgovoren tudi za župnijo Grčarice, ki se je, podobno kot goteniška in kočevskoreška župnija, prav tako znašla na zaprtem območju. Tamkajšnja župnijska cerkev je bila prodana lesnemu podjetju iz Ribnice, njene ruševine pa so porabili za gradnjo cest. Župnišče in gospodarsko poslopje so uporabljali za gozdarske namene. V Grčarskih Ravnah je Gliebe v kapeli še nekaj časa maševal za peščico vernikov, proti katerim so se obrnili veri sovražni prebivalci (Ferenc 2001, 133). Upravljanja vseh treh župnij je bil župnik

Gliebe razrešen 11. marca 1954, prevzel pa jih je Ivan Sešek (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Vovk Sešku, Ljubljana 11. 3. 1954). Zatem sta se sprla zaradi preostalega goteniškega cerkvenega inventarja. Dekan Anton Pogorelec je zapisal:

»G. Gliebe je z vso marljivostjo in skrbnostjo varoval inventar župnijske cerkve Gotenica. Skoraj do najmanjše podrobnosti, ki je sploh možna v njegovih letih, je gledal, da se ne bi kaj izgubilo. In to varuje on še sedaj kot največji zaklad: bolj ko vse svoje premoženje. Trdno je prepričan, da bo prišel čas, ko bo on kot skrbni varuh cerkve sv. Ožbolta, zopet mogel maševati v svoji nepozabni Gotenici. Ker mu pa hoče novi upravitelj včasih vzeti kak prt za oltar v Dolenji vasi, ali pa morda kak boljši plašč, seveda gospoda Gliebeja zelo boli.« (NŠAL, Župnije, šk. 82, Gotenica, Dekanijski urad Ordinariatu, Fara 7. 11. 1956)

Velja omeniti, da dolenjevaški župljani med vojno partizanskega gibanja večinoma niso podpirali; Gliebeja so nekateri imeli za ‚partizanskega župnika‘. Za sodelovanje z Osvobodilno fronto je bil namreč odlikovan z značko aktivista OF (Troha 2004, 76–79). Umrl je v Dolenji vasi v 87. letu življenja 14. julija 1960, pokopan pa je pri podružnični cerkvi v Prigorici, kjer ima tudi nagrobnik (Letopis 2000, 450; Ferenc 2001, 126).

4.5 Josef Kreiner, Polom

Josef Kreiner je bil rojen 2. junija 1895 v Slovenski vasi pri Stari Cerkvi. Mašniško posvečenje je prejel 29. junija 1924 v Ljubljani. Leta 1929 je postal župnijski upravitelj v Polomu (Letopis 1935, 66). 2. decembra 1941 se je izselil. Leta 1944 je bil v letopisu zabeležen kot duhovnik v Dobovi (Letopis 1944, 87). Umrl je 26. marca 1958 v Šentvidu na Glini (Sankt Veit an der Glan) na avstrijskem Koroškem (Letopis 2000, 449). Z Ordinariatom je posloval v nemščini.

Kreiner je bil sprva član večinske skupine kočevarskih župnikov, ki ni bila za preselitev. Iz razpoložljive literature in arhivskih virov ni moč razbrati, zakaj si je premislil in se s svojimi župljani preselil v okolico Dobove. Po vojni je emigriral na avstrijsko Koroško.

Novi župnijski upravitelj, Ivan Hrovat, ki je prišel iz Bučke, je bil imenovan 22. novembra 1941, upravo polomske župnije pa je sprejel 26. novembra – torej slab teden pred Kreinerjevim odhodom. 2. decembra sta napravila prevzemni zapisnik, podružnic v Vrbovcu in Kukovem pa si sploh nista ogledala. Tudi sicer zapisnik dejanskega stanja cerkvenih poslopij in financ ni odražal (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 47, Polom, Zapisnik o predaji, Polom 2. 12. 1941). Nad Kreinerjevo ‚zapuščino‘ se je Hrovat pritožil Ordinariatu že 12. decembra 1941. V župnišču je bilo brez potrebnih popravil skoraj nemogoče stanovati. Med drugim je zapisal: »Dosedanji župni upravitelj je tudi cerkev temeljito obral. Pobral je cerkvi ves denar in prikazal deficit. Danes tudi nimam denarja, da bi dal matične knjige in družinske knjige prepeljati v Kočevje. [...] Nimam prav nobenih sredstev za življenje v Polomu [...]«. (NŠAL, Župnije, šk. 250, Polom, Rožman Hrovatu, Ljubljana 22. 11. 1941;

Župnijski urad Ordinariatu, Polom 27. 11. 1941 in 12. 12. 1941) Škof Rožman ga je dolžnosti rezidence odvezal in mu naročil, naj vsak mesec vsaj eno nedeljo ali na praznike mašuje in deli sv. zakramente, dokler se ne bo število prebivalcev povečalo (NŠAL, Župnije, šk. 250, Polom, Ordinariat Župnijskemu uradu, Ljubljana 19. 12. 1941). Zaradi neugodnih materialnih razmer Hrvat škofovega naročila ni mogel izvrševati.

4.6 Alois Krisch, Stari Log

Alois Krisch se je rodil v Kočevski Reki 13. decembra 1893. Mašniško posvečenje je prejel 26. junija 1917. Od leta 1934 je bil župnik v Starem Logu. Z Ordinariatom je posloval v nemščini. Pol meseca preden se je s svojimi župljani preselil, je škof dr. Gregorij Rožman 29. novembra 1941 že imenoval novega župnijskega upravitelja Silvestra Skebeta z uradnim nastopom službe 1. januarja 1942 (NŠAL, Župnije, šk. 322, Stari Log, Rožman Skebetu, Ljubljana 29. 11. 1941; Ordinariat Dekanijskemu uradu, Ljubljana 24. 12. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 17. 1. 1942). Župnijski inventar je Krisch Skebetu predal 9. decembra 1941 (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 58, Stari Log, Prezemni zapisnik, Stari Log 9. 12. 1941). Leta 1942 je Alois Krisch postal generalni vikar škofa Rožmana za Posavje, torej za ozemlje med Savo in Krko, ki so ga zasedli Nemci. Leta 1944 je bil župnik na Čatežu ob Savi (Letopis 1944, 87). Umrli je leta 1966 v Brandenbergu na Tirolskem (Petschauer 1980, 83).

Župnik Alois Krisch je pri preselitvi zastopal sredinsko mnenje in se je nazadnje zanj odločil pod težo razmer. V letih 1947/48 je o preselitvi in povojni usodi Kočevarjev napisal poročilo. Iz njega lahko razberemo nekaj pomembnih podatkov, ki pomagajo pri interpretaciji dogodkov.

Nekaj dni potem, ko je župnik Krisch spoznal, da bo do preselitve prišlo, se je ustavil pri župljanu in se z njim zapletel v dialog. Župljan ga je vprašal: »Ali greste tudi vi zraven?« – »To ni odvisno od mene.« – »Od koga pa?« – »Od vas.« – »Če tako pride, bomo vsi glasovali za to.« – »Ne, glasovanja naj ne bi bilo.« – »Ja, kaj pa potem?« – »Povsem preprosto: jaz sem vaš župnik. Če bo večina naših ljudi odšla, potem spadam tudi jaz k njej, če večina ostane tu, moram tudi jaz ostati.« Podobno stališče je imel Krisch pri tozadevnih pogovorih tudi z ostalimi kočevskimi duhovniki. Štirje izmed njih, ki so imeli do tedaj drugačno mnenje, so obljubili, da bodo ravnali enako. V resnici pa potem trije (Eppich, Kraker in Gliebe) niso odšli. Zakaj so se premislili, Krisch kljub ponovljenim vprašanjem ni ugotovil.

Septembra 1941 je bil v Ljubljani in je naključno srečal škofa dr. Gregorija Rožmana. Ta je Kirscha vprašal: »Kakšno stališče imate osebno do preselitve?« Krisch mu je odgovoril: »Škofovska milost, sem mnenja, da naj bom kot župnik tam, kjer bo večji del mojih župljanov, tu ali tam, vseeno, tudi če mi bo potem osebno šlo boljše ali slabše.« Škof mu odvrne: »Potrebno ni, da greste zraven. Tudi vi, kočevski duhovniki, ste moji in za vas bom skrbel, kolikor bom mogel. Je pa tudi po mojem mnenju najlepša misel, če župnik želi biti pri svojih župljanih.« Na podlagi pogovora s škofom se je Krisch odločil, da bo ostal skupaj s svojimi župljani. Ker je

računal tudi z možnostjo, da ostane, se je za preselitev prijavil skoraj zadnji v župniji. Svoj pogled in obljubo škofu je držal do konca. To ga je drago stalo: ostal je brez premoženja, oblek, perila in knjig.

15. decembra 1941 so iz župnije na vrsto za izselitev prvi prišli vaščani Belega Kamna in Starega Loga. Župnik Krisch je postal vodja transporta. Dopoldne so prtljago z avti prepeljali v Staro Cerkev, živino pa so ljudje na železniško postajo prignali sami. Popoldne naj bi se preostali tja peljali z avtobusi. Ljudje so bili zbrani na vaškem prostoru v napetem pričakovanju. Župnik je iz njihovih obrazov razbral, kako težko jim je zapustiti domove. Čakali so med hišami v majhnih in večjih skupinah. Polotil se jih je nemir. Pogovarjal se je tudi s tistimi, ki naj bi odšli v naslednjih dneh. Nato so prišli avtomobili. Čeprav so se ob rokovanju mnogi smejali, se je na njihovih obrazih jasno videlo, da jim je bil jok bližje. Župnik Krisch je tako zapisal: »K. P. se ob poslavljanju ne more zadržati, joče; ostali se še držijo. »Pridi kmalu!« – »Da, jutri, pojutrišnjem, srečno pot!« – »Adijo!« in gremo.« Župnik v opisu kratke poti do Stare Cerkve in od tam z vlakom do Brežic pripoveduje tudi o tem, kako se je trudil, da bi vsaj za čas vožnje preprečil jok in žalost (Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altag (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48 [s.a.]).

Župnik Krisch je problem preselitve retrospektivno komentiral takole:

»Zelo veliko ljudi [...] je imelo velike pomisleke, ko se je izvedelo, da se nas nasilno naseli na del slovenskega območja na spodnjem Štajerskem. [...] To je bila močna oslabitev »pomirjevalne tablete«, ni pa vplivalo na dejanski razlog za preselitev. [...] Mimogrede, ti pomisleki so bili vprašanje vesti, in sicer: ali je treba sprejeti premoženje, ki se je na ta način izpraznilo. Zato sem kot župnik pojasnil, da bi morali takšne pomisleke prezreti. Vse skupaj je bilo za preseljevalce menjava. [...] Ker sta bila posrednika v tem primeru dve državi (Italija in Nemčija), posamezni naseljenec za to ni bil odgovoren, še manj, ker nihče ni bil kriv in si nihče tega ni želel.« (Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altag (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48 [s.a.])

Krisch se je nezakovitosti slovenske preselitve, ki jo je sam označil za »nasilno«, do neke mere zavedal. In ko je kot duhovnik navadne ljudi vprašanja vesti razbremenil in zadevo razglasil za barantanje med dvema državama, je svojo interpretacijo problema prestavil na drugo raven – kar je posamezniku dvomljivo olajšalo vest, da osebno odgovornost prezre. Iz te zgodovinske situacije je razumljivo, zakaj so tudi konservativni kmetje, ki so bili do mladega vodstva narodnostne skupnosti skeptični, svoj odpor postopoma opustili – in začeli razumeti preselitev kot neizogibno in potrebno.

4.7 Heinrich Wittine, Borovec

Heinrich Wittine se je rodil 11. julija 1891 v Svetlem Potoku pri Koprivniku. Bogoslovje je obiskoval v Ljubljani, kjer je 22. [30.] junija 1915 prejel mašniško posvečenje. Župnijski upravitelj Župnije Borovec je postal leta 1934, njen župnik pa naslednje leto. Po preselitvi svojih župljanov je bil od konca leta 1941 pa do maja

1945 župnik na Bučki (Letopis 1944, 110). Po vojni je Wittine emigriral v Avstrijo. Diamantni jubilej mašništva je obhajal leta 1975 (Die Gedenkstätte Graz-Mariatrost 1975). Umrli je 11. oktobra 1977 v Gradcu (Letopis 2000, 461). Z Ordinariatom je posloval slovensko in nemško.

Iz literature in virov je razvidno, da je bil borovski župnik Heinrich Wittine od nemških kočevarskih župnikov edini, ki je preselitev Kočevarjev podpiral že od samega začetka, medtem ko se je Alois Krisch oprl na ravnanje svojih župljanov. Wittineja so takoj po začetku vojne jugoslovanske oblasti za nekaj dni zaprle (ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg, Leto 1941). Kljub temu se je kasneje znašel na nacističnem seznamu duhovnikov nasprotnikov preselitve. Menili so celo, da namerava duhovniški poklic zapustiti (NAW, Roll 306, frame 2434025 sl.).

31. julija 1941 je bilo v *Gottscheer Zeitungu* objavljeno pismo borovškega župnika Heinricha Wittineja z naslovom „Warum gehen wir fort?“. Človek ob branju pomisli, da sliši glas nacionalsocialističnega propagandista. Wittine je med drugim zapisal:

»Zakaj odhajamo? To je odvečno vprašanje, [...] ker Nemci sodijo skupaj kot oče, mati in otrok; poleg tega nas Führer kliče in ve zakaj. [...] Da bi nas še bolj utrdili v našem prepričanju, želimo, da bomo podrobneje obravnavali nekatere naše razloge. 1. Celota je vedno pomembnejša kot njen majhen del. [...] Ko je Führer zdaj vzpostavil nove meje in določil, da se Kočevarji vrnemo domov, je zagotovo imel v mislih dobrobit celotnega nemškega naroda, [...] a nam želi v nagrado za 600 let vztrajnosti podariti tudi srečnejši dom. Kar Führer zna in zmore, je do sedaj dokazal. Samo nerazumna oseba bi lahko dvomila o tem. 2. Nočemo se odreči svoji narodni pripadnosti. 3. Večina Kočevarjev ne more živeti na kamnitih tleh. [...] O tem dovolj pričata emigracija in krošnjarstvo. [...] Trdoglavost dela ljudi lažne in jezljive, skope in zavistne, jim jemlje dostojanstvo in značaj. Uničilo je že marsikaterega Kočevarja. [...] Skrb, da se tam, kjer naj bi bili Kočevarji, dogaja neka krivica, je neutemeljena glede na to, da je Führer večkrat iztegnil roko prijateljstva, a je bilo le-to s posmehovanjem in podlo grožnjo zavrnjeno. [...] Toda nov red bi moral zagotoviti mir. Nikoli ne smemo pozabiti, kaj se nam je zgodilo v zadnjih 22. letih in kaj so nam poskušali narediti. [...] Ko zapustimo prej ljubo domovino, tudi menimo, da smo se [...] vrnili v prvotno domovino, da se združujemo s tistim ljudstvom, katerega neločljiv član smo. Najpomembnejši od vseh nemških mož, Adolf Hitler, in z njim milijoni so že dali večje žrtve za svoje ljudi, kot jih usoda zahteva od nas. V vsakem Nemcu med nami je goreča želja, da bi lahko storil enako. Iz pogumnega, veselega srca kličemo: *Bir geabm hoim!*« (Wittine 1941, 2)

Iz članka lahko povzamemo glavne misli: 1. zavest, da tudi kot majhna narodnostna skupnost v tujini Kočevarji pripadajo nemškemu narodu kot celoti; 2. strah, da se bo treba v italijanski državi državljanstvu odreči; 3. spoznanje, da za večino Kočevarjev gospodarska osnova ni več zadostna; 4. želja, vrniti se v deželo naših

očetov'. V teh točkah se je župnik Wittine strinjal z večino Kočevarjev. Poveljevanje Hitlerja je za držo katoliškega duhovnika vendarle presenetljivo, pa tudi moralno dvomljiva drža, s katero je zanemarjal dejstvo, da so bili zaradi preselitve Kočevarjev izgnani drugi ljudje. Župnik v svoji argumentaciji uporablja izraz krivica v kontekstu, ki razkriva vprašljivo relativizacijo njegovega občutka za pravičnost. Glavni motiv za njegovo držo je mogoče videti v preprosti formuli 'Nikoli ne smemo pozabiti', kar kaže na reakcijo, ki se je zaradi dolgih let boja za narodnostno istovetnost zdelo razumljiva. Stališče župnika Heinricha Wittineja, ki je bilo v nasprotju s stališčem župnika Josefa Eppicha, je tveganje razkola v duhovščini povečalo, saj župnik s takšno držo med nemško kočevarsko duhovščino ni bil povsem osamljen, čeprav so se motivi pri posameznih duhovnikih razlikovali. Resne razlike v mnenjih nemške kočevarske duhovščine glede vprašanja preselitve so vodstvu narodnostne skupnosti premagovanje psiholoških ovir za preselitev Kočevarjev bistveno olajšale. Težko je razpravljati o vprašanju, v kolikšni meri je možnost izbire med preselitvijo in nepreselitvijo, ki jo je kočevarski duhovščini dopustil ljubljanski škof, ustvarila problem, ki so ga morali župniki premagati v smislu skupne odločitve (za oziroma proti preselitvi) – glede na hierarhično strukturo Katoliške Cerkve, v kateri je podrejenost predstojniku načelo.

Zanimivo je, da je župnik Wittine z Ordinariatom še 20. avgusta 1941 – torej sredi kampanije za preselitev –, ko je zaprosil za poplačilo popravila strehe na zvoniku in župnišču, posloval v slovenščini (NŠAL, Župnije, šk. [?], Borovec, Wittine Ordinariatu, Borovec 20. 8. 1941).

Po Wittinejevem odhodu je bil 25. novembra 1941 za župnijskega upravitelja v Borovcu imenovan Franc Mihelič – z začetkom službovanja 1. januarja 1942 (NŠAL, Župnije, šk. [?], Borovec, Rožman Miheliču, Ljubljana 25. 11. 1941; Ordinariat Visokemu komisariatu, Ljubljana 27. 12. 1941; Visoki komisariat Ordinariatu, Ljubljana 17. 1. 1942). Prezemni zapisnik sta Wittine in Mihelič vpričo dekana Flajnika podpisala v Kočevju 27. novembra 1941. V njem med drugim preberemo:

»Župnijska cerkev. Stavba je v slabem stanju. Veliko šip je pobitih, omet odpada na zunanji strani. Cerkveni sedeži zelo stari in slabi; cerkvena streha mora biti prekrita, orglje so pokvarjene, da ni mogoče igrati. Zakristija umazana in zanemarjena. Ampul sploh ni bilo najti. Inventarni zapisnik zastarel in netočen, zato ga ni mogoče v vsem upoštevati. Cerkveno perilo je umazano in kar zmetano v omari. [...] Župnišče je v srednje slabem stanju. Streho bo treba prekriti, šipe pri oknih skoro vse pobite. Nekaj oken bo treba novih. Vse poslopje je bilo popolnoma prazno in opustošeno. Gospodarska poslopja: svinjak, hlev in drvarnica so v zanemarjenem stanju in prazni.« (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec, Prezemni zapisnik, Kočevje 27. 11. 1941)

Župnijska cerkev sv. Mihaela je leta 1943 pogorela z vsem inventarjem vred. Istočasno je pogorelo tudi župnišče z arhivom (NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec, Dekanijski urad Ordinariatu, Fara 23. 8. 1972).

5. Sklep

Minilo je 80 let od preselitve kočevskih Nemcev in nekaterih njihovih duhovnikov. Članek odstira dileme poslednjih nemških kočevarskih župnikov in župnijskih upraviteljev, ki so želeli biti in ostati blizu svojemu ljudstvu. Trije najodločnejši nacistični propagandi niso podlegli in so vztrajali na svojem mestu ne glede na posledice: Josef Eppich je bil ubit, Josef Kraker se je iz nevzdržnih razmer leta 1943 umaknil, Josef Gliebe pa je vztrajal do konca, dokler ga leta 1949 ni pregnala komunistična oblast. Heinrich Wittine, Alois Krisch in Josef Kreiner so po preselitvi – in dokončni izselitvi iz Slovenije leta 1945 – do svoje smrti ostali povezani s kočevskimi izseljenci v Avstriji in po svetu. Vsak od njih je sledil svojim idealom, načelom in prepričanju, da dela prav. Z njimi je izginila kočevarska duhovščina, ki je kočevske Nemce duhovno oskrbovala 600 let. Njihovi slovenski nasledniki so pastoralno delo nadaljevali v izpraznjeni pokrajini, ki so jo ‚zapolnili‘ medvojno partizansko gibanje, povojni poboji, zaprta območja komunističnega režima in priseljevanje ljudi do drugod. Zaradi vsestranskih posledic preselitve kočevskih Nemcev se Kočevska nikoli ne bo dvignila na raven nekdane slave.

Kratice

duh. – duhovni.

NAW – National Archives Washington.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

SHS – Srbov, Hrvatov in Slovencev.

ŽAKR – Župnijski arhiv Kočevska Reka.

Reference

Arhivski viri

NAW, Roll 306, frame 2433989 sl. Wilhelm Lampeter, Die augenblicklichen politischen Verhältnisse der Gottscheer Volksgruppe, 20. 10. 1941.

---, Roll 306, frame 2433842 sl. Wilhelm Lampeter, 28. 10. 1941.

---, Roll 306, frame 2434025 sl. Wilhelm Lampeter, Liste der politisch unzuverlässigen Gottscheer, Mannschaftsführer. Einwandererzentrale-Bericht, oktober 1941.

NŠAL, Zapuščine, šk. 376, Franc Pokoren, Kočevska Reka, D.

---, Zapuščine, šk. 416, Alojzij Avguštin, ‚Arhiv‘ za dokumentacijo dogodkov med vojno in v povojnih letih.

---, Župnije, šk. [?], Borovec.

---, Župnije, šk. 82, Gotenica.

---, Župnije, šk. 85, Grčarice.

---, Župnije, šk. [?], Kočevje.

---, Župnije, šk. 119a, Kočevska Reka.

---, Župnije, šk. 129, Koprivnik pri Kočevju.

---, Župnije, šk. 250, Polom.

---, Župnije, šk. 316, Stara Cerkev.

---, Župnije, šk. 322, Stari Log.

NŠAL 16, Župnijski inventarji, šk. 4, Borovec.

---, Župnijski inventarji, šk. 18, Grčarice.

---, Župnijski inventarji, šk. 26, Koprivnik pri Kočevju.

---, Župnijski inventarji, šk. 47, Polom.

---, Župnijski inventarji, šk. 57, Stara Cerkev.

---, Župnijski inventarji, šk. 58, Stari Log.

ŽAKR, Pfarrchronik für Rieg.

Časopisni viri

Gottscheer Zeitung. 26. 6. 1941.

---. 3. 7. 1941.

---. 10. 7. 1941.

---. 31. 7. 1941

---. Februar 2004.

---. Januar 2005.

Slovenec. 3. 7. 1941.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2007. Pozabljeni preteklost župnije Kočevska Reka. V: Matjaž Ambrožič, Mitja Ferenc in Gojko Zupan, ur. *V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska reka*, 9–177. Ljubljana: Družina.

Bericht des Pfarrers Alois Krisch aus Altai (Stari Log) in der Gottschee, 1947–48. S.a. Gottschee. <https://www.gottschee.de/Dateien/Erlebnisberichte/Web%20Deutsch/Pfarrer%20Krisch/Index.htm> (pridobljeno 15. 3. 2022).

Busbach, Alfred. 1941. Der Wachstum. Gottschee. <http://www.gottschee.de/> (pridobljeno 18. 5. 2022).

Die Gedenkstätte Graz-Mariatrost für Familien- und Heimatfeiern der Gottscheer. 1975. Gottschee. <https://www.gottschee.de/Dateien/GG%20AT/Web%20Deutsch/Vereine/17.htm> (pridobljeno 1. 2. 2022).

Eppich, Josef. 1941. Geistlicher Rat Pfarrer August Schauer. *Gottscheer Zeitung*, 3. 7.

---. 1957. V: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*. Zv. 1, 257. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ferenc, Mitja. 2001. Povojna usoda sakralnih objektov na nekdanjem nemškem jezikovnem območju na Kočevskem. *Kronika* 49, št. 1/2:123–139.

Ferenc, Mitja, in Gojko Zupan. 2012. *Izgubljene kočevske vasi*. Zv. 2. (K–P). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Ferenc, Tone. 1969. *Nacistična raznarodovalna politika v Sloveniji v letih 1941–1945*. Ljubljana: Obzorja.

Frensing, Hans Hermann. 1970. *Die Umsiedlung der Gottscheer Deutschen, das Ende einer südostdeutschen Volksgruppe*. München: Oldenbourg.

Gornik, Franc. 1990. *Zgodovina blejske župnije*. Celje: Mohorjeva družba.

Kren, Ludwig. 2004. Josef Eppich zum 130. Geburtstag. *Gottscheer Zeitung*, februar.

Letopis Cerkve na Slovenskem 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.

Letopis ljubljanske škofije za leto 1935. 1935. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Letopis ljubljanske škofije za leto 1944. 1944. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Loske, Walter. 2021. 1941 – vor 80 Jahren – als Gottschee aufhörte, zu existieren. *Gottscheer Gedenkstätte* 58:3–6.

Petschauer, Erich. 1980. *Das Jahrhundertbuch der Gottscheer*. Dunaj: Universitäts-Verlagsbuchhandlung GMBH.

---. 1984. *„Das Jahrhundertbuch“: Gottschee and its people through the centuries*. New York: Gottscheer Relief Association.

Troha, Zdravko. 2004. *Kočevski Nemci – partizani*. Ljubljana: Arhiv Slovenije; Slovensko kočevarsko društvo Peter Kosler.

Wittine, Heinrich. 1941. Warum gehen wir fort? *Gottscheer Zeitung*, 31. 7.

Zupan, Gojko, Mitja Ferenc in France Martin Dolinar. 1993. *Cerkve na Kočevskem nekoč in danes*. Kočevje: Župnija Kočevje.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 925—952

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 28-2

DOI: 10.34291/BV2022/04/Krajnc

© 2022 Krajnc, CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

„Medinska konstitucija“: kontekst, prevod in komentar

The „Constitution of Medina“: Context, Translation and Commentary

Povzetek: Članek prinaša uvod, prevod in komentar k dokumentu, ki je postal znan kot „Medinska konstitucija“. Ta dokument je poleg Korana najzgodnejši avtentični vir o življenju prve muslimanske skupnosti, saj je nastal kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino. V članku je najprej podan zgodovinski uvod v kontekst, v katerem je dokument nastal. Avtor članka z branjem islamskih historiografskih virov in poročil o najdbah inskripcij na arabskem polotoku opisuje osnovne značilnosti medinskih plemen ter njihove medsebojne odnose pred prihodom Mohameda. Drugo poglavje vsebuje prvi slovenski prevod „Medinske konstitucije“, ki mu je vzporedno dodan tudi vokaliziran arabski izvirnik iz *Sīre Ibn Hišāma*. V komentarju avtor našteva nekatere najbolj pereče izzive, povezane z besedilom „Medinske konstitucije“. Avtor zagovarja tezo, da so *ummo* v času, ko je nastala „Medinska konstitucija“, sestavljali verniki/muslimani, judje in politeisti. Čeprav so bili politeisti in judje tudi člani *umme*, jih „Medinska konstitucija“ nikjer ne imenuje „verniki“ – kakor so to za jude trdili nekateri sodobni raziskovalci zgodovine zgodnjega islama.

Ključne besede: islam; *umma*; Medinska konstitucija; Medina; Mohamed; verniki; muslimani; judje

Abstract: This paper provides an introduction, translation, and commentary of the document most widely known as the “Constitution of Medina.” This document is, besides the Qurʾān, the earliest authentic written source about the life of the Muslim community after Muḥammad’s arrival in Medina. In the first chapter, the paper introduces the historical context in which the document emerged. Through a critical reading of Islamic historiographical sources and inscriptions from the Ḥiǧāz area, the author sketches the essential characteristics of the Medinese tribes on the eve of Muḥammad’s arrival to Medina. The second chapter of the paper contains the first Slovenian translation of the “Constitution of Medina,” which is accompanied by the Arabic original from *Sīrat Rasūl Allāh* of Ibn Hišām. In the commentary, the author discusses some of the most

debated issued of the Constitution of Medina. The author argues that when the “Constitution of Medina” was written, the *umma* consisted of the Believers/Muslims, Jews, and idolators. Although the Jews and the idolators were part of the *umma*, the “Constitution of Medina” never calls them “Believers.”

Keywords: Islam; *umma*; Constitution of Medina; Medina; Muḥammad; Believers; Muslims; Jews

Poleg različnih zvrsti literature, se vrednote, ki jih določena skupnost zagovarja in po katerih uravnava svoje življenje, kažejo tudi v pravnih dokumentih, ki zadevajo ureditev skupnosti.¹ Tudi skupnost prvih sledilcev preroka Mohameda je bila primorana razmerja znotraj skupnosti (deloma) urediti s pravnimi predpisi. Takšne pravne predpise najdemo že v Koranu, predvsem v medinskih surah, ki so nastale, ko je Mohamed postal tudi politični vodja.

Poleg Korana se je iz tega obdobja ohranil še en dokument,² ki je izrazito pravnega značaja in je najverjetneje služil kot neke vrste konstitucijski dokument v času, ko je Mohamed s svojimi privrženci leta 622/1³ pribežal iz Meke v Medino. Ker dokument v marsičem razdeluje pravila, po katerih naj bi Medinčani skupaj z Mohamedovimi sledilci iz Meke živeli – in je nastal v Medini –, se je v sodobnih raziskavah zanj uveljavilo ime „Medinska konstitucija“.⁴

V prispevku predstavljamo prvi slovenski prevod tega dokumenta in dokument postavljamo v njegov zgodovinski kontekst. V komentarju k MK se posvečamo nekaterim sodobnim debatam o naravi prve muslimanske skupnosti in predstavljamo pomen MK za sodobno raziskovanje začetkov islama. Med drugim veliko pozornosti namenjamo odnosom, ki jih MK vzpostavlja z judi, ki so v tistem času živeli na področju Medine, saj je MK poleg Korana tudi najzgodnejši vir za proučevanje odnosov prve muslimanske skupnosti z verniki drugih religij.

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Tukaj govorim izključno o pisnih virih, ki so se ohranili iz tistega obdobja – in torej ne izključujem možnosti, da iz tega obdobja obstajajo tudi nekateri ustni viri, ki so bili kasneje popisani v zbirkah hadisov.

³ V članku uporabljam (ko je to smiselno) sistem navajanja letnic po zahodnem (krščanskem) in muslimanskem koledarju. Prva letnica je zapisana po krščanskem koledarju; če letnici sledi še poševnica, pa tej sledi letnica po muslimanskem koledarju. Na podlagi pravil, razdelanih v Krajnc in Osredkar (2021), navajam Koran, hadise in transliteriram arabščino. Če obstaja že uveljavljeno slovensko pododmenje arabske besede (Mohamed, Koran, hadisi, Medina, Meka ipd.), ga uporabljam.

⁴ V nadaljevanju se na „Medinsko konstitucijo“ nanašam s kratico MK (glej tudi seznam kratic na koncu). Predpostavljam, da bo besedno zvezo, ki jo kratica prestavlja, bralec postavil v ustrezen sklon. MK navajam glede na paragrafsko razdelitev „MK §1“ tako pomeni nanašanje na prvi paragraf oz. člen MK. Nanašam se na razdelitev MK, kot jo je predlaga Lecker (2004, 32–39). Obstajata še vsaj dve razdelitvi MK na paragrafe oz. člene. Prvo je predlagal Wensinck in so jo kasneje prevzeli Wellhausen (1889, 67–73), Watt (1954, 221–225), Caetani (1905, 395–402) in mnogi drugi. Drugo razdelitev je predlagal Serjaent (1978), a treba je poudariti, da za Serjaenta MK ni enoten dokument, tako da MK deli na osem ločenih dokumentov.

1. Zgodovinski kontekst: Medina (Yatrib) pred Mohamedom⁵

Danes niti največji skeptiki med proučevalci zgodnje islamske zgodovine o zgodovinski preroka Mohameda ne dvomijo.⁶ Njegovo delovanje moramo postaviti v začetek 7. stol po Kr. Leto 622/1 v povezavi z Mohamedom predstavlja pomemben dogodek, saj je njegova skupnost to leto pozneje sprejela za začetek svojega koledarja.⁷ Islamska tradicija pravi, da je v tem letu Mohamed pribežal iz rodne Meke v Yatrib, ki so ga kasneje preimenovali v Medino. Obe mesti ležita na zahodni strani arabskega polotoka – v obmorski regiji, ki se imenuje Ḥiğāz in se v grobem razteza ob zahodni obali Rdečega morja od najbolj severnega dela Arabskega polotoka pa vse do Jemna na jugu. Ker je „Medinska konstitucija“ nastala v Medini, se bo prvo poglavje osredotočalo predvsem na zgodovino tega mesta pred Mohamedovim prihodom leta 622/1.

1.1 Plemenska ureditev

Najprej je smiselno povedati nekaj besed o takratnem plemenskem sistemu življenja, saj je prav to ključnega pomena, da lahko razumemo spremembe, ki jih je prinesla MK – prav tako pa tudi, da razumemo kontekst, v katerem je nastal Koran (Chabbi 2013, 20). Arabska družba je bila organizirana na osnovi plemen (ed. *qabīla*; mn. *qabā'il*). Predstavniki plemena so trdili, da izhajajo iz istega prednika, po katerem so se tudi poimenovali. Po navadi se arabska tradicija na plemena ne nanaša z izrazom ‚pleme‘ (*qabīla*), pač pa z izrazom *banū* tega-in-tega, denimo *banū Qurayš*: arabski izraz želi povedati, da določeno pleme izhaja iz skupnega prednika z imenom Qurayš. Izraz *banū Qurayš* dobesedno pomeni ‚Kurajševi sinovi‘. Predstavniki istega plemena so po navadi živeli na določenem ozemlju, čeprav je treba opozoriti, da so bila lahko plemena zelo heterogena (Chelhod 1997, 334–335) in da so posamezne podsekcije oz. klani imeli znatno mero avtonomije. V MK §4–10 lahko npr. vidimo, da je govora o posameznih podsekcijah plemena

⁵ Ker je trenutno glede raziskovanja zgodovine prve muslimanske skupnosti in virov, ki naj se za to uporabljajo, precej nesoglasij (Rose 2011, 1–10), dodajam krajšo opombo o metodi, ki ji pri rekonstrukciji preteklosti sledim. Pri raziskovanju zgodovine prvih muslimanov se držim sledečih načel: največjo gotovost zagotavlja Koran oz. ‚dramski kontekst‘, ki ga predpostavlja: prerok, njegova skupnost ter skupine nasprotnikov, ki preroka in njegovo skupnost zavračajo; nadalje je treba veliko težo dati inskripcijam (Robin 2019, 67–74); uporabljam vire islamske historiografije, če informacije, ki jih podajajo, niso evidentno ‚hagiografske‘ oz. se ne dotikajo dogmatičnih tem, ki nosijo jasen pečat poznejših teoloških debat (Goldziher 1971); strinjam se torej z Leckerjem (2017, xi–xvi), da je s previdnim in kritičnim proučevanjem iz islamskih historiografskih del mogoče izluščiti vsaj temeljne zaplete in glavne dogodke v prvi muslimanski skupnosti. Dejstva, ki jih izpostavljam, prav tako ne nasprotujejo islamski literaturi o nastajajočem islamu, saj ta o dogodkih, ki so se dogajali neposredno v Medini okoli leta 622, ne govori.

⁶ Patricia Crone, ki je z Michaelom Cookom objavila študijo *Hagarism: The Making of the Islamic World*, v kateri sta o arabskih virih islamske civilizacije podvomila, je v pozni dobi raziskovalne poti povsem sprejela tezo, da je bil Mohamed zgodovinska osebnost (Crone 2008). V slovenščini razpolagamo s prevodom Rodinsonove biografije preroka Mohameda (2005) – bralca, ki bi želel dobiti dober vpogled v celotno Mohamedovo življenje, napotujem na to študijo; njegovo videnje MK je na straneh 185–189. Rodinson se pri obravnavanju MK najbolj sklicuje na Watta.

⁷ Po poročanju al-Ṭabarīja (1881–1882, 1250–1252 [Watt in McDonald 1988, 157–158]) je bil nov koledar najverjetneje uveden šele za časa kalifa ʿUmarja (vladal med 634–644/13–23).

al-Ḥazrağ – in ne o plemenu al-Ḥazrağ kot celoti. Te podsekcije so imele zadostno mero avtonomije, da so lahko z drugimi plemeni samostojno sklepale dogovore.

Beseda, ki je bila za oznako odnosov plemen s posamezniki ali z drugimi plemeni najpogostejše rabljena, je *ḥilf*, ki izvorno pomeni ‚pogodbo‘, ‚zavezo‘ ali celo ‚priateljstvo‘ (Lane 1863–1893, s.v. „ḥilf“). Tukaj bomo besedo prevajali kot ‚plemensko zavezništvo‘. Posameznik, ki je del tega zavezništva, se imenuje *ḥalīf* (mn. *ḥulafāʾ*). Ta plemenska zavezništva so bila po svoji naravi raznovrstna: lahko je šlo za odnos plemena s posameznikom, da je ta posameznik formalno postal del plemena, vendar le kot njihov služabnik (*mawlā*); lahko je šlo za obliko odnosa med dvema plemenoma ali pa za znotrajplemenski sporazum (Tyan 1986, 388).⁸

Poleg besede *ḥilf* je treba razložiti še besedo *ḡār*, ki je prav tako označevala medplemenske odnose. V današnji arabščini ta samostalnik pomeni ‚sosed‘. Gre za osebo, ki živi blizu druge, v sosednji hiši ali šotoru (Lane 1863–1893, s.v. „ḡār“). V birokratski govorici medplemenskih odnosov je šlo za nekoga, ki ga je pleme ščitilo – največkrat za nekoga, ki je bil izvirno izven plemena (Chabbi 2013, 67). Najverjetneje gre za arabsko različico institucije, ki je bila znana tudi pri nekaterih drugih semitskih ljudstvih; v hebrejščini namreč beseda *gēr* pomeni nekoga, ki ga skupnost ščiti (Lecerf 1991, 558).

Sklenemo lahko, da so bili odnosi med plemeni, posamezniki in plemeni ter znotrajplemenski odnosi regulirani s kompleksno mrežo dogovorov in družbenih institucij, ki so nam poznane pod pojmi *ḥilf*, *ḡiwār*, in *mawlā*. Vsi trije pojmi označujejo določen tip odnosa med plemenom in plemenom, posameznikom in plemenom ali med člani istega plemena. Čeprav teh pojmov ne gre enačiti, pa za naše potrebe zadostuje, da imamo v mislih, da gre pri vseh treh pojmi za urejanje plemenskih odnosov.

V prevodu MK v nadaljevanju bomo pojem *ḥilf* prevajali kot ‚plemensko zavezništvo‘ (*ḥalīf* = ‚plemenski zaveznik‘), pojem *ḡiwār* kot ‚sosedska zaščita‘ (*ḡār* = ‚zaščiten sosel‘), pojem *mawlā* pa kot ‚pogodbenik‘.

⁸ Pozneje – ni čisto jasno kdaj – so se pojavile težnje, da bi institucijo *ḥilf* prepovedali, saj je najverjetneje ogrožala enotnost islamske skupnosti, v kateri je posameznike združevala najprej ena vera, ki bi jo lahko takšna zavezništva posameznih plemen spodkopavala. Znan je izrek, ki se pripisuje preroku Mohamedu: »V islamu ni plemenskega zavezništva (*ḥilf*). Kakršnokoli plemensko zavezništvo je v predislamskem obdobju (*al-ḡāhiliyya*) bilo, mu Bog ni dodal zraven [drugih plemenskih zavezništev] ampak ga je samo utrdil.« (Muslim 2007, Riad: Dār al-salām, XLIV [Kitāb Faḍāʾil al-Ṣaḥāba], 50 [Bāb Muʾaḥāt al-nabī bayna aṣḥābihi], št. 206) Hadis skuša sporočiti, da po nastopu islama plemenskih zavezništev ni več mogoče sklepati. Temu sledi razlaga, kako je mogoče, da so bila plemenska zavezništva iz predislamskega obdobja v islamu priznana. Izrek pravi, da je islam ta zavezništva sicer potrdil, niso pa bila dodana druga. Po drugi strani pozna islamska tradicija tudi hadis, za katerega se zdi, da govori nasprotno, saj eksplicitno pravi, da je Mohamed plemensko zavezništvo sklenil: »Muḥammad b. al-Ṣabbāḥ nam je povedal (*ḥaddaṭanā*), Ismāʾīl b. Zakariyyāʾa nam je povedal, ʿĀsim nam je povedal in rekel: Anas [mišljen je Anas b. Malik, op. A.K.] – naj bo Bog zadovoljen z njim – sem rekel: Ali si slišal, da je prerok Mohamed – naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir – rekel: »V islamu ni plemenskega zavezništva?« Rekel je: »Prerok je sklenil plemensko zavezništvo (*ḥalafa*) med Kurajši in al-Anṣār na mojem domu.« (Muslim 2007, Riad: Dār al-salām, XLIV [Kitāb Faḍāʾil al-Ṣaḥāba], 50 [Bāb Muʾaḥāt al-nabī bayna aṣḥābihi], št. 205) Najverjetneje je drugi hadis treba interpretirati kot reakcijo na kroženje prvega hadisa, ki je *ḥilf* prepovedoval. Vprašanje glede izvora teh dveh hadisov meje članka presega, saj bi bila potrebna ločena študija o statusu plemenskih pogodb po nastopu islama.

1.2 Prihod judov v Medino

Kot je bilo izpostavljeno v kratki metodološki opombi (opomba 5), so najzanesljivejši viri za zgodovinopisni diskurz inskripcije. Robert Hoyland je leta 2011 objavil študijo vseh inskripcij v regiji Hiğāz, ki jim lahko z gotovostjo pripišemo povezavo z judovstvom. Po njegovem lahko povezavo z judovstvom pripišemo tistim inskripcijam, kjer se kdo kot jud opredeljuje sam ali pa izpričujejo hebrejsko ozadje (2011, 93). Ugotovil je, da inskripcije segajo od 1. pa do 4. stol. po Kr. in da ne izvirajo neposredno iz Medine ali Meke – kar pri razlagi koranskih odlomkov, ki se nanašajo na jude, predstavlja svojevrsten izziv (110–111). Prisotnost judov v kontekstu nastanka Korana je eden izmed najosnovnejših zaključkov, ki ga lahko ob branju Korana bralec dobi, in če predpostavimo, da je Koran nastal v regiji Hiğāz,⁹ takšna odsotnost inskripcij potrebuje razlago.

V klasični islamski historiografiji je o izvoru judovskih plemen v Medini zaslediti dve teoriji. Po prvi teoriji so bili že prvi medinski judje spreobrnjena arabska plemena. Ta teorija je bila do sedaj identificirana samo v enem historiografskem delu, in sicer v Ya'qūbījevi *Zgodovini (al-Ta'rīḥ)*.¹⁰ Ya'qūbī za judovsko pleme al-Naḏīr pravi: »Oni so del (*faḥḍ*) [arabskega plemena] Ġuḏām, razen tega da so postali judje ter sestopili z gore, ki se imenuje ,al-Naḏīr'. Nato so se imenovali po njej.« (1995, 2:49)¹¹ Od Wellhausena (1889, 13) naprej so številni raziskovalci o tej pripovedi izražali dvom – in se raje poslužili druge, veliko bolj izpričane pripovedi o izvoru medinskih judov.

Druga teorija je izpričana tako pogosto, da je težko govoriti o eni sami, pač pa je bolje reči, da gre za skupek teorij, ki jih lahko zvedemo na skupni imenovalec: medinski judje so bili izvirno hebrejskega porekla. O tem imamo številne vire, ki pa se med seboj velikokrat ne ujemajo oz. govorijo o različnih časovnih obdobjih, v katerih naj bi se hebrejski judje v regiji Hiğāz naselili. V zvezi s tem je eden najpomembnejših virov al-Samhūdījeva knjiga *Wafā' al-wafā bi-aḥbār Dār al-Muṣṭafā (Nadomestilo popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču)*, ki je v celoti posvečena mestu Medina.¹² Naslov enega od poglavij se glasi „O poseljevanju

⁹ François Déroche je prepričljivo pokazal, da najzgodnejši rokopisi Korana izvirajo iz regije Hiğāz, kar je mogoče določiti po slogu pisave, ki ga imenuje slog *hiğāzī* (2014, 11–13). Karbonsko datiranje ter analize rokopijskega materiala in pisave so pokazali, da lahko to skupino rokopisov datiramo v drugo polovico 7. stoletja (2022, 151).

¹⁰ Abū al-Abbās Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ġa'far, znan kot al-Ya'qūbī, je živel v drugi polovici 9./3. stol. Rodil se je v Bagdadu, nekaj časa preživel v Armeniji, nato pa se ustalil v Egiptu. Najbolj je poznan po svoji zgodovini, ki nosi preprost naslov *al-Ta'rīḥ (Zgodovina)*. V njej opisuje vso človeško zgodovino od Adama pa vse do svojih časov. Al-Ya'qūbī je bil eden izmed prvih piscev univerzalne zgodovine v islamskem svetu, za njegovo *Zgodovino* je mdr. značilno, da vključuje veliko nekanoničnega bibličnega slovstva: midraše, apokrifne, psevdoepigrafe ipd. (Qasim Zaman 2002, 257–258).

¹¹ Pleme Ġuḏām se je še globoko v predislamskem času naselilo na meji med bizantinsko Sirijo in Palestino. V islam so se spreobrnili šele po letu 636/15, saj so se to leto borili na strani bizantinskega cesarja Heraklija v bitki pri Yarmūku, v kateri so zmagali muslimani (Bosworth 1991, 573).

¹² Nūr al-Dīn 'Alī Abū Ḥasan al-Samhūdī je bil islamski poznavalec zgodovine, prava in teologije, ki se je rodil leta 1440/844 v vasi al-Samhūd v Gornjem Egiptu. Leta 1456/860 je romal v Medino, kjer se je nato tudi ustalil. Al-Samhūdī je napisal obsežno historiografsko delo o Medini, ki ga je poimenoval *Iktifā' al-wafā bi-aḥbār Dār al-Muṣṭafā (Zadostnost popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču)*. Ro-

[Medine] po vesoljnem potopu, o razlogu, da so se judje naselili v njej, in opis njihovih prebivališč“ (2006, 1:125).

V poglavju al-Samhūdī piše, da je prvo pleme, ki je prišlo v Yaṭrib (poznejša Medina), hebrejsko oz. judovsko pleme 'Abīl, ki je bilo prisotno že ob pomešanju jezikov v Babilonu. Vendar al-Samhūdī pravi, da se to pleme ni naselilo (*sakana*) v Medini, ampak se je tam samo zadrževalo, kasneje pa je odšlo (2006, 1:125). Zagotovo gre za legendo, ki ji težko pripišemo zgodovinsko vrednost. Podobno lahko trdimo za nekatere druge teorije al-Samhūdīja, da so se judje oz. različni predstavniki iz *banū Isrā'īl* v Medini naselili za časa Mojzesa oz. Davida (1:126–127).¹³ Al-Samhūdī nadalje pravi, da je zanj najbolj verjetna teorija ta, ki jo podaja al-Ṭabarī, to je, da je so se judje naselili v Ḥiğāzu, ko si jih je podvrgel Nebukadnezar (Nuḥtunaššar), ki je uničil tempelj (1:128).¹⁴ Al-Samhūdī (1:128) podaja tudi zgodbo, po kateri se je skupina judov v regiji Ḥiğāz naselila, ko se je hotel rimski kralj, ki je vladal tudi nad Sirijo (al-Šām)¹⁵ in je takrat že bil kristjan, poročiti z ženo iz Aro nove rodbine. Ker judom njihova religija ne dovoljuje, da bi se poročali s kristjani, so pripravili zvijačo in kralja ubili. Nato so morali bežati in so se naselili v regiji Ḥiğāz. Kot opozarjajo Gil (2004, 7) in drugi raziskovalci, je podobna zgodba znana v judovski rabinski tradiciji, in sicer govori o 80000 potomcih duhovniškega rodu,¹⁶ ki so bili po porušenju templja primorani bežati k Izmaelovim sinovom v Arabijo.

Viri islamske historiografije, ki jih je al-Samhūdī priročno zbral, enotne pripovedi o izvoru medinskih judov torej ne dajejo. Vseeno pa je mogoče trditi, da so ti judje na neki točki v regijo Ḥiğāz prišli zaradi neugodnih političnih razmer v Palestini. Iz inskripcij, ki jih je popisal Hoyland, je jasno, da je v 1. stol. judovska skupnost že bila prisotna. Morda je namig o poselitvi najti tudi pri Jožefu Flaviju, ki pravi, da je Herod poslal 500 mož, da bi se pridružili Aeliusu Gallusu na njegovem

kopis tega dela je zgorel v požaru medinske mošeje leta 1481/886. Nato je al-Samhūdī napisal skrajšano različico tega dela, ki ji je dal pomenljiv naslov: *Nadomestilo popolnega [popisa] zgodb o Izbranem prebivališču* (Bosworth 1995, 1043). Ob tem se al-Samhūdī besedno igra s korenomo *Wfvy*. Lecker (2017, xii–xiii) ima al-Samhūdījevo knjigo za najboljši vir o Medini, njenega avtorja pa označuje za najpomembnejšega zgodovinarja Medine. Lahko obžalujemo dejstvo, da je različica knjige, ki se je ohranila, skrajšana verzija izvirne al-Samhūdījeve knjige, saj je najverjetneje izpustil veliko informacij.

¹³ Ena izmed zanimivejših razlag, ki jo podaja al-Samhūdī, je, da so judovski učenjaki v Tori našli opis Božjega poslanca, ki da bo bežal v mesto, v katerem bodo rasle palme sredi kamnite regije oz. med dvema območjema z vulkanskimi kamninami (*balad fī-hi naḥl bayna ḥarratayn*) – okolica Medine je znana po kamninah vulkanskega izvora: severovzhodni del mesta se celo imenuje Ḥarrat Wāqim in je najbolj znano območje vulkanskih kamnin v Medini in okolici (Veccia Vaglieri 1986, 226–227). Ni čisto jasno, kaj hoče al-Samhūdī povedati z dvema *harra*; morda se navezuje še na kakšno manjše območje, ki so ga podobno kot Ḥarrat Wāqim poimenovali Ḥarra. Judje so se to mesto s palmami odpravili iskat in prvo, ki so ga našli, je bilo mesto Taymā', kjer se je naselila ena izmed skupin. Drugo takšno mesto je bilo Ḥaybar – in nekateri judje so se naselili tam. Najštevilčnejša skupina judov pa se je naselila v Medini. Vsa tri mesta se nahajajo v regiji Ḥiğāz (al-Samhūdī 2006, 1:128).

¹⁴ Leta 586 pr. Kr. so čete babilonskega kralja Nebukadnezarja, ki jih je vodil general Nebuzaradan, uničile jeruzalemski tempelj in ga požgale do tal (*Encyclopaedia Judaica* 2007, s.v. „Temple“ [19:602]).

¹⁵ Beseda al-Šām pomeni se nanaša na ozemlje današnje Sirije, Libanona, Izraela, Palestine in Jordanije. Dobesedno *al-šām* pomeni 'območje, ki je na levi', saj je to območje, ko se Arabci v Ḥiğāzu obrnejo proti vzhodu, na levi strani. Podobno je *al-yaman* regija na desni strani (Bosworth 1997, 261).

¹⁶ Kot je jasno iz al-Samhūdījevega poročila (2006, 1:142), sta v arabski historiografski tradiciji imeni Qurayza in al-Naḍīr poimenovanji za judovski duhovniški plemeni.

pohodu v Jemen med letoma 26–24 pr. Kr. (Hoyland 2011, 92). Povsem verjeten je scenarij, da se je veliko judov v Medini naselilo po porušenju drugega templja, kot to pravi že Caetani (1905, 383) in kakor namigujeta tako judovska kot muslimanska tradicija. Nadalje je jasno, da je vsaj do 4. stol. zavest o hebrejsko-judovski identiteti še obstajala. Ker hebrejsko-judovskih inskripcij po 4. stoletju praktično ni več, je zelo verjetno, da so se judje takrat arabizirali do te mere, da njihove hebrejske identitete iz inskripcij ni več mogoče razbrati, vseeno pa so svojo religijo ohranili. Najverjetneje so v judovstvo spreobrnili tudi nekaj članov arabskih plemen.

Ko se je Mohamed v Medini srečal z judi, se je torej srečal z dvema skupinama: z arabiziranimi judi, ki so kot potomci hebrejsko-judovskih priseljencev tvorili večino judovske populacije; z judiziranimi Arabci, ki so se v judovstvo spreobrnili v času vsakodnevnega bivanja z judi. Arabizirani judje so se delili v tri velika plemena: al-Naḍīr, al-Qurayza in al-Qaynuqā'. Vsa tri velika plemena so živela na območju 'Āliya,¹⁷ judizirani Arabci pa so še naprej živeli pri svojih arabskih plemenih – na območju centra poznejše Medine.

1.3 Prihod arabskih plemen v Medino

Islamska tradicija si je enotna, da so bili prvi prebivalci Medine judje (Gil 2004, 4). Arabci naj bi se po tej tradiciji judom, ki so mesto ustanovili, pridružili. Nasprotno temu se zdi na mestu Caetanijevo opažanje, da »morajo biti izvori Yaṭriba [t.j. Medine, op. A. K.] zelo oddaljeni, saj se mesto nahaja v južnem Ḥiğāzu, na nižini, ki se malenkost nagiba proti severu in je bogata z vodo ter ima plodno zemljo« (1905, 382). Verjetnejša je torej razlaga, da so judje prvotne prebivalce že našli, vendar so nato zaradi bolj razvite tehnologije in boljših povezav s svetom nad skupnostjo Arabcev, ki so jo prvotno našli tam, kmalu prevzeli oblast – kakor znova meni Caetani (383).

Al-Samhūdī orisuje zgodovino prihoda arabskih plemen v Medino, ko so tam že živeli judje. Najpomembnejši arabski plemeni, ki sta se naselili v Medini in sta bili tam prisotni tudi, ko je v Medino prispel Mohamed, sta plemeni al-Aws in al-Ḥarzağ:

»Ibn Zabāla je rekel, da so po avtoriteti enega izmed starešin (*mašyāḥa*) Medinčanov slednji govorili: al-Aws in al-Ḥarzağ so se ustalili v Medini, kjer so našli posestvo, trdnjave (*āṭām*) ter palme datelnov v rokah judov, prav tako pa so bili judje številčni in so imeli moč. Al-Aws in al-Ḥarzağ so se naselili, kjer je bila Božja volja. Nato so [jude] vprašali, da bi sklenili z njimi pakte sosedske zaščite (*ḡiwār*) ter plemenskega zavezništva (*ḥilf*), da bi s tem drug drugega varovali in onemogočali druga [plemena]. Sklenili so dogovore, vstopili v pakte o sosedski zaščiti, sodelovali drug z drugim ter delali skupaj. Tako je bilo dolgo časa. Plemeni al-Aws in al-Ḥarzağ sta obo-

¹⁷ Območje 'Āliya je bilo najplodnejše območje v Yaṭribu in je bilo skoraj zagotovo območje, na katerem so se naselili prvi prebivalci tega mesta (Lecker 2017, 1–18). Dejstvo, da so judje živeli na tem območju, priča, da so si judje kmalu po svojem prihodu podredili poprejšnje prebivalce.

gateli (*umira*),¹⁸ posedovali zemljo in postali številčni. Ko so Qurayza in al-Nađir videli njihov [nov] položaj, so se ustrašili, da bodo dosegli tudi njihove domove ter posestva. Judje so se razjezili, postali zlobni (*tanammarū*) zavoljo njih ter prekinili zavezništvo, ki je bilo med njimi. Qurayza in al-Nađir sta bili najštevilčnejši in največji [judovski plemeni]. Imenovali sta se tudi 'duhovnika' (*kāhinān*). [Poleg njiju je bilo] tudi pleme al-Šarīh.« (2006, 1:142)

Iz tega zelo jedrnatega opisa al-Samhūdīja je mogoče zaslediti, kako je islamska historiografska tradicija videla odnose med judi in priseljenskima plemenoma al-Aws in al-Ĥazraġ. Čeprav na tem mestu al-Samhūdī tega ne omenja, islamska historiografska tradicija pravi, da sta se obe plemeni v Medino prišli iz Jemna – in al-Samhūdī se na to tradicijo navezuje nekaj vrstic pred citiranim odlomkom (1:140). Arabski priseljenci so z judi najprej sklenili pogodbo o sosedski zaščiti (*ġiwār*) in plemenskem zavezništvu (*hiľf*) ter z judi pod temi pogoji živeli dolgo. Morda je prav to dolgo obdobje sobivanja prispevalo k temu, da so se judje arabizirali, nekateri Arabci pa judizirali.

Nato so postali številčni tudi Arabci in judje so se začeli bati, da bi jih v njihovih prebivališčih ogrozili in dosegli njihovo posestvo. Ta podrobnost nakazuje, da so judje in Arabci sicer bivali tesno skupaj, vseeno pa sta bila ozemlje arabskih plemen in ozemlje judov ločena. Območje Arabcev je kasneje postalo središče Medine, medtem ko so judje živeli nekoliko južneje, na območju 'Āliya (Lecker 2017, 1–18).¹⁹ Čeprav je al-Samhūdījevo poročanje o trenjih med judi in Arabci verjetno avtentično, je težko verjeti, da so judje odnose z Arabci popolnoma prekinili. Najverjetneje je šlo za konflikte, ki so se občasno stopnjevali, težko pa bi bilo govoriti o popolni prekinitvi odnosov.

Al-Ṭabarī poroča, da so Arabci sčasoma postali gospodarji nad judi (1881–1882, 1210 [Watt in McDonald 1988, 124–125]), in to mnenje je prevzelo kar nekaj zgodnjih raziskovalcev, npr. Caetani (1905, 384). Gill (2004, 4–5) pa meni, da so judje ostali gospodarji nad Arabci vse do časa preroka Mohameda. Verjetno oba avtorja pretiravata – ni namreč mogoče, da bi bili Arabci popolni gospodarji nad judi, saj so ti živeli na ozemlju 'Āliya, ki je bilo v Medini najplodnejše (Lecker 2017, 1–2), in bi si ga arabska plemena zagotovo prisvojila, če bi jim bili judje zares podrejeni. Obenem pa tudi ni mogoče govoriti o prevladi judov nad Arabci, saj so Arabci imeli toliko samostojnosti, da so lahko prve sporazume z Mohamedom sklenili sami. Verjetnejša je torej razlaga, da je šlo za bolj ali manj enakovredne skupine, ki so bile v svoji zunanji politiki relativno samostojne.

1.4 Medplemnski konflikt

Da bi v polnosti razumeli zgodovinski kontekst, v katerem so se znašli prebivalci Medine na začetku 7. stol. po Kr., je treba omeniti, da je do konflikta prišlo tudi

¹⁸ Za ta pomen glagola *amara* gl. Lane 1863–1893, s.v. „amara“.

¹⁹ Na območju 'Āliya so poleg judov živele tudi nekatere skupine plemena Aws Allāh (Lecker 2004, 19–49).

med obema arabskima plemenoma, torej al-Aws in al-Ḥazrağ. Kot poudarja Watt (1956, 155), so postali odnosi med plemeni v Medini napeti. Tok dogodkov je pripeljal do bitke Bu'āṭ leta 617, kjer je bila v boju med plemenoma al-Aws in al-Ḥazrağ udeležena velika večina članov obeh plemen, pri tem pa so se na strani plemena al-Aws borili tudi judje iz plemen Qurayza in al-Nađīr (Bosworth 1986, 1283). Rezultat bitke so bile izgube na obeh straneh ter vsesplošno nezadovoljstvo z nastalo situacijo, kar je postopoma privedlo do prenehanja boja, čeprav uradnega premirja ni bilo (Watt 1956, 158). Ibn Hišām sicer pravi, da je zmagalo pleme al-Aws (1858–1860, 1:385), vendar je tudi to v dolgem boju najverjetneje močno oslabilo.

Če naj orišemo situacijo v Medini, ko je Mohamed z njimi navezal stike, lahko rečemo tole: na območju Medine je živelo pet velikih plemen, ki so poznala še nadaljnje delitve. Tri judovska velika plemena (al-Nađīr, al-Qurayza in al-Qaynuqā') so živela na območju 'Āliya, ki se je nahajalo izven centra poznejše Medine. Arabski plemeni al-Aws in al-Ḥazrağ sta živeli na območju kasnejšega centra Medine. Nekateri člani obeh arabskih plemen so se judizirali, vseeno pa so še vedno živeli na območju dveh plemen, in ne na območju judov. O verovanju Arabcev lahko povemo, da je večina zelo verjetno simpatizirala z monoteizmom, čeprav niso pripadali krščanstvu ali judovstvu.²⁰ Pet velikih plemen je bilo vpetih v medsebojne boje, ki so dosegli vrhunec v bitki Bu'āṭ (617) in prinesli obilo nezadovoljstva pri vseh udeleženi in neudeleženi straneh.²¹ Za razumevanje Mohamedovega prihoda v Medino je pomembno razumeti, da je bila Medina zrela za dogodek, ki bi razmere med plemeni uredil.

Islamska historiografska tradicija pravi, da je Mohamed prve stike z Medinčani navezal med pridiganjem udeležencem romanja v Meko. Če gre verjeti al-Ṭabarīju (1881–1882, 1208 [Watt in McDonald 1988, 123]), je bil prvi Medinčan, s katerim je Mohamed navezal stik, Suwayd b. Šāmit, ki je bil kasneje ob svojem povratku v Medino (še pred bitko Bu'āṭ) ubit. Prva skupina Medinčanov, ki je sprejela islam, je to storila ob prvi prisegi pri kraju 'Aqaba (621 po Kr.). Skupino je sestavljalo dvanaajst Medinčanov, ki so islam sprejeli, niso pa se še zavezali, da bodo Mohameda fizično branili (al-Ṭabarī 1881–1882, 1211–1213 [Watt in McDonald 1988, 126–127]). Mohamed je s temi dvanaajstimi Medinčani poslal tudi Muš'aba b. 'Umayra, ki je šel z njimi v Medino in pomagal pri oznanjevanju islama (al-Ṭabarī 1881–1882, 1214–1217 [Watt in McDonald 1988, 127–130]). Naslednje leto je prvi prisegi pri kraju 'Aqaba sledila druga prisega na istem kraju, v kateri so se Medinčani, 72 predstavnikov iz obeh medinskih arabskih plemen, zavezali, da bodo Mohamedu in njegovi skupnosti zagotavljali tudi fizično varnost (al-Ṭabarī 1881–1882, 1217–

²⁰ Medinčani so Mohameda sprejeli razmeroma odprtih rok. Čeprav je mogoče trditi, da je bilo med njimi še najti politeizem, je takšna odprtost veliko težje predstavljava v okolju, kjer bi Arabci zagovarjali strogi monoteizem. Mohamed v tem obdobju še ni imel moči, da bi lahko spremenil religijo celotne Medine. Bolj verjetna je razlaga, da so medinski Arabci Mohameda sprejeli, ker jih večina ni bila močno povezana s politeizmom.

²¹ Ko so Medinčani slišali o Mohamedu in ga spoznali, naj bi rekli: »Zapustili smo svoje ljudstvo (*qawm*), kajti zares ni ljudstva, med katerim bi bilo večje sovraštvo ter zlo, kot je med njimi. Morda jih bo Bog po tebi poenotil.« (al-Ṭabarī 1881–1882, 1210 [Watt in McDonald 1985, 125])

1227 [Watt in Mcdonald 1988, 130–138]). To je vodilo v zaostritev že tako ali tako načetih odnosov med Mohamedom in Kurajši in Mohamedovi privrženci so leta 622 izvedli hedžro v Medino. Ker so Medinčani muslimanom iz Meke izkazali pomoč, so jih poimenovali *Anṣār* (‘pomagači’), muslimani iz Meke pa so postali znani pod imenom *muhāġirūn* (‘ti, ki opravljaš hedžro’), saj so izvedli hedžro (*hiġra*).

2. „Medinska konstitucija“

Islamska historiografska tradicija v veliki večini govori o tem, da je Mohamed po prihodu v Medino sklenil nekakšne dogovore z judi (Gil 2004 1; 23), vendar se je besedilo MK ohranilo samo v dveh zgodnjih virih: v Ibn Hišāmovem delu *Sīrat rasūl Allāh*²² in v Abū ‘Ubaydovem²³ delu *Amwāl*.

Večina raziskovalcev meni, da je boljša Ibn Hišāmova različica, a se za branja posameznih členov zatekajo tudi k Abū ‘Ubaydovi. Tukaj bomo reproducirali Ibn Hišāmovo različico, pri komentarju spodaj pa bomo upoštevali tudi Abū ‘Ubaydovo različico.

Tekst, ki ga reproduciramo, je vzet iz Wüstenfeldove izdaje *Sīrat rasūl Allāh*, ki jo je izdal med letoma 1858 in 1859. Čeprav je izdaja stara že več kot 150 let, je še vedno aktualna, saj je Wüstenfeld prvemu zvezku (nem. *Band*) arabskega teksta v dveh delih (nem. *Teil*) dodal še zvezek uvoda in obsežnih opomb, ki tvorijo neprecenljiv kritični aparat. Arabskemu besedilu vzporedno dodajam slovenski prevod. Pri prevajanju sem konzultiral tudi Caetanijev italijanski prevod, Leckerjev angleški prevod, Wattov angleški prevod, Serjaentov angleški prevod, Wellhausenov nemški prevod ter angleški prevod Gilovega hebrejskega prevoda. Vsi omenjeni avtorji so k prevodu napisali tudi kratek komentar, v katerem so razložili svoje razumevanje teksta.

V Wüstenfeldovi izdaji tekst ni razdeljen v paragrafe. Wensinck je v svojem nizozemskem prevodu konstitucijo razdelil v paragrafe; njegovo razdelitev je prevzel Wellhausen in kasneje precej zahodnih raziskovalcev. V prevodu uporabljam razdelitev, ki jo je v svoji študiji o MK uporabil Lecker. Menim namreč, da je Leckerju uspela bolj smiselna razdelitev teksta, saj je člene začel praviloma z besedo *inna*, česar se Wensinck ni držal povsem točno, zlasti ne v drugi polovici konstitucije. Prevodu MK sem dodal tudi kratek začetni odstavek, s katerim Ibn Hišām MK uvaja.

²² Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hišām se je rodil v regiji Ḥimyar na jugu Arabskega polotoka, pozneje pa se je preselil v Basro in Kairo, kjer je tudi umrl, najverjetneje leta 833/218. Najbolj je znan po svoji recenziji Ibn Ishāqovega dela *Sīrat rasūl Allāh*. To delo se je namreč ohranilo samo v Ibn Hišāmovi recenziji ter v obliki citatov pri zgodovinarjih, kot sta al-Ṭabarī in al-Azraqī. Gre za najzgodnejšo ohranjeno biografijo preroka Mohameda. (Fleisch 1986, 801)

²³ Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām je bil proučevalec Korana, slovničar in pravnik, ki je se rodil v mestu Harāt, večino življenja pa je preživel v Basri, Kufi in Bagdadu. Nekaj njegovih del se je ohranilo v rokopisih, med njimi tudi delo *Amwāl* (Gottschalk 1986, 157).

Spis poslanca Boga (*rasūl Allāh*), naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir,²⁴ ki ga je napisal s tistimi, ki so opravili hedžro (*muhāğirūna*), in tistimi, ki so jim pomagali (*aṣṣār*), ter [mirovni] pakt (*muwāda'a*) z judi. Ibn Ishāq je rekel: Poslanec Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir, je napisal spis s tistimi, ki so opravili hedžro (*muhāğirūna*), ter tistimi, ki so jim pomagali (*aṣṣār*). V njem je sklenil mir z judi (*wāda'a fi-hi yahūd*), sklenil z njimi pogodbo (*'āhadahum*), jih potrdil (*aqarra*) glede njihove religije (*dīn*) ter njihovega premoženja (*amwāl*) in jim naložil obveznosti ter postavil pogoje.

كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ²⁵ الَّذِي كَتَبَهُ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ مُوَادَعَةً يَهُودَ قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ وَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَادَعَ فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ وَأَقْرَأَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ وَشَرَطَ لَهُمْ

1. V imenu Boga, milostljivega, usmiljenega!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

To je spis Mohameda med verniki (*mu'minūn*) ter muslimani (*muslimūn*) izmed Kurajšev ter iz Yaṭriba ter tistimi, ki jim sledijo (*tabi'ahum*), so jim pridruženi (*laḥiqa bi-him*) ter se borijo z njimi (*ğāhada ma'ahum*).

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ

2. Oni so ena skupnost (*umma wāḥida*) in ne razkropljeni med ljudmi.²⁶

إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ

3. Ti izmed Kurajšev, ki so opravili hedžro, si med seboj glede na svojo navado plačujejo krvni davek in bodo osvobajali svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen (*ma'rūf*) ter pošten (*qist*).

الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ²⁷ يَتَعَاقِلُونَ بَيْنَهُمْ وَهُمْ يَفْدُونَ عَائِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

²⁴ »Naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir« je fraza, ki jo muslimani po navadi dodajo, ko omenjajo preroka Mohameda.

²⁵ Wüstenfeld je v svoji izdaji uporabil krajšavo صلعم, ki sem jo v reprodukciji izpisal v polni obliki. Ker doskupa to Wüstenfeldovega rokopisa nimam, lahko le ugibam, da je bila krajšava najverjetneje uporabljena že v rokopisu.

²⁶ 'Alī Šīrī, urednik izdaje Ibn Kaṭhīrjevega dela *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, ki jo uporabljam, pojasnjuje, da besedna zveza *min dūn al-nās* pomeni, da »niso več razkropljeni med [ostalimi] ljudmi« (*lā mutamayyazin 'an al-nās*) (Ibn Kaṭīr 1988, 3:273).

²⁷ Wüstenfeldova izdaja piše besedo brez dodatne črke ālif: torej ربعة in ne رباعية. Lane v svojem slovarju (1863–1893, s.v. »ribā'a«) pravi, da se zveza glasi هم على رباعتهم («oni delujejo tako, kakor so navajeni») – in skladno s tem sem popravil Wüstenfeldov zapis besedila. Gl. tudi Lecker 2004, 99–103.

4. Pleme 'Auf si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina (*ṭā'ifa*) bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

5. Pleme al-Hāriṭ si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

6. Pleme Sā'ida si bo med seboj, glede na svojo navado, prav tako [še naprej] plačevalo prejšnji krvni davek. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

7. Pleme Ġušam si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

8. Pleme al-Nağğār si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ²⁸ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

9. Pleme 'Amr b. 'Auf si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ
مَعَاqِلَهُمُ الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا
بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

10. Pleme al-Nabīt si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter pošten.

وَبَنُو النَّبِيتِ عَلَى رِبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ
الأُولَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْذِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ
وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

²⁸ Wüstenfeldova izdaja ima na tem mestu القسْطَ, kar je zagotovo napaka.

11. Pleme al-Aws si bo med seboj prav tako [še naprej] plačevalo krvni davek glede na svojo poprejšnjo navado. Vsaka skupina bo osvobajala svoje ujetnike na način, ki je za vernike pravičen ter dober.
- وَبَنُو الْأَوْسِ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقِلُونَ مَعَاqِلَهُمُ الْأَوَّلَى وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَقْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
12. Verniki ne bodo prenehali zadolžene- mu med njimi v pravični meri poklanja- ti [pomoč] glede odkupnine ali krvnega davka.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَنْزُكُونَ مُفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطَوْهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلِ
13. Vernik ne vstopa v zavezništvo s po- godbenikom (*mawlā*) [drugega] vernika, ne da bi pridobil soglasje slednjega.
- وَإِنْ لَا يُحَالِفُ مُؤْمِنٌ مُؤْلَى مُؤْمِنٍ دُونَهُ
14. Bogaboječi verniki nasprotujejo temu, ki se pregreši zoper njih ali pa poželi zlo (*zulm*) ali greh (*itm*) ali sovraštvo (*udwān*) ali pokvarjenost (*fasād*) med verniki. Roke vseh izmed njih naj bodo nad njim, tudi če je otrok enega izmed njih.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةً ظُلْمٍ أَوْ إِثْمٍ أَوْ عُذْوَانٍ أَوْ فَسَادٍ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِنْ أَيْدِيهِمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدِهِمْ
15. Vernik naj ne ubije vernika zavoljo ne- vernika, prav tako pa naj ne pomaga ne- verniku proti verniku.
- وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ
16. Zaščita (*ḡimma*) Boga je ena. Tudi naj- manjši izmed njih naj ščiti ostale.
- وَإِنَّ دِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ
17. Verniki so pogodbeniki drug drugega, iz česar so ostali ljudje izključeni.
- وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ
18. Tisti judje, ki nam sledijo, bodo pre- jeli pomoč (*našra*) ter enakost (*aswa*), ne da bi jim bilo storjeno hudo in se bi proti njim pomagalo [njihovim nasprotnikom] .
- وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأَسْوَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ
19. Mir (*silḡ*) vernikov je eden. Vernik ne bo sklenil miru brez drugega vernika, ko se bo bojeval na Božji poti, razen na temelju enakosti in pravičnosti med njimi.
- وَإِنَّ سِلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ
20. Vse roparske enote (*ḡāziya*), ki ropajo z nami, bodo druga drugo zamenjevale.
- وَإِنَّ كُلَّ غَازِيَةٍ غَزَتْ مَعَنَا يَعْقُبُ بَعْضُهَا بَعْضًا

21. Verniki bodo maščevali drug drugega zavoljo tega, kar je prelilo njihovo krvi na Božji poti. وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُبِيءُ بَعْضُهُمْ عَنِ بَعْضٍ بِمَا نَالِ
دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
22. Bogaboječi verniki zagotavljajo najboljše in najbolj pokončno vodenje (*hundan*). وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى
وَأَقْوَمِهِ
23. Politeisti (*mušrik*) ne smejo varovati posesti ali ljudi Kurajšev in se ne smejo vpletati med njih²⁹ in vernike. وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِّقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسًا وَلَا
يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ
24. Če kdo vernika namensko umori brez razloga in za to obstaja dokaz, bo doživel maščevanje, razen če je najbližji sorodnik umorjenega zadovoljen [z denarnim nadomestilom]. Vsi verniki naj bodo združeni proti njemu. Ni jim dovoljeno, da ne bi delovali proti njemu. وَإِنَّهُ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلًا عَنْ بَيِّنَةٍ فَرَأَاهُ قَوْلٌ
بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمَقْتُولِ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ
عَلَيْهِ كَافَّةٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامٌ عَلَيْهِ
25. Verniku, ki priznava, kar je v tej listini, (*šahīfa*) ter veruje v Boga in poslednji dan, ni dovoljeno, da pomaga prestopniku (*muḥḍit*)³⁰ ali mu daje zavetje. Kdorkoli mu daje zaščito ali mu pomaga, je nad njim prekletstvo Boga ter njegova jeza na dan vstajenja. Ne kesanje (*šarf*) ne odkupnina (*ʿadl*) ne bosta sprejeta od njega.³¹ وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَقَرَّ بِمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
وَأَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُنْصَرَ مُحْدِثًا وَلَا
يُؤْوَى لَهُ وَإِنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ
اللَّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ
وَلَا عَدْلٌ
26. O čemer koli se ne strinjate, prinesite to k Bogu ter k Mohamedu, naj bo mir nad njim. وَإِنَّكُمْ مَعَهُمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى
اللَّهِ وَإِلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
27. Judje si stroške delijo skupaj z verniki vse dokler se skupaj bojujejo. وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا
مُحَارِبِينَ

²⁹ Lecker (2004, 34) bere ta stavek kot »ne smejo posegati med posest ali osebe Kurajšev ter vernike«.

³⁰ Beseda *muḥḍit* dobesedno pomeni ‚novotar‘, to je ta, ki uvaja nekaj novega. V tem kontekstu ima izrazito negativen pomen, saj novotar uvaja nekaj, kar je zlo, in torej prestopa meje znanega in dovoljenega. Na tem mestu bi veljalo opozoriti, da je v arabščini ena izmed besed za dobro oz. pravično *ma'rūf*, ki dobesedno pomeni ‚to, kar je poznano‘. *Muḥḍit* je tisti, ki uvaja nekaj, kar je v nasprotju z znanim oz. pravičnim.

³¹ Lane (1863–1893, s.v. „šarf“) pravi, da v takšnih primerih besedi *šarf* in *ʿadl* pomenita, da ne bo sprejeto ne kesanje, pa tudi ne odkupnina. Glej tudi Guillaume (2007, 232 n5).

28. Judje iz plemena 'Awf so skupnost skupaj z verniki. Judje imajo svojo religijo (*dīn*), ter muslimani svojo, [kar velja tudi za] njihove zaveznike ter osebe, razen za tega, kdor dela zlo in greši. Ta bo uničili le samega sebe ter svoje sorodnike.
29. Judom iz plemena al-Nağğār pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
30. Judom iz plemena al-Hārīt pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
31. Judom iz plemena Sā'ida pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
32. Judom iz plemena Ġušam pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
33. Judom iz plemena al-Aws pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
34. Judom iz plemena Īa'laba pripada isto kot judom iz plemena 'Awf, razen za tega, kdor dela zlo in greši. Ta bo uničil samo samega sebe ter svoje sorodnike.
35. Ġafna so del (*baṭn*) [plemena] Īa'laba ter so jim enaki.
36. Plemenu al-Šuṭayba pripada isto kot judom iz plemena 'Awf.
37. Pobožnost izključuje grešenje.
38. Pogodbeniki [plemena] Īa'laba so jim enaki.
39. Tesni zavezniki judov (*biṭāna*) so jim enaki.
40. Nihče izmed njih naj ne gre ven [iz Medine] brez Mohamedovega dovoljenja, naj bo mir nad njim.
41. Naj pa jim ne bo preprečeno, da bi se maščevali za rane.
42. Kdorkoli ubija, ubije sebe ter svoje sorodnike, razen če je [žrtev] delala zlo.
- وَأَنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ: لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ وَمَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَنْتُمْ قَائِلَةٌ لَا يُوتِغُ إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي النَّجَّارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي سَاعِدَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي جُشَمِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ لِيَهُودَ بَنِي ثَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَنْتُمْ قَائِلَةٌ لَا يُوتِغُ إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ
- وَأَنَّ جَفْنَةَ بَطْنٍ مِنْ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأَنَّ لِبَنِي الشُّطَيْبَةِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ
- وَأَنَّ الْبِرَّ دُونَ الْأَنْثَمِ
- وَأَنَّ مَوَالِيَ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأَنَّ بَطَانَةَ يَهُودٍ كَأَنْفُسِهِمْ
- وَأَنَّهُ لَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
- وَأَنَّهُ لَا يَنْحَجِرُ عَلَى ثَأْرِ جُرْحٍ
- وَأَنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَيَنْفُسِهِ وَأَهْلَ بَيْتِهِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ

43. Bog bdi nad najbolj pobožnim [izpolnjenjem] te [pogodbe]. وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَيْمَنِ هَذَا
44. Judje imajo svoje stroške (*nafaqa*), muslimani pa svoje. وَإِنَّ عَلَى الْيَهُودَ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ
45. Med seboj si bodo pomagali, če je kdo v vojni z ljudstvi iz te pogodbe. وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَىٰ مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
46. Med seboj si bodo dajali iskrene nasvete ter si bodo zvesti svetovalci. وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصِيحَ وَالنَّصِيحَةَ
47. Ta, ki je pobožen, je brez greha.³² وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ
48. Mož naj ne prevara³³ svojega zaveznika. Pomoč bo naklonjena temu, nad katerim je bilo storjeno zlo. وَإِنَّهُ لَنْ يَأْتَمَ أَمْرُؤُ بِخَلِيفِهِ وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ
- 48a. Judje si stroške delijo skupaj z verniki, vse dokler se skupaj bojujejo.³⁴ وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ
49. Ğawf v Yaṭribu je za ljudstva te pogodbe prepovedan (*ḥarām*). وَإِنَّ يَتْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
50. Zaščiten sosed nekoga je enak kot on sam, če ne škoduje in ne greši. وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍ وَلَا آثِمٍ
51. Nikomur ne bo dana [sosedska] zaščita, razen z dovoljenjem ljudstva [zaščitnika]. وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا
52. Prestopki (*ḥadaṭ*) ali zapleti (*iṣṭiḡār*) med ljudstvi te listine, katerih izprijenosti se je treba bati, naj bodo prineseni pred Boga ter pred Mohameda, poslanca Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir. وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ إِسْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادَهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى مُحَمَّدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
53. Bog zagotavlja največjo pobožnost ter največjo pravičnost tega, kar je v tej listini. وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَتْقَىٰ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ

³² Lecker (2004, 37) bere arabski izvirnik وَالْبِرُّ دُونَ الْإِثْمِ, pri čemer zadnjo besedo razume kot tvorni deležnik glagola (*ism fā'il*) glagola *aṭima* ('grešiti, biti v zmoti'). Čeprav Wüstenfeldova izdaja takšno branje dopušča, je po našem mnenju zadnjo besedo bolje brati kot glagolnik (*maṣdar*), tj. kot *إِثْمٌ*. Kadar gre za aktivni deležnik, Wüstenfeldova izdaja namreč to eksplicitno označuje, na primer 344) *إِثْمٌ*).

³³ Tukaj sledim Leckerjevemu branju, ki bere *لَنْ يَأْتَمَ* namesto *يَأْتَمَ*, kot to predlaga Wüstenfeld.

³⁴ Lecker ta člen izpusti, zato smo mu pripisali številčno vrednost 48a, da ne bi porušili nadaljnjega številčenja MK. Besedilo namreč v Wüstenfeldovi izdaji najdemo takoj za Leckerjevim členom 48.

54. [Sosedska] zaščita naj ne bo dana Kurajšem in tistim, ki jim pomagajo. وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ قُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا
55. Med njimi naj bo pomoč [v boju] proti tistemu, ki bi napadel Yaṭrib. وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَتْرَبُ
56. Če so poklicani k miru, sklepanju in sprejemanju (*yalbasūn*) miru, bodo sklenili mir ter ga sprejeli. In če kličejo k istemu, bodo soverniki obvezani, da se jim odzovejo, razen tisti, ki se bojujejo za religijo. Vsi ljudje so obvezani [plačati] svoj delež od svoje vsote, ki je v njihovi pristojnosti. وَإِذَا دُعُوا إِلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ وَإِنَّهُمْ إِذَا دَعُوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ عَلَى كُلِّ أَنَسٍ جَسَّئُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبْلَهُمْ
57. Judje iz plemena al-Aws, njihovi pogodbenci ter njihove duše so enaki ljudem te listine skupaj s pravičnostjo ter čistokrvnostjo (*maḥḍ*) ljudi te listine. وَإِنْ يَهُودُ الْأَوْسِ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مَعَ الْبَرِّ الْمَحْضِ³⁵ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ
58. Pobožni je brez greha.³⁶ وَإِنْ الْبَرَّ دُونَ الْإِثْمِ
59. Ta, ki si zasluži [kazen], si zasluži [kazen] samo za sebe. لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ
60. Bog zagotavlja največjo resničnost ter pravičnost te listine. وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَرِهِ
61. Ta spis ne bo zaščitil hudodelca ali grešnika. وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ أَوْ آثِمٍ
62. Kdor zapusti [mesto] je varen in kdor ostane v mestu je varen, razen kdor dela hudo in greši. وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَآثَمَ
63. Bog zaščiti tega, ki je pravičen in pobožen, kakor [tudi] Mohamed, poslanec Boga, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir. وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى وَمُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

³⁵ V Wüstenfeldovi izdaji je podano tudi alternativno branje مع البرّ المحسن, ki ga preferira Lecker (2004, 38).

³⁶ Gl. opombo 31 zgoraj.

3. Komentar

Tu bomo podali komentar k MK, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na vidike, ki so pritegnili največ pozornosti raziskovalcev – in o katerih si ti niso enotni. V sopostavitvi s temi mnenji bomo na podlagi našega branja konstitucije, ki ga odseva zgornji prevod, podali nekaj lastnih zaključkov oz. predlogov za prihodnje raziskovanje MK in konteksta prve muslimanske skupnosti.

3.1 Avtentičnost, datacija in enotnost MK

Večina raziskovalcev meni, da je MK avtentičen dokument (Caetani 1905, 392; Watt 1956, 225; Lecker 2004, 2; 183; Gil 2004, 2; Crone 1980, 7), glavne argumente za to pa je podal že Julius Wellhausen (1889, 80–81): (1) nihče iz obdobja Umajadskega ali Abasidskega kalifata ne bi v *ummo* vključil predstavnikov drugih religij; (2) noben poznejši avtor ne bi o Kurajših govoril s takšnim sovraštvom; (3) nihče ne bi Mohamedu pripisal tako malo dejanske oblasti; (4) povedi so relativno kratke in brez pojasnil, kar pomeni, da so bile razumljive samo znotraj neposrednega konteksta nastanka; (5) Mohamed je imenovan prerok (*nabī*) in zgolj na koncu *rasūl Allāh*,³⁷ (6) izraz *mu'min* se – tako kot to velja za Koran – uporablja pogosteje kot *muslim*. Wellhausenovi argumenti so v celoti gledano dovolj prepričljivi, da uspejo pokazati, da gre za avtentičen dokument iz časa Mohamedovega življenja.

Niso pa si raziskovalci enotni glede datacije MK. Izhodiščna težava je, da Ibn Hišām nikjer ne pove, kdaj je dokument nastal. Vse, kar lahko razberemo, je, da je dokument nastal kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino, saj ga Ibn Hišām navaja, ko govori o prvih Mohamedovih mesecih v Medini.

Mnenja raziskovalcev o dataciji lahko razdelimo na dve skupini: tista, ki zagovarjajo enotno kompozicijo; tista, ki zagovarjajo tezo, da je MK kolaž pogodb, ki so nastale ob različnih priložnostih. Večina proučevalcev zagovarja enotno kompozicijo in tezo, da je MK nastala v prvem letu po Mohamedovem prihodu v Medino (Lecker 2004, 182; Rubin 1985, 18; Gil 2004, 26) oz. pred bitko pri Badru (Wellhausen 1889, 80; Caetani 1905, 403–405).³⁸ Grimme je eden redkih, ki je enotnost besedila sprejemal, obenem pa trdil, da je MK nastala po bitki pri Badru, a njegove argumente je po našem prepričanju Caetani zadovoljivo ovrgel (1905, 403–404). Gil je pri dataciji zelo ekspliciten in pravi, da je treba najbolj zaupati podatku, ki nastanek MK datira v peti mesec po Mohamedovem prevodu v Medino (2004, 26).

³⁷ Beseda *nabī* pomeni ‚prerok‘, medtem ko beseda *rasūl* pomeni ‚poslanec‘. Institucija preroštva je bila v pozni antiki, tudi na arabskem polotoku, dobro poznana. Nasprotno dobi beseda *rasūl* svoj polni teološki pomen šele v Koranu, čeprav je bila poznana že pred Koranom. Wellhausen s tem najbrž namiguje, da v trenutku, ko je bila MK sestavljena, beseda *rasūl* še ni bila rabljena pogosto; če bi dokument nastal pozneje, bi imela beseda *rasūl* prednost. Treba je sicer priznati, da ta Wellhausenov argument ni pretirano prepričljiv.

³⁸ Bitko pri Badru islamska historiografska tradicija datira v leto 624/2. To je bila prva večja Mohamedova bitka proti Kurajšem iz Meke. Čeprav so bili ti številčnejši, so jih Mohamedovi privrženci premagali. V Mohamedovi skupnosti so rezultat te bitke dojemali kot potrditev verodostojnosti islama (K 8, 17) in tega, da imajo Boga na svoji strani. Zmaga je prispevala tudi k Mohamedovem prestižu v medinski skupnosti (Watt 1986, 867–868). Ko raziskovalci pravijo, da je *terminus ad quem* bitka pri Badru, imajo v mislih dejstvo, da bi po bitki pri Badru Mohamed v MK imel večjo vlogo, kot jo ima v njeni sedanjih oblikah.

O enotnosti MK je kot prvi podvomil Watt, k čemur naj bi ga spodbudil njegov mentor Richard Bell (1956, 226).³⁹ Po Wattovo (227–228) je prvotni del dokumenta (MK §1–[26])⁴⁰ nastal že ob drugi prisegi pri kraju al-‘Aqaba (622 po Kr.)⁴¹ ali pa so ga spisali predstavniki plemen (*nuqabā*)⁴² kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino. Tem členom so nato dopisali druge člene, ko se je za to pojavila potreba – hkrati pa so brisali člene, ki niso bili več aktualni, npr. tiste, ki so govorili o judovskih plemenih Qurayža ali al-Nađir. Nadalje Watt pravi, da se od MK §22 dalje govori o *ṣaḥīfa*, kar prevaja kot *dokument*. Po njegovo se beseda *ṣaḥīfa* nanaša na izvirno ločen dokument z judi, ki mu pripadajo člani od 27 do 39.⁴³ Watt sicer ne pove, kdaj točno je drugi del dokumenta nastal. Wattovo mnenje so sprejeli nekateri ugledni orientalisti, npr. Maxime Rodinson v svoji biografiji preroka Mohameda, ki je na voljo v slovenščini (2005, 185). O enotnosti spisa je podvomil tudi R. B. Serjaent, ki je predlagal kar osemdelno razdelitev dokumenta. Prvi del dokumenta naj bi nastal v prvem letu po Mohamedovem prihodu v Medino (1978, 15), zadnji del dokumenta, ki ga je možno datirati, pa naj bi segal v leto 628–629/7 (39). Serjaentovo razdelitev sprejema tudi Rose (2011, 17). Serjaent, v manjši meri pa tudi Watt, podajata argumente, ki niso prepričljivi, saj so mnoge izmed njunih predpostavk zgolj ugibanja, ki sicer imajo nekaj besedilne podlage. Gilova pripomba ostaja povsem na mestu: »Pravilo je, da breme dokazovanja vedno pade na tistega, ki argumentira proti enotnosti in avtentičnosti spisa.« (2004, 25)

Dokler torej ne bo prepričljivejših in manj spekulativnih dokazov za neenotnost MK, njena enotnost ostaja najverjetnejša hipoteza. Prav tako je po našem mnenju treba konstitucijo datirati v čas kmalu po Mohamedovem prihodu v Medino, čeprav je – *pace* Gil – trenutek nastanka MK skoraj nemogoče določiti natančno. Kot je sledeč Wellhausenu pokazal Caetani (1905, 403–405), je *terminus ad quem* nastanka MK bitka pri Badru, zdi pa se, da je spis nastal veliko prej, v prvih mesecih po Mohamedovem prihodu v Medino, saj so okoliščine narekovalе, da se z Medinčani o načinu skupnega življenja dogovori čim prej.

3.2 Ime dokumenta

V Ibn Hišāmovi različici dokumenta se za oznako dokumenta uporabljata dva izraza: *kitāb* in *ṣaḥīfa*. Beseda *kitāb* se pojavi že takoj na začetku MK (§1), kjer je rečeno: »To je *kitāb* preroka Mohameda med verniki in muslimani iz Kurajšev in Medine.« Beseda *kitāb* izhaja iz korena *vkṭb*, katerega glagol v nederivatni formi

³⁹ Watt je sicer tudi prvi, ki je uvidel, da je razprava o dataciji tesno povezana z predpostavko o enotnosti besedila (1956, 226). Raziskovalci pred njim namreč o enotnosti besedila niso dvomili, kar je pomenilo tudi, da so bili primorani dokument datirati v točno določeno obdobje.

⁴⁰ Številko paragrafa navajam po Leckerjevi razdelitvi, ki jo uporabljam tudi pri prevodu. Po Wattovi razdelitvi bi to bil člen 23, in ne 26. Sicer se Watt ne „uspe“ odločiti, kje naj bi se prvi del dokumenta končal, kar priča, kako spekulativna je njegova teorija.

⁴¹ Prisega se je zgodila v letu 622 po Kr., vendar še pred Mohamedovim begom v Medino.

⁴² *Naqīb* (mn. *nuqabā*) je izraz, ki se v islamski historiografiji uporablja za oznako dvanajstih predstavnikov medinskih plemen, ki so se z Mohamedom dogovorili o pogojih plemenskega zavezništva v okviru prisega pri ‘Aqabi (Bosworth 1993, 926).

⁴³ Po Wattovem oštevilčenju člani 24–35.

(*kataba*) pomeni ‚pisati‘.⁴⁴ Beseda *kitāb* pomeni ‚nekaj napisanega‘ (tj. rezultat pisanja) in je najpogostejši izraz, ki se v arabščini uporablja za pomen ‚knjiga‘. V MK je izraz rabljen v svojem najbolj osnovnem pomenu in sporoča, da je dokument obstajal v pisni obliki. Kot poudarja Caetani (1905, 393), takrat še ni bila izdelana birokratska terminologija, s katero bi bilo možno naravo MK opredeliti natančneje. Poleg tega je treba poudariti, da je v MK §1 izraz *kitāb* rabljen v nedoločni obliki, kar pomeni, da gre za ‚en pisni zapis‘, s čimer besedilo sugerira, da *kitāb* ni ime dokumenta, temveč označuje vrsto dokumenta.

Izraz *ṣaḥīfa* je v MK rabljen veliko pogostejše (§ 25; 52; 53; 57: 60) in zdi se, da ima torej nad izrazom *kitāb* nekakšen primat. Nederivatna glagolska oblika korena *vṣḥf* ne obstaja. Beseda *ṣaḥīfa* (mn. *ṣuḥuf*) ima podoben pomen kot *kitāb*, saj prav tako pomeni ‚nekaj napisanega‘.⁴⁵ V Koranu je npr. govora o *ṣuḥuf* Abrahama in Mojzesa (K 87, 19). Prav tako se ta beseda uporablja za oznako prvih rokopisov Korana.⁴⁶ Najverjetneje je pravi razlog za to, da je beseda *ṣaḥīfa* uporabljena pogostejše kot beseda *kitāb*, da MK govori o *ahl ḥādīhi al-ṣaḥīfa*, o »ljudeh te listine« (MK §52). Na tem mestu bi bilo besedo *al-kitāb* skoraj nemogoče uporabiti, saj je besedna zveza *ahl al-kitāb* uporabljena že v Koranu (e.g. K 3, 64) in ima točno določen pomen: označuje jude, kristjane in morda celo druge skupnosti, ki so bile prejemniki pisnega razodetja pred prerokom Mohamedom. Izraz *ṣaḥīfa* je bil torej pomensko relativno neobremenjen, saj ni nosil semantičnega naboja, ki ga je na drugi strani v Koranu pridobila besedna zveza *ahl al-kitāb*.

Ko se dokument nanaša nase z izrazoma *kitāb* in *ṣaḥīfa*, ki sta skorajda sinonima, ima torej v mislih, da obstaja v pisni obliki. Besedilo MK ne dovoljuje, da bi na podlagi dveh izrazov, ki jih uporablja za samonanašanje, zaključili, da gre za dva različna dokumenta, kot je to predlagal Watt (1956, 227–228). Ne smemo pozabiti, da gre za formativno obdobje – različne pojmovne distinkcije poznejših islamskih učenjakov (*‘ulamā’*) še niso bile na obzoru – in da je bila MK napisana za potrebe ureditve skupnosti. Ta je nujno potrebovala osnovna pravila za življenje in medsebojne odnose – in ji v prvi vrsti ni šlo za pojmovno razlikovanje med dvema besedama, ki sta v marsičem sinonimni.

3.3 »Ena skupnost« (*umma wāḥida*) (MK §2)

Daleč največ pozornosti preučevalcev je bila deležna besedna zveza ‚ena skupnost‘ (*umma wāḥida*), saj je MK dovolj aluziven in priložnosten dokument, da jasne definicije te besedne zveze ne podaja.⁴⁷ Težave, ki iz te nedoločenosti izvirajo in so z njo povezane, so raznovrstne, rešitve zanje pa si medsebojno pogosto nasprotuje-

⁴⁴ Glagol *kataba* ima lahko še nekaj drugih pomenov (Lane 1863–1893, s.v. „*kataba*“); eden izmed njih je tudi ‚predpisati‘. Za analizo pomena korena *vktb* ter izraza *kitāb* v Koranu gl. lucidno študijo Madigana (2001).

⁴⁵ Za preostale pomene gl. Lane (1863–1893, s.v. „*ṣaḥīfa*“).

⁴⁶ V tradiciji hadisov in islamski historiografiji se govori, da je imel Abū Bakr pri sebi *al-ṣuḥuf* Korana, ki so kasneje prešli v last ‘Umarja in – po smrti slednjega – njegove hčerke Ḥafse (al-Buḥārī 1997, Riad: Dār al-salām, LXI [*Kitāb faḍā’il al-Qur’ān*], 3 [*Bāb Ġam’ al-Qur’ān*], št. 4986).

⁴⁷ Tukaj govorimo o *ummi* ob njenih izzivih, kakor se kažejo v MK. Problemi in okoliščine te skupnosti so

jo. Vprašanja glede fraze *umma wāḥida* so obenem v sodobnem proučevanju MK najbolj pereča. Tu si bomo ogledali nekatere osnovne interpretativne izzive. Ker gre za kompleksen grozd medsebojno povezanih problemov, bomo poskušali izpostaviti le najpomembnejše in podati nekaj smernic, ki bi lahko prispevale k bolj verjetnim rešitvam. Najprej bomo opredelili osnovne obrise *umme*, kot jih izpostavlja MK.

3.3.1 Osnovni obrisi *umme*

MK §2 se glasi »Oni so ena skupnost in ne razkropljeni med ljudmi« (*innahum umma wāḥida min dūn al-nās*). Osebni zaimek *-hum* (3. os. m. mn.) se nanaša na skupine, ki so omenjene v MK §1: verniki (*mu'minūn*) in muslimani (*muslimūn*) ter tisti, ki jim sledijo (*tabi'ahum*), so jim pridruženi (*laḥiqa bi-hum*) ali se z njimi borijo (*ḡāhada ma'ahum*). Tu je vzpostavljeno razlikovanje med verniki in muslimani, ni pa povsem jasno, ali gre le za pojmovno distinkcijo ali pa namig na dve ločeni skupnosti. Besedama »verniki in muslimani« je dodano še »izmed Kurajšev in Yaṭriba«, pri čemer znova ni jasno, kdo prihaja iz Kurajšev in kdo iz Yaṭriba oz. ali katera izmed skupin prihaja tako iz Kurajšev kot iz Yaṭriba. Poleg tega je sprva nejasno, kdo so tisti, ki jim sledijo, so jim pridruženi in se z njimi borijo. Vse to je predmet interpretacije MK – in prav ta vprašanja so bila deležna največ pozornosti.

Kot poroča islamska historiografija, sta v Medini živeli dve veliki arabski plemeni: pleme al-Aws in al-Ḥažraḡ. Drugo v konstituciji ni omenjeno, kar je povsem razložljivo z omembami skupin v MK § 4–10: gre namreč za podskupine tega plemena. Pleme Kurajšev se deli na te, ki so opravili hedžro (*muhāḡirūn*), to je Mohamedove privrženice (MK §3), in ostale Kurajše, ki so ostali v Meki in jim ni dovoljeno pomagati ali z njimi sklepati kakršnekoli dogovore (MK §23; 54), saj so preroka Mohameda preganjali.

Judje so prvič omenjeni v MK §18, ki pa ne omenja judov nasploh, ampak se sklicuje na »jude, ki nam sledijo«. Jude je torej potrebno identificirati s temi, ki sledijo muslimanom in vernikom, kot to pove MK §1. Ti judje so torej del ene *umme*, hkrati pa konstitucija zanje nikjer ne pravi, da bi bili muslimani ali verniki. Da judov ne gre prištevati h katerikoli od teh skupin, je jasno iz MK §27 in 28, ki razlikovanje med judi in verniki izražata, prav tako pa MK §44 razlikuje med judi in muslimani. Nadalje so v MK §23 omenjeni politeisti (*mušrik*), in sicer v kontekstu, ki izpričuje, da je bila MK zavezujoča tudi za to skupino ljudi.⁴⁸

Zaključimo torej lahko, da so skupnost sestavljale štiri večje skupine, nekatere izmed njih pa se delijo še naprej: Kurajši, ki so opravili hedžro (*muhāḡirūn*) – Mohamedovi sledilci iz Meke; zanje se uporabljata izraza ‚verniki‘ (*mu'minūn*) in ‚muslimani‘ (*muslimūn*); arabska plemena, ki so naštet v MK §4–11 in za katera se lahko uporablja izraza ‚verniki‘ in ‚muslimani‘; judje, ki muslimanom in vernikom

bili seveda drugačni kot tisti v sodobnih muslimanskih skupnostih (Piwko 2021; Jeglič 2020; 2021) ali skozi zgodovino (Wintersteiger 2020).

⁴⁸ Zanimivo je, da veliko raziskovalcev na ta člen, ki je, vsaj po našem mnenju, za razumevanje narave takratne *umme* ključnega pomena, povsem pozablja. Najverjetneje je treba to razumeti kot Mohamedovo politiko mirnega sožitja s pogani (Rodinson 2005, 186), saj mu njegov tedanji položaj ni dovoljeval, da bi se zapletal v konflikte.

sledijo, niso pa imenovani kot ‚verniki‘ ali ‚muslimani‘; politeisti, ki so omenjeni zgolj v enem členu (§23) – in tudi niso imenovani za ‚vernike‘ ali ‚muslimane‘.

3.3.2 Narava skupnosti (*umma*)

V sodobnem raziskovanju vlada nestrinjanje že glede narave *umme* oz. glede vprašanja, ali je *umma*, kot jo skicira MK, verska skupnost – ali pa je bolj podobna politični tvorbi. Gil je npr. menil, da dokument vsebuje le malo tega, kar bi lahko pripisali religijski sferi (2004, 21), in tudi eksplicitno pravi, da je *umma* družbena, ne pa verska kategorija (26). Caetani (1905, 404) podaja subtilnejši opis skupnosti: trdi namreč, da je dokument poskus ustanoviti politično skupnost in jo opolnomočiti z novim elementom. Caetani je tako pravilno opazil, da verske in politične narave novoustanovljene *umme* ni mogoče zlahka ločiti.

Še bolj definiran in poglobljen razmislek o naravi *umme* je ponudil Watt, ki je tudi trdil, da je *umma* utemeljena na religiji, s čimer se loči od skupnosti, ki je utemeljena na sorodstvenih vezeh, torej na plemenu. Watt pravilno poudarja, da izraz *umma* v verzih Korana, ki jih lahko datiramo v obdobje MK, praviloma pomeni versko skupnost. Nadalje Watt pronicljivo opazi, da so v *ummo* včlanjeni tudi judje in da to pomeni, da vera, čeprav je pomemben del skupnosti, za razlago narave *umme* ne zadostuje povsem. Watt kot naslednji element, ki vpliva na naravo *umme*, navaja lokacijo oz. ozemlje. Nato sicer pravi, da sčasoma za definicijo *umme* ne bo več zadostovala niti lokacija, saj so tja sprejeta tudi od Medine zelo oddaljena plemena. To obdobje je nastopilo po oblikovanju MK, tako da z našo obravnavo ni neposredno povezano (Watt 1958, 239–242).

Da je prav lokacija ena od ključnih značilnosti, ki povezuje *ummo*, je opazil tudi Rubin (1995, 13), ki prav tako nasprotuje čistemu političnemu branju izraza *umma*, ki bi v tem izrazu videlo samo politično skupnost. Pravilno namreč izpostavlja, da je izraz *umma wāḥida* v Koranu kar devetkrat rabljen za oznako verske skupnosti oz. skupnosti, ki ima skupno ‚versko orinetacijo‘. Iluzorno je pričakovati, da bi bil v dokumentu, ki je koranskim verzom sodoben, pomen izraza *umma wāḥida* popolnoma nereligiozen. O tem priča tudi omemba Boga ter preroka Mohameda (MK §1; 26; 43; 52; 60; 63).

Čeprav je *umma* prvotno verska skupnost, so *ummi* pridruženi tudi ostali, ki živijo na ozemlju Medine. Kot smo izpostavili zgoraj, so tri velika judovska plemena živel v delu Medine, ki se imenuje al-‘Āliya. Ti judje v MK niso omenjeni in kot bomo videli, je treba sklepati, da niso bili obravnavni kot del *umme*. *Ummi* so namreč pripadali samo tisti, ki so živeli na ozemlju v centru Medine, kjer je bil v središču medinski *ḥarām* (MK §49).⁴⁹ Da je *umma* definirana teritorialno, priča tudi MK §40, ki govori o tem, naj nihče ne odide (*lā yaḥruḡ min-hum*) brez dovoljenja Mohameda. Besedilo implicira, da je brez Mohamedovega dovoljenja prepovedano za določen čas zapustiti neko ozemlje – in to ozemlje moramo razumeti kot ozemlje, na katerem se *umma* nahaja.

⁴⁹ *Ḥarām* pomeni nekaj, kar je prepovedano, nedovoljeno, hkrati pa tudi nekaj, kar je sveto. Najverjetneje moramo v tem izrazu videti tradicionalni arabski način vzpostavljanja svetišč oz. svetih ozemelj (Serjeant 1962, 41–58).

O *ummi*, kot je opisana v MK in kot je obstajala v času, ko je MK nastala, lahko torej rečemo tole: v jedru *umme* so bili verniki oz. muslimani, ki so se nadalje delili na te, ki so pribežali iz Meke (*muhāğirūn*) ter te, ki so jih v Medini sprejeli (*anšār*) in so se delili na plemo al-Aws ter razne skupine plemena al-Ḥazrağ, ki so navedene v MK §4–11. Ti dve skupini – *muhāğirūn* in *anšār* – sta bili v novoustanovljeni *ummi* najmočnejši, zato sta *ummo* tudi organizirali na podlagi verskih prepričanj, ki so bila posameznikom teh dveh skupin skupna. Dodatno so bili v *ummo* vključeni tudi posamezniki, ki so živeli na ozemlju pod nadzorom teh dveh skupin. Ti posamezniki se v islam še niso spreobrnil, in tudi niso bili imenovani verniki ali muslimani. Nekateri od njih so ostali politeisti (MK §23), obstajale pa so tudi skupine judov, ki so živele na tem ozemlju (MK §28–34) in so bile prav tako člani skupnosti, čeprav so lahko svojo religijo ohranile (MK §28).

3.3.3 Vključenost judov

Status judov v MK je vprašanje, ki ga je načel že Wellhausen in od tedaj dalje se je zvrstilo več teorij o tem, kateri judje in kako so bili v MK vključeni. Kot smo videli v prvem poglavju, sta bila v Medini prisotna dva tipa judov: arabizirani judje, ki so živeli na južnem ozemlju Medine, v delu al-‘Āliya; judizirani Arabci, ki so živeli na ozemlju Arabcev v centru poznejše Medine, torej na območju, ki ga je po Mohamedovem prihodu obvladovala novoustanovljena *umma*.

Glavni izziv v zvezi s tem predstavlja dejstvo, da MK treh velikih judovskih plemen (Qurayza, al-Nađir in Qaynuqā’) ne omenja. Po Wellhausenu (1889, 75) judje treh velikih plemen v MK niso omenjeni, ker so imeli plemenske sporazume z arabskimi plemeni že vzpostavljene – in jih je torej MK vključila v §2. Wellhausenu so sledili Caetani (1905, 393), Rose (2011, 17–18) in Gil (2004, 38). Ti raziskovalci so torej trdili, da je skupnost, ki je tvorila MK, zajemala tudi jude iz območja al-‘Āliya.

Watt (1956, 226) je o tej teoriji prvi podvomil: ni bil prepričan, da so bili judje iz treh velikih plemen vključeni v MK, kot jo poznamo danes. Watt opozarja, da Ibn Hišām (1858–1860, 351) podaja spisek judovskih plemen in vanj vključuje tako judovska plemena, omenjena v MK §28–34, kot tudi tri velika judovska plemena. Če so bila manjša plemena v MK omenjena, bi to bilo v veliko večji meri potrebno za velika plemena. Ker torej velika plemena v MK niso omenjena, je verjetnejša razlaga, da judje iz treh velikih plemen niso bili del *umme*. Podobno pozicijo sta zagovarjala tudi Lecker (2004, 3; 48) in Rubin (1995, 7–10).

Opis narave *umme*, kot smo jo orisali zgoraj, se veliko bolje dopolnjuje s teorijo, da tri velika judovska plemena v MK niso bila vključena. Najbolj zavezujoč argument za to teorijo je Ibn Hišāmova lista judovskih plemen, kot je opazil že Watt. Judje, ki niso živeli na območju, ki ga je določal Medinski *ḥarām*, niso bili del *umme* – kar pa še ne pomeni, da *umma* s temi judi ni imela nobenih sporazumov. Najverjetneje so sporazumi obstajali, a se na žalost niso ohranili.

3.3.4 *Mu'minūn in muslimūn*

Vprašanje, ki ga obravnavamo kot zadnje, je pomen izrazov ‚verniki‘ (*mu'min*) ter ‚muslimani‘ (*muslim*), ki ju v MK najdemo, a nista povsem jasno opredeljena. V Koranu je izraz *mu'min* rabljen precej pogosteje kot izraz *muslim*. Izraz *mu'min* izhaja iz glagola *āmana*, ki največkrat pomeni ‚verovati‘ in se tako rabi tudi v Koranu. Izvorno je pomen glagola širši, saj lahko isti glagol pomeni tudi ‚varovati koga‘. Bog je npr. v islamski tradiciji poznan pod imenom *al-mu'min*, t.j. tisti, ki varuje. Lecker (2004, 44), Gil (2004) in Rubin (1995, 15–17) izpostavljajo, da je treba v kontekstu MK izraz *mu'min* razumeti ne toliko kot ‚verniki‘, ampak predvsem kot nekoga, ki se je z MK zavezal, da bo varoval druge posameznike oz. skupine, ki so k pogodbi pristopile – kar ima tudi koransko podlago v verzih, ki govorijo, da bodo verniki deležni zaščite (*amn*) (K 6, 28; 3, 64). Izraz *muslim* oz. množinska oblika *muslimūn* je v Koranu rabljen 42-krat, kar je veliko manj od 166-krat omenjenega termina *mu'minūn* (Arkoun 2002, 568–569). Beseda *muslim* izhaja iz glagola *asla-ma*, ki pomeni ‚plačati naprej‘, ‚pokoriti se‘ (Lane 1863–1893, s.v. „*vslm*“).

V kontekstu MK je beseda *muslim* uporabljena samo trikrat (MK §1; 28; 44); v dveh od teh omemb so muslimanom protipostavljeni judje (§28; 44). Izrazito bolj pogost je izraz *mu'min*, kar je – kot je opazil že Wellhausen (gl. zgoraj) – eden od znakov, da je dokument avtentičen oz. iz Mohamedovega časa. Čeprav se izraz *muslim* v MK uporablja, mu MK ne pripisuje skoraj nobene vloge oz. se nanj zelo redko sklicuje. To priča, da prvi muslimani sebe primarno niso dojemali kot muslimane, ampak kot ‚vernike‘ – teza, ki je potrjena tudi na podlagi pogostnosti tega termina v Koranu. Zdi se, da je bil izraz *mu'min* rabljen za oznako prvih sledilcev preroka Mohameda: verujočih v njegovo oznanilo. Čeprav ima izraz nedvomno povezavo z varnostjo, je treba vedno upoštevati načelo, da je pomen terminov v Koranu zavezujoč tudi za MK – in v Koranu je izraz *mu'min* primarno povezan z verniki. Najverjetnejša razlaga je torej, da beseda *mu'min* v MK pomeni vernika, ki veruje v Mohamedovo preroštvo in v verske resnice, ki jih je Mohamed oznanjal.

Treba je poudariti, da MK ne daje nobene podlage za sklepanje, da bi zgodnja Mohamedova skupnost z *mu'minūn*, to je kot vernike, označevala tudi jude in kristjane – kakor je to v svoji študiji *Muhammad and the Believers* trdil Fred Donner. Čeprav je Donnerju treba priznati, da je pravilno uvidel, da nastop 'Abd al-Malika in gradnja *Qubba al-ṣaḥra* na tempeljskem griču v samorazumevanju muslimanov, zlasti glede njihovega odnosa do judovstva in krščanstva, predstavlja določeno prelomnico, je Donnerjeva analiza neprepričljiva, njegovi argumenti pa temeljijo na zelo majavih – in mestoma povsem nepreverljivih argumentih.

Osnovna Donnerjeva napaka v povezavi z MK je, da ne opazi vzpostavljanja razlikovanja med verniki (*mu'minūn*) in judi. Čeprav judje in verniki pripadajo eni sami *ummi*, MK judov nikjer ne označuje za vernike, še najmanj pa v MK §28, ki pravi: »Judje iz plemena 'Awf so skupnost skupaj z verniki.« (*wa-inna yahūd banī 'Awf umma ma'a al-mu'minīn*) Ta člen ne pravi, da so judje verniki, kot bi to želel videti Donner, ampak nasprotno, da so judje skupaj z (*ma'a*) verniki *umma*, kar pomeni, da *ummo* sestavljata vsaj dve entiteti: verniki in omenjeni judje. Donner

v skladu s svojim napačnim branjem MK nato hitro zaključuje, da so judje del iste *umme* in da so tudi judje del tega, kar imenuje ‚Believers movement‘ (2010, 72–73).⁵⁰ Če se zdi ta napaka dokaj nepomembna, pa se izkaže, da Donnerju služi kot Arhimedova točka njegove sicer zelo vplivne interpretacije začetkov islama.⁵¹

Zaključimo lahko, da sta izraza *mu'min* in *muslim* v MK rabljena skoraj kot sinonima in da so razlike med njima majhne – ker oba označujeta predstavnike skupnosti, zbrane okrog preroka Mohameda, ki so verjeli v njegovo preroštvo in v nauk, ki ga je oznanjal. Dopusčamo možnost, da sta imela izraza dva različna pomena oz. da so pisci MK med njima ločevali. Vendar imamo danes premalo informacij, da bi lahko posebne podskupine Mohamedovih sledilcev, ki sta jih ta izraza morda označevala, jasno identificirali. Vsekakor pa je treba poudariti, da se oba izraza navezujeta samo in izključno na tiste člane *umme*, ki so preroštvo Mohameda in njegov nauk priznavali ter z njim opravljali liturgijo. Drugi člani *umme* so jim pridruženi na podlagi bivanja na ozemlju, ki so ga nadzorovali verniki in muslimani.

3.3.5 Kaj je torej bila *umma* ob času nastanka MK?

Zaključimo lahko, da je *umma* konfederacija, ki so jo sklenili Mohamedovi sledilci v Medini s tistimi iz Meke. Te posameznike je v prvi vrsti družila vera v preroštvo preroka Mohameda in verske resnice, ki jih je oznanjal; prav tako so skupaj z njim opravljali liturgična obhajanja in se ravnali po zakonih, ki jih je prinašalo koransko oznanilo. Na področju bivanja in vladavine te skupnosti so živeli tudi posamezniki oz. deli plemen, ki Mohameda niso priznavali – judje in politeisti. Tudi ti so bili del *umme*, saj so živeli na ozemlju, ki ga je obvladovala skupnost Mohamedovih sledilcev. Ti posamezniki so si skupaj z Mohamedovimi delili stroške, varovali ozemlje, prav tako pa so bili Mohamedovi sledilci obvezani, da te posameznike varujejo in *vice versa*; v času nastanka MK so svojo religijo lahko ohranili. Ta model uravnavanja skupnosti se ne razlikuje dosti od tistega, ki so ga muslimani uporabili ob osvojitvi prostranih ozemelj izven Arabije. Tudi takrat so namreč veliko verskih skupnosti pustili pri življenju in jim dajali zaščito (*ḡimma*) v zameno za davek (*ḡizya*).

4. Sklep

Ker je MK poleg Korana praktično edini pisni vir, za katerega smo lahko z veliko verjetnostjo prepričani, da sega v obdobje preroka Mohameda, je razumljivo, da

⁵⁰ Donner to zelo jasno izrazi: »Zdi se, da to in veliko drugih mest [katera? op. A. K.] v dokumentu *umme* jasno potrjuje idejo, da so nekateri judje iz Medine z Mohamedom sklenili sporazum, v katerem so bili priznani kot del *umme* ali skupnosti vernikov (angl. *community of Believers*).« (2010, 73) Donner torej enači biti član skupnosti vernikov ali biti član *umme*, kar je napačno branje. Čeprav je *ummo* teoretično možno interpretirati kot *Community of Believers*, saj ta angleški izraz lahko pomeni tudi, da so bili verniki ‚lastniki‘ skupnosti (‚of‘ bi v tem primeru označeval posest), ima Donner s tem izrazom v mislih predvsem dejstvo, da naj bi bili vsi v skupnosti vernikov verniki, kar je evidentno napačen zaključek.

⁵¹ Donner namreč to napačno branje paragrafa MK razglaša za protiangument tradicionalni islamski pripovedi o odnosu Mohamedove skupnosti do judovskih skupnosti, pa tudi do krščanskih skupnosti (2010, 73). Ta je jasna, da je prihajalo tudi do oboroženih konfliktov, ki so bili versko motivirani. Nadaljnja kritika Donnerjeve študije bi meje članka preseгла. Patricia Crone podaja ostro kritiko Donnerjevih argumentov, ki si v marsičem nasprotujejo (2010).

ustvarja zelo kompleksne interpretativne izzive. Nekaj smo jih izpostavili v komentarju, velja pa poudariti, da so to zgolj interpretativni izzivi, povezani z začetnim poskusom razumevanja MK. Vnovična branja (in zlasti branja v luči poznejšega razpleta dogodkov v Medini) so nujno potrebna, da lahko naravo skupnosti, ki jo je MK formirala, razumemo bolj poglobljeno. S tega vidika bi bilo pomembno proučiti predvsem Mohamedove boje s tremi judovskimi plemeni ter sporazume s preostalimi arabskimi plemeni, ki so živela izven Medine. V prispevku smo skušali skozi branje MK podati izhodiščne točke za raziskavo o razvoju Mohamedove skupnosti ter vzpostaviti islama kot religije in hkrati politične entitete. Kot smo videli, se mnenja velikokrat krešejo že pri definiciji narave prve skupnosti Mohamedovih sledilcev v Medini. Skušali smo karseda natančno opisati sestavo ter značilnosti skupnosti, ki se je okrog Mohameda oblikovala v Medini. Ravno sestava in temeljni cilji prve skupnosti, oblikovane z MK, so namreč med raziskovalci islama predmet razprave – praviloma različna stališča o tem vodijo k različnim razlagam poznejših dogodkov in islama kot takega. Tudi v zgodovinopisju namreč velja načelo »quia parvus error in principio magnus est in fine«.

Kratika

MK – „Medinska konstitucija“.

Reference

Primarni viri

- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl. 1997. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Arabski izvirnik in angleški prevod. 9 zv. Riad: Dār al-salām.
- Ibn Hišām, 'Abd al-Malik. 1858–1860. *Sīrat Rasūl Allāh*. 2 zv. Uredil Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung.
- Ibn Kaṭṭīr, Abū al-Fadā' Ismā'īl b. 'Umar. 1988. *al-Bidāya wa-l-nihāya*. 14 zv. Uredil 'Alī Širī. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Ibn Ḥağğāğ. 2007. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Arabski izvirnik in angleški prevod. 7 zv. Riad: Dār al-salām.
- al-Samhūdī, Nūr al-Dīn 'Alī b. Aḥmad. 2006. *Wafā' al-wafā bi-aḥbār Dār al-Mustafā*. 2 zv. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr. 1881–1882. *Ta'riḥ al-rusul wa-l-muluk*. Uredil M. J. de Goeje. Zv. 1, del 3. Leiden: E. J. Brill.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ġa'far b. Wahb Ibn Wādīḥ. 1995. *Ta'riḥ al-Ya'qūbī*. 2 zv. 6. izdaja. Bejrut: Dār Šādīr.

Sekundarni viri

- Arkoun, Muḥammad. 2002. Islām. V: *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Zv. 2, 565–571. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford Edmund. 1986. Bu'āṭ. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 1:1283.
- . 1991. Ġudām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 2:573.
- . 1993. Naqīb. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 7:926.
- . 1995. al-Samhūdī. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 8:1043.
- . 1997. al-Šām, al-Šām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 9:261–262.
- Caetani, Leone. 1905. *Annali dell'Islām*. Zv. 1. Dall'anno 1. al 6. AH. Milano: Ulrico Hoepli.
- Chabbi, Jacqueline. 2013. *Le Seigneur des tribus: L'islam de Mahomet*. Pariz: CNRS.
- Chelhod, J. 1997. Qabīla. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 4:334–335.
- Crone, Patricia. 1980. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. What do We Actually Know About

- Muhammad? Cmes University of Chicago, 10. 6. https://cmes.uchicago.edu/sites/cmes.uchicago.edu/files/uploads/Outreach/Resources/History/Patricia%20Crone_What%20do%20we%20actually%20know%20about%20Muhammad%20%28from%20openDemocracy.net%29_June%202008.pdf (pridobljeno 3. 9. 2022).
- Déroche, François.** 2014. *Qur'ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: Brill.
- . 2021. *The One and the Many: The Early History of the Qur'an*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Donner, Fred.** 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Encyclopaedia Judaica.** 2007. 2. izd. 22 zv. Ur. Fred Skolnik. Detroit: Thomson Gale.
- Encyclopaedia of Islam.** 1986–2004. 2 izd. 12. zv. Uredil Clifford Edmund Bosworth. Leiden: Brill.
- Fleisch, W.** 1986. Ibn Hišām. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:801–802.
- Gil, Moshe.** 2004. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Goldziher, Ignaz.** 1971. *Muslim Studies*. Zv. 2. Albany, NY: State University of New York Press.
- Gottschalk, H. L.** 1986. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām. V: *Encyclopaedia of Islam*. Zv. 1, 157. Leiden: Brill.
- Guillame, Alfred.** 2007. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyland, Robert G.** 2011. The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in Their Inscriptions. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context* 2, 93–116. London: Routledge.
- Jeglič, Urška.** 2020. Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:875–885.
- . 2021. Zaupanje do halal izdelkov in halal proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:963–971.
- Lane, Edward William.** 1863–1893. *Arabic-English Dictionary*. Uredil Stanley Lane-Poole. 8 zv. London: Williams and Norgate.
- Lecerf, J.** 1991. Ġiwār. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 2:558–559.
- Lecker, Michael.** 2004. *The „Constitution of Medina“: Muhammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: The Darwin Press.
- . 2017 [1995]. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Madigan, Daniel.** 2001. *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Osredkar, Mari Jože, in Aljaž Krajnc.** 2021. Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku. *Edinost in dialog* 76, št. 2:85–100.
- Piwko, Aldona.** 2021. Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:91–101.
- Qasim Zaman, Muhamad.** 2002. al-Ya'qūbī. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 11:257–258.
- Robin, Christian Julien.** 2019. L'Arabie préislamique. V: Mohammad Ali Amir-Moezzi in Guillaume Dye, ur. *Le Coran des historiens*. Zv. 1. *Études sur le contexte et la genèse du Coran*, 51–154. Pariz: Cerf.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Rose, Paul Lawrence.** 2011. Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel. *Der Islam* 86:1–29.
- Rubin, Uri.** 1985. The „Constitution of Medina“: Some Notes. *Studia Islamica* 62:5–23.
- Serjaent, R. B.** 1962. Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. V: 'Abd al-Rahmān al-Badawī, ur. *Mèlanges Taha Hussein*, 41–58. Kairo: Dār al-Ma'arif.
- . 1978. The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with Yaṭrib Jews, and the *Tahrim* of Yaṭrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called „Constitution of Medina“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, št. 1:1–42.
- Tyan, E.** 1986. Ĥilf. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:388–389.
- Veccia Vaglieri, Laura.** 1986. al-Ḥarra. *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 3:226–227. Leiden: Brill.
- Watt, William Montgomery.** 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- . 1986. Badr. V: *Encyclopaedia of Islam* 1986–2004, 1:867–868.
- Watt, William Montgomery, in Michael. V. McDonald.** 1988. *The History of al-Ṭabarī*. Zv. 6, *Muhammad at Mecca*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wellhausen, Julius.** 1889. *Skizzen und Vorarbeiten*. Zv. 4. Berlin: Georg Reimer.

Wintersteiger, Mario. 2020. Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:585–594.

SLOVENSKA DUHOVNA ZGODOVINA, KULTURNI BOJ IN RELIGIJA: SODOBNE INTERPRETACIJE

SLOVENIAN SPIRITUAL HISTORY, CULTURAL STRUGGLE AND RELIGION: CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

Uvodnik

Tematika tematskega bloka¹ z zgornjim naslovom, ki bogati tokratno številko, je v Sloveniji še vedno predmet številnih raziskav in tudi razhajanj. To kaže tako na njen nacionalni pomen kot tudi na potrebo po dodatni teoretski razdelavi in poglobitvi pristopov k razumevanju slovenske intelektualne zgodovine. Glavna razhajanja niso na ravni priznavanja dejstev, ampak njihove interpretacije in vrednotenja. Časovno gledano sega težišče bloka od druge polovice 19. stoletja do začetka druge svetovne vojne. Tematizirani so različni vidiki: metafizični, aspekti socialne, moralne in družbene krize, feministični vidiki, razcepi na visoko in nizko kulturo, podoba pravoslavne kulture v slovenskem prostoru, relevantne nazorske usmeritve idr. Avtorice in avtorji tematskega bloka te vidike raziskujejo skozi obravnavo vodilnih slovenskih mislecev, raziskovalcev, intelektualcev, ideologov in umetnikov zadnjega časa. Nadja Furlan Štante se posveča razumevanju ženskega vprašanja z osredotočanjem na stališča in polemike Antona Mahničarja (1850–1920). Branko Klun in Bojan Žalec se ukvarjata z nadaljevalcem Mahničarjeve idejne usmeritve, Alešem Ušeničnikom (1868–1952) – letos je minilo sedemdeset let od njegove smrti. Klun problematizira Ušeničnikovo neosholastično razumevanje metafizike, ki je temeljilo na postavkah vekotrajne filozofije. Pri tem opozarja na nevzdržnost Ušeničnikovega razumevanja s sodobnega gledišča, po drugi strani pa je kritičen tudi do postmoderne odpovedi metafiziki, kar je s krščanskega stališča prav tako nesprejemljivo. Ugotavlja, da je potrebna prenova sodobnega razumevanja metafizike, da bo sposobno prepoznati pozitivne razsežnosti tradicije in hkrati upoštevati posebnosti krščanskega razodetja. Žalec predstavlja kontekst in izvore Ušeničnikovega modela družbene, duhovne in verske prenove in ga kritično ovrednoti. Ušeničnik je bil zvest družbenemu nauku Katoliške Cerkve – in ga je poskušal v slovenskem prostoru uporabiti. Žalec ocenjuje, da so temeljna Ušeničnikova sta-

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela temeljnega znanstvenoraziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). ARRS-ju se zahvaljujemo za finančno podporo.

lišča o družbenem vprašanju pravilna; kot manj posrečeno ocenjuje njegovo vizijo versko prenovljene slovenske družbe, saj ni dovolj pluralistična. Simon Malmenvall v svojem članku predstavlja delo Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na Teološki fakulteti v Ljubljani, ki je na Slovenskem kot prvi znanstveno raziskoval rusko kulturno zgodovino. Osredotoča se na Grivčevo osvetlitev zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in velikih religioznih mislecev 19. stoletja (Aleksij Homjakov, Fjodor Dostojevski, Vladimir Solovjov). Polona Tratnik se v članku ukvarja s pojmi, kot so nizka kultura oz. ljudska kultura, visoka kultura oz. umetnost, avantgarda, modernizem, narod oblikujoča umetnost in podobnimi, kakor jih lahko uporabimo za slovenski prostor. Predstavlja različne razsežnosti pojavov, za poimenovanje katerih lahko te pojme uporabimo, ter družbeni kontekst in genezo teh pojavov. Irena Avsenik Nabergoj proučuje presoje nazorske usmeritve Ivana Cankarja (1876–1918) v prvih ocenah njegovega dela. Cilj njene raziskave je čim bolj celostna presoja Cankarjeve nazorske usmeritve, kar naj prispeva k večjemu soglasju v interpretaciji. Stjepan Štivič predstavlja duhovnika in filozofa Franca Šanca DJ (1882–1953), ki je deloval na Hrvaškem in pisal v hrvaščini, vendar je bil slovenskega rodu. Navaja tri argumente, da lahko Šanca obravnavamo kot slovenskega filozofa, čeprav ni pisal v slovenščini. Orisuje tudi njegove vezi s slovenskim filozofskim prostorom in seznanjenost z delom slovenskih filozofov (Ušeničnik, Veber). Predstavlja Šančevo filozofsko pot, njegovo razumevanje filozofije in zlasti filozofije religije. Ugotavlja, da lahko njegovo pisanje razumemo kot odziv na krizo časa, v katerem je živel. Na tej podlagi ocenjuje pomen Šančevega dela.

Obdobje, na katerega se osredotoča tematski blok, so zaznamovali socialna in moralna kriza, izzivi nihilizma, sekularizacije, modernizacije, kulturni boj in idejni spopadi. Pojavljale so se pomembne narodne, politične, kulturne in verske spremembe. Članki v tematskem bloku kot celota interdisciplinarno ter v vzajemni povezanosti in dopolnjevanju osvetljujejo določene segmente tega obdobja, ki je v marsikaterem pogledu ključno tako za razumevanje slovenske duhovne zgodovine kot tudi naše sedanjosti. Vsi našteti članki so nastali v okviru temeljnega znanstvenoraziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije“.

Bojan Žalec

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 955—973

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-1:1Ušeničnik A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Zalec

© 2022 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Ušeničnikova vizija družbene prenove, njen kontekst in izvori

Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins

Povzetek: Aleš Ušeničnik (1868–1952) je bil v 20. stoletju – do konca 2. svetovne vojne – glavna katoliška filozofska in ideološka avtoriteta na Slovenskem. Prispevek se ukvarja z njegovo vizijo prenove slovenske družbe: predstavlja njene glavne sestavine in namene; postavlja jo v širši kontekst in osvetljuje njene izvore; na koncu podaja njeno oceno. Ušeničnikova vizija prenove ima dva glavna dela: socialno prenovo, katere cilj je rešitev socialnega vprašanja, ter duhovno prenovo po poti krščanskega verskega in moralnega preporoda, kar za Ušeničnika konkretno pomeni (re)katolizacijo slovenske družbe. Ušeničnik je bil prepričan, da je duhovna prenova nujen temelj vsakršne uspešne rešitve socialnega vprašanja. Prispevek orisuje relevanten širši kontekst in ideje, ki so na Ušeničnika vplivale. Med temi poudarja papeške (socialne) enciklike. Posebno pozornost posveča okrožnici „*Rerum novarum*“. Ugotavlja pravilnost Ušeničnikovih temeljnih socialnih usmeritev, kljub temu da je Katoliška cerkev ‚korporativizem‘ za katerega se je zavzemal Ušeničnik, upravičeno opustila. Kot manj posrečeno ocenjuje Ušeničnikovo zamisel krščanske harmonične družbe.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, vizija družbene prenove, kontekst in izvori vizije, gospodarska in socialna prenova, duhovna prenova, družbeni nauk Katoliške cerkve, ocena Ušeničnikove vizije

Abstract: Aleš Ušeničnik (1868–1952) was the main Catholic philosophical and ideological authority in the 20th century until the end of World War II in Slovenian lands. This article deals with his vision of the renewal of Slovenian society. It presents its main components and purposes. It places it in a wider context and sheds light on its origins. In the end, the author gives its assessment. Ušeničnik's vision of renewal has two main parts: social renewal, the goal of which is to solve the social issue, and spiritual renewal along the path of Christian religious and moral revival, which for Ušeničnik concretely means the (re)Catholicization of Slovenian society. Ušeničnik was convinced that spiritual renewal is the necessary foundation for any successful solution to a so-

cial issue. The author outlines the relevant broader context and ideas that influenced Ušeničnik. Among these, he highlights papal (social) encyclicals. He pays special attention to the encyclical "Rerum Novarum". The author notes the correctness of Ušeničnik's fundamental social directions, despite the fact that the Catholic Church rightly abandoned the "corporatism" that Ušeničnik advocated. He assesses Ušeničnik's conception of a Christian harmonious society as less felicitous.

Keywords: Aleš Ušeničnik, a vision of social renewal, context and origins of the vision, economic and social renewal, spiritual renewal, social teaching of the Catholic Church, assessment of Ušeničnik's vision

1. Uvod²

Aleš Ušeničnik (1868–1952) je bil v 20. stoletju do konca 2. svetovne vojne glavna katoliška filozofska in ideološka avtoriteta in na neki način 'nevrtačilna točka' dogajanja na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja (do l. 1945).³ Bil je naslednik radikalnega zagovornika ločitve duhov Antona Mahniča. Verjel je – utopično (Pirc 1986, 312) – v možnost katoliške prenove vseh področij in podsistemov slovenske kulture in družbe. Pri tem je politično zagovarjal krščansko demokracijo (310). Gospodarsko je zagovarjal zadruge in korporacije, zavračal pa gospodarski liberalizem (kapitalizem)⁴ ter materialistični socializem oz. komunizem. Pravo pot je imenoval krščanski socializem oz. krščanski solidarizem oz. krščanski socialni sistem (Ušeničnik 1910a, 457ff).

O Mahniču je Ušeničnik tudi po njegovi smrti govoril kot o »velikem duhu« in »vso dobo presegajoči veličini« (1921, 161). Leta 1912 mu je postavil lep spomenik s knjigo *Več luči*, v kateri je zbral Mahničeve 'epohalne razprave' (2000, vi) iz revije *Rimski katolik* in napisal uvod. Toda Mahniča ni samo hvalil. V posebni številki revije *Čas* iz l. 1921, ki je bila posvečena Mahniču, je bil do njega tudi kritičen (1921, 161–166) – tako kot še nekateri drugi pisci v tej številki, npr. Josip Srebrnič

² Prispevek posvečamo prof. dr. Alešu Ušeničniku ob sedemdesetletnici njegove smrti. Nastal je v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ ter raziskovalnih projektov „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ in „Holistični pristop k spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu – reforma slovenske in mednarodne pravne ureditve (J5-1790)“, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

³ Za biografske podatke in celostno osvetlitev njegovega življenja in dela z različnih vidikov prim. Pirc 1986; Ogrin in Juhant, ur. 2004; Debeljak, ur. 2018; Trontelj 2019; Tominšek 2004; Juhant in Trontelj 2019; Strle 1968.

⁴ Izraz kapitalizem v prispevku uporabljamo za liberalni kapitalizem (če ni drugače izrecno pojasnjeno). Ušeničnik ni zavračal kapitalizma kot takega, ampak liberalno obliko kapitalizma, ki je prevladovala v Ušeničnikovem času – in tudi še danes. Ni pa zavračal kapitalizma v smislu gospodarskega sistema, ki temelji na kapitalu v smislu sodobnih naprav in sredstev (veliki stroji, tovarne itd.) in je predpogoj za veliko sodobno produkcijo, ki se ji ne moremo in ne želimo odpovedati. V tem smislu je izjavil, da kolesa razvoja ni mogoče zavrteti nazaj. Še več, menil je, da je naloga države skrbeti za čim večjo produkcijo, a to mora dosežati na moralen način – kar pa za liberalni kapitalizem ne velja.

(Srebrnič 1921). Vendar pa je kljub nekaterim razlikam Ušeničnik bil naslednik Mahniča in glavni predstavnik Mahničeve smeri – na drugi strani je obstajala Krekova smer. Kar se tiče krščanskega socialnega gibanja, Albin Kralj (Kralj 2004, 137–138) govori o treh rodovih: prvi rod najbolje predstavlja Ušeničnik, drugega Andrej Gosar, tretjega pa že predstavniki mladinskega gibanja pod Krekovim vplivom (Jugoslovanska strokovna zveza s Krekovo mladino, križarji), od katerih so se mnogi vedno bolj približevali marksizmu in sprejemali marksizem kot doktrino za ekonomsko analizo. Srečo Dragoš slovensko krščansko socialno gibanje deli na štiri smeri: 1. krščanski solidarizem (Janez Ev. Krek in Aleš Ušeničnik), krščanski socialni aktivizem (Andrej Gosar), krščanski socializem (p. Angelik Tominec) ter socialistični kristjani (Edvard Kocbek) (Dragoš 1998 229–243; 1993; Kralj 2009, 174–175, op. 299).⁵ Ob tem velja nekaj besed povedati o izrazu ‚krščanski socializem‘. Ta termin sta nekaj časa uporabljala tudi Ušeničnik in Gosar. Najpomembnejšo prelomnico v tem pogledu predstavlja okrožnica papeža Pija XI. „Quadragesimo anno“ (1931), v kateri je papež krščanski socializem obsodil na podlagi ugotovitve, da sta krščanstvo in socializem nezdružljiva; pri tem je mišljen marksistični socializem. Gosar je tako kot Ušeničnik menil, da je dolžnost katoličana, da sledi vodstvu Cerkve – zato je Gosar za svoje stališče izraz ‚krščanski socializem‘ opustil in v glavnem delu *Za nov družabni red: sistem krščanskega socialnega aktivizma* (1933–1935) raje začel uporabljati izraz ‚socialni krščanski aktivizem‘. Ušeničnik je svoje socialno stališče v *Sociologiji* (1910) označil kot krščanski solidarizem (izraz je prevzel od nemškega jezuita Heinricha Pescha), vendar je v dvajsetih letih za pravilno stališče uporabljal tudi izraz ‚krščanski socializem‘ (npr. leta 1925 v delu *Socialno vprašanje*), ki pa ga je opredelil kot nasprotje materialističnega socializma.

Že iz zgoraj povedanega izhaja, da je proučevanje Ušeničnikove socialne misli za slovensko (intelektualno) zgodovino izrednega pomena. V prispevku se bomo osredinili na njegovo vizijo prenove slovenske družbe in njen kontekst. Ta vizija zajema tako gospodarsko kot tudi duhovno prenovo. Glede prve je pomembna Ušeničnikova kritika kapitalizma in zamisel preseganja delitve med delom in kapitalom. Preseganje omenjene delitve si je Ušeničnik zamišljal kot korporativno organizirano gospodarstvo, katerega ključni gospodarski obliki bi bile zadruge in korporacije. Glede drugega dela prenove je imel v mislih (re)katolizacijo celotne slovenske družbe. Krščanski socialni misli je pripisoval zelo velik pomen (Ušeničnik 1907; Granda 2004, 26), zato ji je posvetil »okrog 50 oblikovno različnih spisov, ki predstavljajo po obsegu dobro tretjino celotnega opusa« (Pirc 1986, 176), krščanska socialna načela in delovanje v skladu z njimi pa označil kot »apologijo krščanstva« (Ušeničnik 1910b), »kar je vsekakor izredna misel, ki tudi danes ni izgubila aktualnosti« (Pirc 1986, 177).

⁵ Glede utemeljitve terminov za omenjene smeri prim. pravkar navedeni referenci na Dragoševi deli.

2. Socialne enciklike, še posebej „Rerum novarum“

Ušeničnik ni razvijal kakšne izvirne, lastne družbene teorije. Bil je zvest družbenemu nauku Cerkve, ki ga je razlagal in presajal v slovenski prostor ter v njem uveljavljal. Za njegovo misel so še posebej pomembne tri papeške okrožnice. Prva je „Rerum novarum“ (1891) Leona XIII. Drugi dve je objavil Pij XI: „Quadragesimo anno“ (1931) in „Divini redemptoris“ (1937). QA je pomembna zaradi obsodbe socializma kot s krščanstvom nezdružljivega in zaradi ‚promocije korporativizma‘. DR je pomembna zaradi obsodbe komunizma.

RN je temeljna okrožnica družbenega nauka Cerkve, ki je imela izjemen vpliv ne samo na Slovenskem, ampak v celotnem katoliškem svetu in širše.⁶ Predstavlja izhodišče za drugi dve. Zato jo bomo v nadaljevanju orisali malce podrobneje, ker bomo tako lahko bolje razumeli tudi Ušeničnikovo razmišljanje in ravnanje. RN je prva od tako imenovanih socialnih enciklik. Izraz ‚socialne okrožnice‘ se nanaša na enciklike, ki se ukvarjajo z gospodarskimi in političnimi vprašanji vsakdanjega življenja. Gre torej za vprašanja, s katerimi se ukvarjajo tudi družbene ideologije in politika – zato ima RN v tem smislu ideološki značaj. Kot pove že njen naslov, se ukvarja z novimi stvarmi, ki v času njene objave niso bile več nove, ampak so obstajale že kar nekaj časa. Vsekakor pa je bil nov pristop ter odnos do družbenih vprašanj in situacije, ki ga je enciklika razglasila in ‚ustoličila‘ tudi na najvišji ravni. Toda pojdemo po vrsti. Najprej orišimo ‚nove razmere‘, na katere se enciklika nanaša, zatem pa bomo orisali še nov pristop Cerkve, ki ga predstavlja.

2.1 Zgodovinsko ozadje

V 18. in 19. stoletju je v Evropi na področju gospodarstva prišlo do velikih sprememb. Te niso delavcem prinesle nič dobrega. Kot dejavnike oz. sestavine te spremembe lahko omenimo merkantilizem, zapiranje samostanov in občinskih zemljišč ter nastanek novega družbenega razreda: ‚tlačanov‘ brez zemlje, proletarcev, ki so bili odvisni od plač. Merkantilizem je bil posebna kombinacija zasebnih privilegijev in vladne moči, katerega posledica je bilo izrazito povečanje bogastva trgovcev. Z zaprtjem samostanov in občinskih zemljišč so ljudje ostali brez zemlje. Zemlja se je obravnavala le še kot nekaj ‚zasebnega‘ – njeni vidiki skupnega dobrega so bili, z izjemo plačevanja davkov, neupoštevani. Po novi ekonomiki so bile plače neodvisne od potreb. Delo je postalo blago kot vsako drugo. V teoriji sta njegovo ceno določala ponudba in povpraševanje – in omejevala marginalna koristnost ter zakon marginalne produktivnosti,⁷ dejansko pa so jo določala razmerja moči. Posledica je bila, da so se evropske družbe razslojile oziroma vse bolj razdeljevale na dve skupini: bogate in izredno bogate na eni strani ter revne in skrajno revne na drugi. Zlasti delavci so bili v zelo slabem položaju in so živeli v nemogočih razmerah (Médaille 2007, 110).

⁶ Za strnjen prikaz izvorov, vsebine ter odmeva RN, tudi v slovenskem prostoru, prim. Juhant 1994a, 15–16; 1994b.

⁷ Glede teorije marginalne koristnosti in zakona marginalne produktivnosti – ki predstavlja razvoj zakona rent (Médaille 2007, 174) – ter za kritiko zakona marginalne produktivnosti prim. Médaille 2007, 63–71, 174–184.

Takšna situacija je bila nekoliko paradoksalna, kajti novo gospodarstvo je nedvomno zvišalo produkcijo na do tedaj praktično nepredstavljivo raven. Vendar pa so bili proizvodi razdeljeni nepošteno: velika revščina za množice in bogastvo za razmeroma majhno število. Vprašanje dobe je postalo: zakaj je ob tako velikem bogastvu toliko ljudi revnih? (111) Če zagovorniki prevladujoče ekonomske teorije marginalne vrednosti niso mogli odgovoriti, pa so to znali socialisti: lastnina je tatvina (Proudhon). Privatizacija lastnine je tista, ki je povzročila vse probleme. Socializem v 19. stoletju ni bil enoten, ampak zelo raznolik: cehovski socializem, socializem sindikatov, utopičnih komun itd. (Krek 1901, 3–7, 268–573; Marx in Engels 2009, 124–141; Engels 2009, 78). Vendarle pa je bila proti koncu 19. stoletja prevladujoča značilnost socializma prepričanje, da bi morali vso lastnino nadzirati in upravljati »občinski ali celo državni oblastniki« (RN, tč. 3). Najbolj strašljiv je bil marksistični socializem, ki so ga njegovi zagovorniki poimenovali znanstveni socializem (Engels 1977) oz. komunizem (2009, 78). Obljubljal je popravo stanja in nastop komunizma. In po nizu dejanskih revolucij v Evropi v l. 1848, ki jih niso podpirali le nižji razredi, pač pa tudi srednji, je bila vzpostavitev socializma, ali pa še česa slabšega, realna grožnja (Médaille 2007, 111).⁸

2.2 Odziv Katoliške Cerkve

Na poslabšanje položaja delavskega razreda je Cerkev najprej odgovorila, kot da bi šlo za problem karitativnosti, redko pa se je spraševala o vzrokih nenadnega porasta revnih ljudi. Spregledala je nastanek novega razreda in novih razmer, skratka – spregledala je nastanek novih struktur (Médaille 2007, 111). Zato je zaveznitvo delavskega razreda izgubljala (Murphy 1993, 8).⁹

Vendar pa sta se odnos in razumevanje Cerkve sčasoma spremenila. V času revolucije l. 1848 so francoski škofje opozorili na neobčutljivost delodajalcev in pozvali k reformam, ki bi vodile k občutku partnerstva med delavci in lastniki (9). Bistveno delo pa je opravil »utemeljitelj socialnega katolištva« (9), Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–72), škof v Mainzu, ki ga je Leon XIII. imenoval »za svojega *velikega predhodnika*« (Juhant 1994a, 15). Ketteler je učinkovito opozarjal na strukturne probleme gospodarskega sistema in napačno intelektualno podlago, ki ga je podpirala. Nadalje je je vztrajal pri pravici Cerkve, da se ukvarja s tosvetnimi zadevami in jih presoja z moralnega vidika (Murphy 1993, 10). Poleg Kettelerja lahko rastočo zavest o socialnih problemih zasledimo tudi pri drugih (prominentnih) klerikih in vernikih: kardinal Manning v Angliji, kardinal Gibbons v Združenih državah Amerike, baron von Vogelsang v Avstriji, in še bi lahko naštevali (11). Brez dvoma je bila ena glavnih spodbud za ukrepanje naraščajoči vpliv socializma (Médaille 2007, 112).

⁸ Glede odnosa Leona XIII. do socializma prim. Krek 1901, 573–592.

⁹ Granda opozarja, da »je Cerkev pri naravnavanju svojega odnosa do socialnega vprašanja, zlasti onega, ki ga je sprožil kapitalizem, nemalo zamudila« in da je bil Ušeničnik »izjemno aktiven pri odpravljanju zamude« (2004, 176).

2.3 „Rerum novarum“

Okrožnica je (že z naslovom) priznala obstoj novih razmer, ki v času njene objave (1891), kot že omenjeno, seveda niso bile več nove. Začetne točke okrožnice govorijo o posledicah novih razmer. V t. 2 papež ugotavlja, da so v novih razmerah delavci ostali sami in nepovezani, vsak sam zase – in (zato) nemočni, izročeni nečlovečnosti delodajalcev in nebrzdanemu pohlepu tekmovanja, tako da je peščica bogatih ljudi brezštevilni množici delavcev brez lastnine nadela skoraj suženjski jarem. Papež ugotavlja, da so po propadu starega sistema oz. sistemov delavci ostali brez zaščite, solidarnosti in lastnine oz. premoženja (Médaille 2007, 112).

Kot ključne točke strategije RN lahko posebej izpostavimo tri teme: pravična razdelitev zemlje, pravična plača in združenja (delavcev) (115). Prvo točko lahko bolj v skladu z današnjo situacijo razumemo kot pravično razdelitev lastnine, čeprav po drugi strani lastništvo zemlje danes znova vse bolj pridobiva veljavo (samooskrba, strateški pomen hrane, naraščanje svetovnega prebivalstva, ekološka kriza in spremembe itd.). Leon je socialistično idejo odprave zasebne lastnine zavračal kot za delavce škodljivo (RN, tč. 3). Lastnina je pravica človeka, ki ne izvira iz države, ampak iz narave človeka (tč. 5; 47). Državni zakoni so lahko pravični samo, če so v skladu s to pravico (tč. 5–8). Cerkev mora ljudi podučiti in jim dajati navodila, smernice ter regulirati moralo vseh družbenih razredov (Médaille 2007, 113). To lahko stori samo Cerkev (RN, tč. 22; 24) – in od tod izhaja pravica Cerkve, da posreduje tudi v gospodarskih zadevah (Médaille 2007, 113). Dolžnost Cerkve je, da delavce zaščiti, država lahko v tem pogledu deluje v omejenem okviru. Dolžnost Cerkve je, da oblikuje vest ljudi (RN, tč. 26), in dejansko lahko družbo ozdravi samo vrnitev h krščanski veri in morali (tč. 45).

Leon je menil, da so razlike med ljudmi naravne (tč. 14; 17; 34) in da je telesno oz. človekovo delo neizogibno oz. nujno (tč. 14; 44). Vendar pa si bogati in revni oz. proletarci ne smejo stati nasproti kot nasprotniki, saj drug drugega potrebujejo (tč. 15 – dolžnost delavcev je, da opravijo dogovorjeno delo, da lastnine delodajalca ne poškodujejo ter da se vzdržijo nasilja in izgrediv (tč. 16). Največja od vseh dolžnosti delodajalcev je dati delavcem pravično plačilo. Pri tem morajo delodajalci 'tankovestno' paziti, da plačilo ne bi bil zmanjšano niti z oderuštvom niti s silo niti s prevaro (tč. 17). Okrožnica delodajalcem nalaga spoštovanje dostojanstva delavcev kot oseb (tč. 16), tudi skrb za moralo in duhovnost delavcev, kar vključuje primerno versko življenje:

»Zares sramotno in nečloveško pa je, če zlorabljam ljudi kot blago za dobiček in jih ne cenimo več, kot velja moč njihovih mišic in telesnih sil. Prav tako je zapovedano, da moramo skrbeti za verske zadeve in dušni blagor delavcev. Zato je dolžnost gospodarjev, da uredijo, da more delavec dovolj svojega časa posvetiti verskim dolžnostim, da ga ne izpostavljajo vabam zapeljivosti in mikom greha niti ga s kakim pregovorom ne odvrčajo od skrbi za dom in od ljubezni do varčevanja. Ne smejo mu nalagati bremen, ki bi presegala njegove moči, niti takega dela, ki ne bi bilo v skladu z njegovo starostjo in spolom.« (tč. 17)

Zelo pomembno je, da pravično uporabo premoženja razlikujemo od pravične posesti (tč. 19). Medtem ko stvari zasebno – kot našo naravno pravico – lahko posedujemo, pa jih moramo uporabljati, kot da bi bile skupne, in jih biti pripravljeni deliti s tistimi, ki jih potrebujejo oz. ki so v stiski.¹⁰ Ta dolžnost ne izhaja iz pravičnosti, »ampak iz krščanske ljubezni, ker jih ni moč zahtevati z nobenim zakonskim pravilom« (tč. 19).

Druga ključna tema okrožnice in njene strategije je pravična plača (tč. 34–35; Médaille 2007, 114–115). Kot že rečeno, je zelo pomembno, da imajo delavci svojo lastnino. Cilj poudarjanja pomena lastnine delavcev je, da delavci dosežejo lastno neodvisnost. Tudi zato je treba zasebno lastnino zaščititi in zagovarjati. Leon je posebej poudarjal pomen lastnine zemlje. »*Razdelitev zemlje* je srce strategije in pravična plača je srce razdelitve zemlje.« (Médaille 2007, 115)

Tretji – in odločilen – del strategije okrožnice so združenja oz. organizacije (delavcev) (RN, t. 36–44; Médaille 2007, 115–116). Leon XIII. jim je pripisoval velik pomen – v največji meri delavskim (RN, tč. 36), ki morajo skrbeti za interese delavcev ter izboljšanje položaja in blaginje delavcev in članov delavskih družin (tč. 41). Kadar so v stiski, jim morajo pomagati (tč. 36). Država mora taka združenja, ki so ustanovljena na pravni podlagi, ščititi, vendar pa naj se ne vmešava v »njihove notranje zadeve in življenjski red«, saj njihova »[ž]ivljenjska moč izhaja [...] iz notranjega počela in jo zunanji poseg lahko le zaduši« (tč. 41). Država takih združenj ne more oz. ne sme prepovedati ali razpustiti, razen kadar »zastopajo tak temeljni cilj, ki je očitno v nasprotju s poštenostjo, s pravičnostjo in z blaginjo države«. Pri tem je potrebna »največja previdnost, da ne bi vzbujala vtisa, da krši pravice državljanov. Prav tako naj se varuje pod pretvezo skupne koristi odrediti nekaj, česar pamet ne odobrava.« Zakone smo namreč dolžni spoštovati samo, če so v skladu z zdravo pametjo in božjim zakonom (tč. 38). Vendar pa je bil Leon prepričan, da so delavska združenja njegovega časa pod vplivom »tajnih voditeljev«, ki uporabljajo metode, ki niso v skladu niti s krščanstvom¹¹ niti z javno blaginjo. Zato je krščanske delavce spodbujal k oblikovanju njihovih lastnih sindikatov in združenj, da »odločno odvrnejo nepravično in neznosno nasilje«. Lastna, krščanska združenja delavcev so potrebna, če nočemo »izpostaviti človekove dobrine najbolj očitni nevarnosti« (tč. 40). Čeprav je sicer Leon imel v mislih nekaj, kar je bolj podobno (srednjeveškimi) cehom kot današnjim sindikatom (Médaille 2007,

¹⁰ Janez Pavel II. je o pravici do lastnine zapisal: »Krščansko izročilo ni te pravice nikdar zagovarjalo kot nekaj absolutnega in nedotakljivega. Nasprotno, vedno jo je razumevalo v širšem okviru skupne pravice vseh, da uporabljajo dobrine celotnega stvarstva: pravica do zasebne lastnine je podrejena tisti pravici do uporabe stvarstva, ki je skupna vsem; dobrine so namenjene prav vsem.« (LE, tč. 14.1) Temu stališču sta utrla pot že Leon XIII. in Pij XI. Danes ga imenujemo »splošna namenskost dobrin« in je bistvena sestavina družbenega nauka Cerkve. Zasebna lastnina mora služiti vsej človeški skupnosti (Stres 1991, 142–148).

¹¹ Združenja je treba organizirati tako, da bodo kar najbolje služila svojemu temeljnemu namenu, »da posamezniki prek njih dosežejo kar največ telesnih, duhovnih in premoženjskih dobrin.« (RN, tč. 42) Pij v isti točki dodaja: »Kaj sicer koristi delavcu, če si prek društev zagotovi veliko materialnih dobrin, če pa je ob pomanjkanju duhovne hrane v nevarnosti duša na poti v zveličanje? ›Kaj namreč koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa pogubi‹ (Mt 16,26; Mk 8,36).«

115),¹² pa je povsem pravilno domneval, da so sindikati na evropskem kontinentu v veliki meri socialistični – in skušajo zrušiti obstoječi družbeni red in krščanstvo, ki je bilo po mnenju socialistov in komunistov zgolj ideologija oz. sredstvo za ohranitev obstoječega reda. Vendar pa, kot že rečeno, ni zanimal pravice in potrebe, da se delavci združijo, da svoje interese zaščitijo in se zanje sami pogajajo. Prav nasprotno, želel si je, da bi združenja prevzela bremena, ki so jih tako kapitalisti kot tudi socialisti želeli preložiti na ramena države. Leon je zagovarjal pomen vmesnih, posredovalnih, intermediarnih institucij v življenju družbe. Državi je sicer pripisoval pomembno vlogo, ki pa je bila omejena. Treba je zaščititi pravice vseh, še posebej najrevnejših – država je pri njihovi zaščiti zadnji izhod v sili. Njene intervencije, zlasti v družinsko življenje, morajo biti omejene in ne smejo trajati dlje, kot je nujno. Podobno velja za ekonomske ukrepe države: ti se morajo omejiti na tisto, kar je nujno za zaščito dobrega reda (115–116).

2.3.1 ‚Revolucionarnost‘ „Rerum Novarum“

Po eni strani RN deluje kot konservativna okrožnica: zasebno lastnino poudarja kot naravno pravico in neposredno obsoja socializem ter poziva k revolucionarnemu in nasilnemu delovanju (Médaille 2007, 116). Po drugi strani okrožnica premore lastno ‚revolucionarnost‘: 1. Zahteva plačo, ki je v skladu s potrebami delavcev. Samo taka plača je pravična. To je bilo v nasprotju s prevladujočim mnenjem, da plačo določa ponudba in povpraševanje na prostem trgu, ne glede na potrebe delavcev. S tem se začne polemika, ki traja vse do danes. Vsekakor je pravična plača z RN postala jedro, hrbtenica družbenega nauka Cerkve (116); 2. Pripisovanje pomena subsidiarnim ustanovam. S tem je RN nasprotovala tako individualizmu, ki je poudarjal zgolj posameznika, kot tudi tistim, ki so ‚vse‘ stavili na državo (socialisti); 3. RN je revolucionarna v tem, da je Cerkev pri obravnavi ekonomskih problemov premaknila s čisto dobrodelnega in karitativnega vidika k obravnavi v smislu strukturnih problemov. Odziv Cerkve ni več omejen na pozivanje k (večjemu) doniranju dobrodelnim organizacijam – terja tudi kritičen premislek in da se postavijo pod vprašaj same strukture, organizacija družbe in gospodarstva (Door 1992, 29). V naslednjem stoletju je razprava primarno zadevala strukture (Médaille 2007, 117).

Z RN je Cerkev na najvišji instanci – izrecno in tudi na polju teorije (gospodarstva in pravične družbe) – zavzela določnejšo in dejavnejšo socialno in družbeno držo ter se bolj neposredno vključila v družbene in kulturne konflikte in boje svojega časa. Eno je pozivati k dobroti in karitativnosti, svariti pred revolucijo in nasiljem. To je vendarle še vedno razmeroma pasivna drža. Drugo pa je začeti raziskovati in opozarjati na krivičnost določenih družbenih struktur in predlagati njihovo spreminjanje, preobrazbo ali celo ukinitve in nadomestitev z drugačnimi – ob kritiki določenih družbenih modelov ali (utopične) vizije in organizacije ter

¹² Vsekakor se je papež zavedal potrebnosti prilagoditve sodobnim razmeram, tako na splošno, kot smo že poudarili, kot posebej glede delavskih združenj in organizacij: »Spričo napredka znanja, sprememb družbenih navad in večje množine stvari, potrebnih za vsakdanjo rabo, je nujno prilagoditi organizacijo delavcev sedanjim potrebam.« (RN, tč. 36)

zagovarjanju drugačnih rešitev.¹³ To naredi neposrednega družbenega akterja – kar velja tudi za Cerkev.

3. ‚Ušeničnikova‘ vizija družbene prenove

V času, ko je bila RN objavljena, so socialna, družbena in politična vprašanja vse bolj stopala v ospredje. Ta trend je zajel tudi Cerkev. Vrhunec je dosegel je v 30. letih 20. stoletja,¹⁴ zato se ni čuditi, da je bil to hkrati eden od vrhuncev družbene in politične polariziranosti in (s tem) kulturnega boja. Ušeničnik je bil eden glavnih ideoloških akterjev tega trenda na Slovenskem. Papeške okrožnice so v njegovem pisanju in ravnanju pustile velik pečat. QA in DR je prevedel in obe kar obširno komentiral (Ušeničnik 1940;¹⁵ 1937). Ukvarjal se je z oblikami delavskega (so)lastništva, pa z združenji delavcev in primerno obliko ‚korporativizma‘. Prevzel je idejo o celoviti katoliški prenovi družbe, brez katere rešitev socialnega vprašanja ni mogoča. Okrožnice so bile podlaga njegove obsodbe socializma (QA) in komunizma (DR). To so samo nekatere od najpomembnejših stvari, lahko pa bi jih našteali še mnogo več.

Ušeničnik je menil, da je zasebna lastnina oz. lastninska pravica utemeljena na naravnem pravu. Njena najgloblja etična podlaga je dejstvo, da je človek oseba (Ušeničnik 1920, 82), pomembna pa je tudi kot dejavnik ljubezni do dela (93). Prav tako ni nikjer zavračal tržnega gospodarstva kot takega. A kapitalizem po Ušeničniku ne more biti pravičen sistem. V njem se je na eni strani nabralo ogromno bogastvo, na drugi pa velika revščina. To po njegovem ni mogoče brez izkoriščanja (1925, 41).

Materialistični socializem po mnenju Ušeničnika ni prava alternativa kapitalizmu. V nasprotju z materialističnim krščanski socializem temelji na prepričanju, da brez krščanstva ni rešitve na nobeni ravni, torej niti na socialni in gospodarski ne.

¹³ Pri tem pa moramo upoštevati besede Pija XI.: »Cerkev ni nikoli podala kakega podrobno izdelanega tehničnega načrta za gospodarsko-socialno delo, ker to ni njena naloga. Podala pa je poglavitne obrise in smernice, ki jih je kajpada mogoče uporabiti na razne načine, primerno časom, krajem in narodom, ki pa vendar kažejo varno pot, po kateri morejo države dospeti do kulturnejšega in srečnejšega obdobja.« (DR, tč. 34). Gl. tudi Stres 1991, 21–23. Za podrobnejše pojasnilo tega, kaj družbeni nauk Cerkve »lahko je in kaj ne more biti« (23), prim., 23–28, 260–261.

¹⁴ Filozof France Veber je v knjigi *Idejni temelji slovanskega agrarizma* ugotavljal, da so trideseta leta čas prehoda v novo, šele porajajočo se kulturno dobo, ki bo izrazito antropocentrična. Kulturno zgodovino je razdelil na štiri obdobja. Razlikovalna značilnost je pojmovanje človeka: naravno (antika), onstransko (krščanstvo), prehodna doba (vključuje trideseta leta 20. st.) in četrta, nastajajoča doba, ki bo človeka motrila predvsem s socialnega stališča oz. v aspektu odnosa človek – človek (ne več človek – narava (antika) in človek – Bog (krščanstvo)). To bo doba uveljavitve socialnega vidika, zato ni nenavadno, da so tudi v tridesetih letih prejšnjega stoletja socialni in politični vidiki postajali vse pomembnejši. Seveda so bili prisotni že prej, vendar so bili podrejeni drugim težnjam (Veber 1927, 9–10; Žalec 2002, 50). Ušeničnik je v recenziji tega Vebrovega dela (Ušeničnik 1927/1928) njegovo periodizacijo zavrnil. Poleg tega mu je očitel, da je pri navajanju glavnih družbenih enot pozabil na Cerkev. Veber je to kritiko upošteval že v svojem ‚prelomnem‘ delu *Filozofija* (1930) (Žalec 2002 50, op. 37).

¹⁵ Ušeničnik je svoj prevod QA objavil takoj po izidu okrožnice v reviji *Čas* (Pij XI. 1930/1931) in dodal 22 strani opomb (Ušeničnik 1930/31). Knjižna izdaja prevoda iz 1940 je malce spremenjena – upošteval je namreč pripombe Ernesta Tomca in Ignacija Lenčca (Ušeničnik 1940, 12).

Po Ušeničnikovem mnenju je bil »[o]če krščanskega socializma« Ketteler (78), ki je bil prepričan, da »[je] Kristus edini pravi Odrešenik delavskega ljudstva tudi v časni bedi« (79). Ketteler je zahteval ureditev varstva delavcev (zlasti žensk in otrok) in organizacijo samopomoči delavnih stanov: »tu je prva beseda: organizacija (strokovna, zadrúžna itd.; cilj pa mora biti korporativna organizacija) (Prim. A. U., *Sociologija*, 462–473).« (79) Kettelerjevo delo in ideje niso naletele na plodna tla samo v Nemčiji, temveč so se od tam razširile v druge dežele (Avstrijo, Francijo ipd.), na koncu pa jih je papež Leon XIII. razglasil kot prave. Kettelerjevi učenci so zagovarjali stališče, da mora vsekakor tudi država skrbeti za podrejenost gospodarstva socialni blaginji in s svojimi posegi, npr. z uveljavljanjem delovnega prava in drugimi ukrepi, kapitalizem omejiti. Vendar so se dobro zavedali, da to ni dovolj. Zato so začeli oblikovati različna krščansko-socialna združenja, organizacije v podporo delavskim stanovom, hranilnice, posojilnice itd. Za slovenski prostor je bilo bistvenega pomena krščansko socialno gibanje v Avstriji. Tu velja izpostaviti dunajskega župana Karla Luegerja (župan med leti 1897 in 1910) (Ušeničnik 1910a, 507–508; 1925, 82). Iz Avstrije, natančneje Dunaja, je krščanske socialne ideje in gibanje na Slovensko, pa tudi na Hrvaško, prinesel Janez Ev. Krek in sprožil njihov razmah (1925, 82–84; 1910a, 508–513).

Ušeničnik je zagovarjal pomen osebnega interesa v gospodarstvu in obenem opozarjal, da je njegova odsotnost ena od največjih hib komunističnega gospodarstva boljševiskega tipa. Kljub temu osebnemu interesu postavlja omejitve, saj mora biti vendar podrejen skupnemu dobremu. Na podobni (moralni) podlagi nasprotuje socializaciji boljševiskega tipa. Taka socializacija ni pravična, saj gre za samovoljno razlaščenje, uzurpacijo, ki ne temelji na socialni pravičnosti in razlaščenim ne daje odškodnine (1925, 115).

Ušeničnik je, kot že omenjeno, zelo poudarjal pomen prispevka papeža Leona XIII. na področju socialnega vprašanja. V svojem delu *Sociologija* je tako izpostavil tri njegove okrožnice: „Quod apostolici munertis (Adversus socialistarum sectas)“ (1878), „Rerum novarum (De conditione opificium)“ (1891) in „Graves de comuni re“ (1901). Prvo je izdal takoj v prvem letu svojega pontifikata. V njej je opozoril na velik pomen krščanskih idej na socialnem področju in veliko nevarnost materialističnega socializma. V tretji je poudaril, »da vsak v svojem področju izkuša pomagati delavskemu ljudstvu, češ da je stvar silno nujna« (1910a, 482).

Najpomembnejša je, kot že rečeno, druga – o delavskem vprašanju – v kateri je orisan krščanski socialni program za delavske stanove. V tej okrožnici papež ugotavlja, da je za pomoč delavcem potrebna združena pomoč Cerkve, države ter delodajalcev in delavcev samih. In končni sklep: »Vsi takoj na delo! – Predvsem potreben religiozno-nravni preporod. – Prvo počelo socialnega dela: caritas.« (485) Cerkev mora črpati iz evangelijev – pri zagovarjanju in uveljavljanju pravičnosti, ljubezni in bratstva. Država mora s primerno zakonodajo omogočati socialno blaginjo ter braniti pravice vseh državljanov, posebej delavcev, ker se sami ne morejo. Delavci si morajo sami pomagati s primernimi organizacijami. Najpomembnejši pa je moralno-krščanski preporod. Brez tega, poudarja – sledeč Leonu XIII. – Ušeničnik, je vse socialno delo zaman (1925, 81).

Ušeničnik je menil, da zlo sodobnega gospodarskega sistema izvira iz ločenosti dela in kapitala, kar omogoča prilaščanje dela drugih. Gospodarski obliki, v katerih naj bi se ta delitev presegla, sta korporacija (1920, 128–129) in zadruga (130). V korporacijah so združeni delodajalci in delavci, v zadrugah pa sploh ni več „gospodarjev“. Gre torej za neke vrste samoupravno rešitev, ki pa je ne smemo zamenjevati s socialističnim samoupravljanjem Kardeljevega tipa, saj temelji na bistveno različni osnovi.

Končni namen socialnega gospodarstva, kot se je zanj zavzemal Ušeničnik, ni le posedovanje dobrin, ampak blaginja in ugodno življenje, ki ga daje (u)poraba oz. uživanje, potrošnja dobrin (1926, 112). Temu namenu ustrezajo vrhovni zakoni socialnega gospodarstva, ki so naslednji: 1. tudi v vsem gospodarstvu morajo vladati božji zakoni (dekalog je tudi za narodno gospodarstvo najvišji zakonik); 2. gospodarstvo mora imeti pred očmi ljudi in njihove potrebe, in ne dobiček (človek mora spet postati središče vsega gospodarstva); 3. gospodarstvo mora skrbeti za blaginjo posameznika na tak način, da blaginja posameznika prispeva k blaginji vseh (krščanski socializem in solidarizem morata zavladati povsod). Le takó človeštvo izpolnjuje voljo Stvarnika, ki je – ko je ustvaril človeka – dejal: »ustvarimo človeka po svoji podobi in naj gospoduje nad vso zemljo.«¹⁶ Le tako se ravna po Kristusovih besedah: »kaj pomaga človeku, če si ves svet pridobi, dušo pa izgubi.« (123)¹⁷

3.1 Korporativizem¹⁸ ter avtoritarna gibanja¹⁹ in ureditve

Iz izhodišč (slovenskega) konservativnega političnega katolištva, ki mu je Ušeničnik pripadal, je razvidno, da določene afinitete konservativnega političnega katolištva s fašizmom ter drugimi avtoritarnimi gibanji in režimi v Evropi so obstajale. Hkrati pa se moramo tudi zavedati, da se je odnos katoličanov do teh pojavov spreminjal. Odločilni dejavnik pri tem so bili pogledi in objave papeža Pija XI. Pij XI. je imel Mussolinija za „moža previdnosti“ in je bil do leta 1935 razvojni težnji evropskih držav v desno (Salazar na Portugalskem in Dollfuß v Avstriji, da ne omenjamo Španije) naklonjen. Razlog za to je, da so imele omenjene vlade nekatere značilnosti, ki jim Cerkev ni nasprotovala. Temeljile so namreč na avtoriteti, redu, hierarhiji, zagovarjale „korporativizem“, „spoštovale“ so družino ter napadale prostozidarstvo in komunizem (Aubert in Rogier 2000, 205). Kljub temu je Pij XI. svoj odnos sčasoma spremenil. Nekrščanske težnje, kot so pretirani nacionalizem, brezpogojna zahteva, da naj interesi države prevladajo nad vsemi drugimi (ki jih je spodbujala *Action française*, ki jo je papež obsodil leta 1926), in rasistična blaznost (ki jo je

¹⁶ 1 Mz 1,26.

¹⁷ Mt 16,26.

¹⁸ Glede zgodovine korporativizma prim. Wiadra 1997 in Pinto, ur. 2017. Za jedrnatte informacije o korporativizmu v medvojni Jugoslaviji prim. Petrungaro 2017. Za korporativizem na Slovenskem glej n. d., 241–242; Zver 1992; Pelikan 1997, 68–95.

¹⁹ V prispevku se z Ušeničnikovim odnosom do marksizma, socializma in komunizma ne ukvarjamo podrobneje. Gre namreč za obsežno temo, ki presega prostorski okvir tega prispevka. O njej so nekateri že pisali: Pirc 1986; Stres 1998; Kos 2004; Griesser-Pečar 2004.

obsodil Sveti oficij leta 1928), ki pa so fašističnim gibanjem in državam lastne, so postale vse bolj očitne. Marca 1937 je Pij izdal dve okrožnici, eno proti komunizmu (DR), drugo proti nacizmu (MbS). Začel je javni boj proti totalitarnim težnjam tako na desnici kot na levisi. S tem je začel novo obdobje svojega pontifikata. Njegova svarila pred komunizmom niso bila nova, so pa napredek sovražne propagande proti veri v Sovjetski zvezi v tridesetih letih 20. stoletja, ponovna oživetev nasilnega preganjanja v Mehiki od leta 1932, napredek komunizma na Kitajskem in v Indokini, odločitev Kominterne iz leta 1935 o uvedbi ljudskih front, kjer je bilo le mogoče, taktično ponujanje roke v Franciji, predvsem pa španska državljanska vojna od julija 1936 dalje, temu vprašanju dali novo težo in razsežnost (Aubert in Rogier 2000, 205).

Vse to pa se je odražalo tudi v pogledih slovenskega konservativnega političnega katolištva na gospodarstvo. Osnovna skupna značilnost je zavračanje tako liberalnega kapitalizma kot tudi socialističnega gospodarstva. Fašisti v Italiji, Salazar na Portugalskem, Dollfuß v Avstriji in (slovensko) konservativno katolištvo so zato iskali drugačno rešitev. Slovenski konservativni katoličani so tako v tridesetih letih 20. stoletja precej podrobno proučevali italijanski fašistični korporativizem, saj so menili, da je fašizem korporativistični model uresničil v dotlej največji meri – in najbolj konkretno (Žebot 1939).²⁰ Usmerjenosti v korporativizem je nedvomno dala velik zagon okrožnica Pija XI. „Quadragesimo anno“, ki je povzročila nejasnosti v razumevanju (Stres 1991, 21–23, 259) in tekmovalje v interpretacijah, saj papež ni izrecno navedel, katere kritike fašizma, ki jih je v okrožnici omenil, sam sprejema (Dragoš 1998, 189). Svojo razlago papeževega stališča je Ušeničnik precej podrobno predstavil v opombah k svojemu prevodu QA (Ušeničnik 1940). Tu ni podal zgolj kritike fašističnega korporativizma v Italiji (174–175; 177–178; 181),²¹ temveč tudi pogled na korporativizem na Portugalskem in v Avstriji (178–182).²²

²⁰ Žebot navaja razloge, zakaj se s Portugalsko ni ukvarjal podrobneje (Žebot 1939): 1. Portugalska je daleč od Slovenije; 2. manjši politični pomen; 3. Portugalska »še ni neposredno spremenila svojih ekonomskih zakonov.« Zadnji razlog sovпада z Ušeničnikovo ugotovitvijo, da sta Portugalska in Avstrija korporativizem načeloma sprejeli, v praksi pa ga dejansko še ne izvajata (glej spodaj).

²¹ Fašizem je kritiziral tudi v drugih svojih besedilih, na primer v knjigi *Obris socialnega vprašanja* iz leta 1938. Po Ušeničnikovem mnenju pri fašizmu prevladuje država/državni interes, pri liberalnem kapitalizmu pa individualni/sebični interes. Samo pravi korporativizem služi skupnemu dobremu, skupni blaginji. Skupna blaginja je tudi pravi namen oziroma funkcija države. Šele v korporativizmu država zares opravlja (in lahko opravlja) to funkcijo, zato je samo v korporativizmu država resnično lahko prava država, vredna tega imena (Ušeničnik 1938, 66–67).

²² Za razliko med katoliško razumljeno korporacijo (Pij XI.) in korporacijo v avtokratskih ali totalitarnih režimih glej Stres 1991, 257ff. Bistvena značilnost združenj, tudi korporacij, v katoliškem smislu je, da je članstvo v njih svobodno – nikogar ni mogoče v nobeno združenje siliti. Ta poudarek je v primerjavi z združenji v avtoritarnih/totalitarnih družbah izjemno pomemben. Tako je na primer fašizem uvedel državne – obvezne korporacije in sindikate (Stres 1991, 257). Druga pomembna trditev katoliške doktrine je, da korporacije same sindikatov kot združenj delavcev ne odpravljajo. Sindikati so še vedno potrebni, vendar morajo biti svobodni. Članstvo v njih mora biti svobodno in obstajati mora možnost različnih sindikatov (Stres 1991, 258). Katoliški družbeni nauk torej načeloma svobodo združevanja v korporacije zagovarja – ta odnos je stalnica od RN do danes. Moramo pa dodati, da je svoboda na področju korporacij po besedah Pija XI. vseeno lahko omejena, če tako zahtevata pravičnost in splošna blaginja (QA, tč. 87). Na to točko – pa tudi na RN (tč. 38), ki državi dovoljuje, da združevanje v določene organizacije prepove, če je to v očitnem nasprotju s poštenostjo, pravičnostjo in blaginjo države – se sklicuje Ušeničnik, ko trdi, da iz papeških enciklik ni razvidno, da korporacije pod nobenim pogojem ne

Ušeničnik je trdil (1940, 174–175), da je Pij XI. v QA podal vsaj posredno kritiko fašističnega korporativizma z navedbo očitkov oziroma strahov nekaterih, ki jih je strnil v tri točke: 1. da bi država nadomestila svobodo delovanje; 2. da bi bilo v novem sindikalnem in korporativnem redu preveč birokratskega in političnega duha; 3. da bi ta ureditev služila bolj specifičnim političnim namenom kot pa obnovi in vzpostavitvi boljšega družbenega reda (QA, t. 95). Ušeničnik je opozoril, da se papež s fašističnim korporativizmom ni želel neposredno soočiti, očitno pa naj bi se z naštetimi očitki oziroma bojznimi strinjal (Ušeničnik 1940, 175). Ušeničnik je ugotovil, da so vsi dosedanja sodobni poskusi korporativizma (fašistična Italija, Dollfußova Avstrija in Salazarjeva Portugalska) bolj ali manj avtoritarni (Ušeničnik 1940, 177–178). Kritiko fašističnega korporativizma je strnil v tri glavne očitke: 1. neupoštevanje načela subsidiarnosti; 2. birokracija; 3. celoten sistem je preveč podrejen fašizmu kot politični stranki. Opozoril je, da so to ‚bistvene notranje‘ pomanjkljivosti sistema (175). V fašističnem sistemu ni svobode in (demokratskega) samoupravljanja (177). To ni v skladu s papeževim stališčem, da brez samouprave in svobode pravega korporativnega sistema ni (175). Ob tem ne smemo prezreti Ušeničnikovega opozorila:

»Papež podaja le osnovna načela. Iz vsega, kar je papež povedal o korporativnem gospodarskem in družabnem redu, je vidno, da on *kot vrhovni voditelj krščanstva* naglaša le *korporativno načelo* in *osnovne zahteve* tega načela. Podrobnosti so stvar drugih.« (Ušeničnik 1940, 176)

Leta 1933 je Avstrija QA načelno sprejela in načeloma tudi priznala samoupravo gospodarskim družbam. Vendar pa je morala zaradi velike moči komunizma svobodo podjetij precej omejiti (178). Na Portugalskem so izbrali podobno pot kot Avstrija – načeloma je demokratična, samoupravna organiziranost korporacij obstajala, a so bile zaradi komunistične nevarnosti korporacije pod velikim avtoritarnim pritiskom. Oblast je gospodarske družbe sama ustanavljala, določala njihove oblike in delo, jih združevala v podjetniške zbornice – dokler ne bodo ljudje dovolj zreli in osvobojeni komunističnega vpliva, da si bodo lahko vladali sami (178).

Po Ušeničnikovem prepričanju bi moralo biti v čisti korporativni državi – v ožjem pomenu besede – celotno javno življenje (politično, gospodarsko, socialno in kulturno) organizirano v korporacijah. Gospodarske korporacije bi bile torej le en del celotne korporativne organizacije družbe. Drugi del bi sestavljale negospodarske organizacije: javna uprava, obramba, Cerkev, šolstvo, umetnost, zdravstvo. Po svojih predstavnikih bi vse te organizacije izvajale tudi polno zakonodajno oblast (v deželni in državni zbornici) (Ušeničnik 1940, 181). Ušeničnik je sklenil, da korporativna država v ožjem pomenu še ne obstaja – obenem pa napovedal, da bodo korporacije najbolj značilne za državo prihodnosti (182).

bi smele biti obvezne (Ušeničnik 1940, 176). Nadalje trdi, da bo še posebej pri korporacijah vsaj začasno potrebna ‚neka obveznost‘, ker sicer zaradi odpora komunistov in komunistično naravnanih delavcev korporativnega reda sploh ne bo mogoče izvajati (177). Naj dodamo, da so se takrat za obvezno združevanje – drugače kot Gosar – zavzemali tudi drugi predstavniki uradne katoliške linije na Slovenskem: Krek (njegovo stališče iz knjige *Socijalizem* (1901, 93) omenja sam Ušeničnik (1940, 177)), Ciril Žebot in drugi (Dragoš 1998, 205, op. 6).

4. Ocena Ušeničnikove vizije družbene prenove

Ušeničnik je bil vrhunsko izobražen in je kot tak lahko bistveno pripomogel k dvigu filozofske, teološke ter splošne intelektualne in akademske ravni v slovenskem prostoru. Nedvomno je bil eden intelektualno najbolj sposobnih in delavnih Slovencev, kar jih je kdaj bilo – briljanten um, ki je s svojimi sposobnostmi osupnil tako domovino kot tujino. Gledano z vidika intelektualne zgodovine lahko rečemo, da je bil otrok in akter katoliškega prenovitvenega gibanja, ki ga je spodbudil papež Leon XIII. To gibanje je na Slovenskem doseglo svoj vzpon in vrhunec pred prvo svetovno vojno, z zmago komunistične revolucije leta 1945 pa svoj zaton (Pirc 1986, 435). Ušeničnik se je zvesto ravnal po nauku matere Cerkve, kar velja tudi za družbeni nauk. Sprejel je vse glavne ideje (socialnih) okrožnic in jih poskušal implementirati v slovenskem prostoru. Iz RN lahko zlasti poudarimo spoznanje, da je za socialno vprašanje potrebna tako gospodarska kot tudi duhovna (torej verska in moralna) reforma. Glede prve sestavine je sprejel spoznanje o pomenu družbenih struktur, (so)lastništva delavcev in njihovih združenj za rešitev socialnega vprašanja. V drugem pogledu se je zavzemal za katoliško prenovo slovenske družbe, ki da edina lahko prinese uspeh. Iz QA velja posebej omeniti idejo 'korporativne' organicistične stanovske družbe in države, iz DR pa obsodbo komunizma.

Glede komunizma so se svarila izkazala več kot upravičena. Kar se tiče korporativizma, je stvar bolj zapletena. Cerkev s papežem Pijem XII. na čelu se je terminu korporativizmu odpovedala, češ da korporativistična vizija (Pija XI.) ni izvedljiva, pa tudi zaradi njegove kompromitiranosti, ker je bil povezan s fašističnim in drugimi avtoritarnimi režimi (Stres 1991, 23; 258). To pa še ne pomeni, da se je treba odpovedati vsem vsebinam korporativistične usmerjenosti in motivom zanj. »popolnoma prezreti vrednote, ki jih zagovarja cerkveno učiteljstvo, ko govori o korporacijah« (258); poudarja se velik pomen poklicnih združenj in različnih panožnih povezav (prav tam). Vsekakor moramo težiti k premagovanju ločenosti dela in kapitala, k nesovražnosti med delavci in delodajalci, k poštenemu sodelovanju in (socialnemu) dialogu med obojimi. Prizadevati si moramo za zaščito in organiziranost delavcev, (so)lastništvo delavcev v podjetjih ter zadružno in korporativno (v katoliškem smislu te besede) gospodarstvo, če je to le mogoče. Ena od dobrih poti do poštene plače delavcev je vsekakor ta, da so delavci (so)lastniki podjetij, v katerih delajo. Delavci potrebujejo lastnino oz. uporabo dobrin, ki jim omogočajo, da se neugodnim delovnim pogojem lahko izognejo. Ključ je v obnovi prednosti, ki so jih omogočale občinska zemlja in skupne dobrine. Morali bomo odkriti in izkoristiti vrednosti skupne uporabe lastnine in ustrezne načine njene širše razdelitve. Že strategija RN vključuje širšo razdelitev lastnine – in sicer produktivne lastnine. Za Leona XIII. je to pomenilo predvsem zemljo, ker je bila v njegovem času večina ljudi še vedno odvisna od kmetij ali je prihajala iz družin, ki so bile od zemlje odvisne. V našem času pa je zemlja kot primarno sredstvo bogastva nadomestil »kapital« (Médaille 192, 2007). Zato vključevanje delavcev v lastništvo podjetij, kjer delajo, obsega tudi 'vizija' Janeza Pavla II. (LE, tč. 14.5).

Zavedati se moramo, da je glavni vir gospodarske rasti 'človeški' in ne toliko fizični kapital. Ekonomist Theodore W. Schultz je že pred več kot šestdesetimi leti dokazal, da lahko z rastjo kapitala pojasnimo manj kot polovico ekonomske rasti (Schultz, 1961, 6; Mueller 2010, 83–84). Od kod torej preostali del rasti? Schultz je ponudil hipotezo, da iz »človeškega kapitala«.²³ Gre za rast populacije in njenih veščin (Médaille 2007, 165): delavci so si pridobili znanje in veščine, ki imajo ekonomsko vrednost, kar je povezano z vlaganjem v izobraževanje in zdravje delavcev in z notranjimi migracijami – da imajo ljudje možnost priti do boljše službe (Schultz 1961, 1; 3; Mueller 2010, 84). To hipotezo je John W. Kendrick, pionir ekonomskih meritev (Mueller 2010, 84), formuliral kot hipotezo totalnega kapitala (ang. *total capital hypothesis* (84)) in jo tudi potrdil (Kendrick, Lethem in Rowley 1976; Kendrick 1994, 16). Dokazal je, da sta vzgoja in izobraževanje otrok odgovorna za 63 % rasti, neotipljivi kapital (raziskovanje in razvoj) za 5 %, otipljivi kapital pa za 32 % rasti (Mueller 2010, 84–85). To se dobro ujema z naukom (Katoliške Cerkve),²⁴ da je vir vse vrednosti človeško delo, kapital pa le golo sredstvo – kar je neposredno nasprotje tega, kar uči z utilitarizmom prežet ekonomski neoklasicizem (Médaille 2007, 165).

Že dejstvo, da je glavni vir gospodarske rasti človeški kapital, terja pošteno plačo delavcev, ki naj bo taka, da lahko delavci poskrbijo tudi za svoje družine ter za vzgojo in izobrazbo svojih otrok, ki sta za oblikovanje človeškega kapitala potrebni. Zato z vidika gospodarske uspešnosti družina ni nekaj poljubnega, ampak odločilen in nepogrešljiv gospodarski dejavnik, saj lahko na sociološko relevantni ravni oblikovanje človeškega kapitala omogočijo le družine. Iz vsega tega izhaja, da moramo ne le zaradi morale, ampak tudi zaradi gospodarske uspešnosti razvijati gospodarstvo, ki je usmerjeno v skupno dobro, ne pa zgolj v 'dobro' države (fašizem, nacizem, socializem) ali posameznikov oz. posamičnih skupin (liberalni kapitalizem). Etika in uspešno gospodarstvo se ne izključujeta, temveč dopolnjujeta. Gospodarstvo kot celota je lahko uspešno le, če je etično, tj. družbeno pravično in usmerjeno v skupno dobro. Z vsem navedenim se sklada družbeni nauk Cerkve od RN pa vse do danes – in vse te trditve je prevzel tudi Ušeničnik.

Kot manj realistična in manj primerna se je izkazala zamisel popolne rekatolizacije (slovenske) družbe. To spoznanje je dozorelo tudi v Cerkvi – in se artikuliralo na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, »ko se Katoliška cerkev s svojim sporočilom ne obrača več le na vernike in na krščanske dežele, marveč na vse ljudi dobre volje« (Potočnik 2004, 162). Drugi vatikanski koncil zemeljskim stvarnostim nadalje priznava njihovo lastno delovanje, kar v Ušeničnikovem času še ni bila izražena drža (162). To pa še ne pomeni, da Cerkev po drugem vatikanskem koncilu pomena moralnih dejavnikov ne poudarja več. Tudi danes se čuti v tem pogle-

²³ Prav Schultz je tudi skoval izraz človeški kapital (Mueller 2010, 151).

²⁴ Janez Pavel II. v tem pogledu opozarja: »[M]oramo [se] spomniti predvsem na eno načelo, ki ga je vedno učila Cerkev: načelo prednosti 'dela' pred 'kapitalom'. To načelo se tiče samega proizvodnega procesa, pri katerem je delo vedno prvenstveni tvorni vzrok, medtem ko 'kapital' kot skupek proizvodnih sredstev ostane le orodje ali orodni vzrok. To načelo je razvidna resnica, ki izhaja iz vse človekove zgodovinske izkušnje.« (LE, tč. 14.2)

du posebej odgovorna, vendar pa svoj prispevek in pripravljenost pomagati »ponuja« (CA, tč. 60; Potočnik 2004, 162), kar je drugačna dikcija od tiste, ki je prevladovala v Ušeničnikovem času. Podobna sta tudi drža oz. prepričanje sodobnih mislecev (post)sekularne dobe, npr. Jürgena Habermasa (prim. Reder et al. 2010), ki se jasno zavedajo predpolitičnih temeljev svobodne demokracije (Ernst-Wolfgang Böckenförde) – in religije kot enega od njenih pomembnih virov. Religija je lahko v tem smislu zelo dragocena, vendar pa mora biti družbeni model, v katerem je prisotna, vključevalen – in to tako do nje same kot tudi do drug(ačn)ih. Edino taka ureditev je v sodobni (post)sekularni družbi realno možna in sprejemljiva.

5. Zaključek

Ušeničnikova vizija družbene prenovе je imela dve sestavini: socialno in duhovno, saj je pravilno dojel, da kriza ni samo socialna, temveč tudi duhovna. Prepričan je bil, da brez duhovne prenovе ne more biti uspešna nobena socialna prenova. Od Leona XIII. je prevzel, tako kot že pred njim Mahnič, ideal »nove krščanske družbe« – postopnega ponovnega pokristjanjenja celotne družbe (Pirc 1990, 122). Ušeničnikove temeljne socialne in gospodarske usmeritve lahko ocenimo kot pravilne, kljub temu, da je Cerkev korporativizem upravičeno opustila: družbo je treba razvijati v smeri preseganja delitve med delom in kapitalom, poštenega sodelovanja med delavci in delodajalci ter (so)lastništva delavcev v podjetjih. Potrebna je samozaščita delavcev (delavska združenja in organizacije), prav tako pa mora za njihovo zaščito v razumnih okvirih skrbeti država. Manj posrečena je Ušeničnikova utopična organicistična zamisel družbe, ki naj bi svoje konflikte in nasprotja reševala »le znotraj krščanske religije oziroma Katoliške Cerkve« (Potočnik 2004, 163) in tako dosegala (organsko) usklajenost. Ušeničnik »je [sledil] utopiji, da je še mogoča harmonična, integristična krščanska družba« (163). Ta vizija zaradi modernizacije in sekularizacije že v Ušeničnikovem času ni bila niti sprejemljiva niti izvedljiva, saj ne upošteva dejanske neodpravljalivosti vrednotne in nazorske heterogenosti moderne družbe²⁵ in pomena spoštovanja pluralizma.²⁶ Prava in dejansko možna pot ni integrizem in prizadevanje za homogenizacijo (Taylor 2007, 771–772), temveč spoštovanje in gojenje vrednot pristnosti, dialoga in poštenega sodelovanja med različnimi (Žalec 2022) – kar predpostavlja pluralizem (Jamnik 2017) ter držo

²⁵ Charles Taylor govori o nepovratnosti, nereverzibilnosti sekularne dobe v predsekularno (Taylor 1989, 401; Abbey 2000, 199). To pa ne pomeni, da je sekularna doba končno stanje – Taylor je prepričan in upa, da prihaja postsekularna doba (Žalec 2019, 417). Pojmi, ki so primerni za opis postsekularne države in ki so Taylorjevemu razumevanju blizu, so *verjeti znova* (W. H. Auden), *vera po ateizmu* in *druga navinost* (Ricoeur), *krščanstvo brez religije* (religije v smislu ozko konservativne in samonanašajoče se institucije ((Bonhoeffer)), *anateizem* (Kearney) (Kearney 2010; Kearney in Taylor 2016, 77; 79; 90–91; Platovnjak in Svetelj, 2018).

²⁶ Po mnenju Benedikta XVI. je kulturni pluralizem najpomembnejše dejstvo sodobne družbe, ki ga mora upoštevati vsak, ki jo želi izboljšati. Benedikt mu ne nasprotuje in si ga ne prizadeva ukiniti, zavrača pa agregatni pluralizem, v katerem različne kulture ena poleg druge zgolj soobstajajo – brez pravega medsebojnega odnosa. Benedikt se namreč zavzema za dialog med njimi, za odnosno in dialoško pluralnost (Žalec 2022, 114).

(spoznavne) ponižnosti in odprtosti (Muršič Klenar 2020, 583; Strahovnik 2018; Jamnik 2021, 820).

Kratice

- CA** – Janez Pavel II. 1994b [Centesimus annus].
DR – Pij XI. 1994b [Divini redemptoris].
LE – Janez Pavel II. 1994a [Laborem excercens].
MbS – Pij XI. 1994a [Mit brennender Sorge].
QA – Pij XI. 1940 [Quadragesimo anno].
RN – Leon XIII. 1944 [Rerum novarum].

Reference

- Abbey, Ruth.** 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Aubert, Roger, in Ludovicus Jacobus Rogier.** 2000. *Zgodovina Cerkve*. Zv. 5, *Od cerkvene države do svetovne Cerkve (od 1848 do drugega vatičanskega koncila)*. Ljubljana: Družina.
- Debeljak, Majda, ur.** 2018. *Iskalca resnice: Aleš Ušeničnik in njegov brat Franc*. Poljane nad Škofjo Loko: Kulturno društvo dr. Ivan Tavčar Poljane.
- Door, Donal.** 1992. *Option for the Poor: One Hundred Years of Catholic Social Teaching*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dragoš, Srečo.** 1993. (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem. V: France M. Dolinar, Joža Mahnič in Peter Vodopivec, ur. *Cerkev, kultura in politika 1890-1941*, 34–47. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1998. *Katolicizem na Slovenskem: Socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Krtina.
- Engels, Friedrich.** 1977. Razvoj socializma od utopije do znanosti. V: Karl Marx in Friedrich Engels. *Izbrana dela*. Zv. 4, 547–636. Prevedel Mirko Košir. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2009. Predgovor k tretji nemški izdaji. V: Karl Marx in Friedrich Engels. *Komunistični manifest*, 72–79. Ljubljana: Sanje.
- Granda, Stane.** 2004. Ušeničnikov pogled na socialne in gospodarske razmere njegovega časa na Slovenskem. V: Ogrin in Juhant 2004, 25–38.
- Griesser-Pečar, Tamara.** 2004. Odnos Aleša Ušeničnika do komunizma in komunistične revolucije. V: Ogrin in Juhant 2004, 167–196.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2021. Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:807–824.
- Janez Pavel II.** 1994a. Laborem excercens [O človeškem delu]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 471–513.
- . 1994b. Centesimus annus [Ob stoletnici]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 562–610.
- Juhant, Janez.** 1994a. Sto let katoliškega družbenega nauka. V: Juhant in Valenčič 1994, 9–35.
- . 1994b. Predstavitev. V: Juhant in Valenčič 1994, 37–38.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez, in Nik Trontelj.** 2019. Aleš Ušeničnik – soustanovitelj in sooblikovalec UL. V: Bogdan Kolar, ur. *Učitelj Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani*, 221–244. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kearney, Richard, in Charles Taylor.** 2016. Transcendent Humanism in a Secular Age: Dialogue with Charles Taylor. V: Jens Zimmermann in Richard Kearney, ur. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, 76–92. New York: Columbia University Press.
- Kendrick, John W.** 1994. Total Capital and Economic Growth. *Atlantic Economic Journal* 22, št. 1:1–18.
- Kendrick, John W., Yvonne Lethem in Jennifer Rowley.** 1976. *The Formation and Stocks of Total Capital*. New York: National Bureau of Economic Research.
- Keraney, Richard.** 2010. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.

- Kos, Janko.** 2004. Aleš Ušeničnik in kritika marksizma. V: Ogrin in Juhant 2004, 167–177.
- Kralj, Albin.** 2004. Ušeničnikov odnos do predvojnne katoliške leve in v Gosarja. V: Ogrin in Juhant 2004, 127–143.
- . 2009. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija.
- Krek, Janez Evangelist.** 1901 *Socijalizem*. Ljubljana: Slovenska krščansko-socialna zveza.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels.** 2009. *Komunistični manifest*. Prevedel Božidar Debenjak. Ljubljana: Sanje.
- Médaille, John.** 2007. *The Vocation of Business: Social Justice in the Market Place*. New York: Continuum.
- Mueller, John D.** 2010. *Redeeming Economics: Rediscovering the Missing Element*. Wilmington: ISI Books.
- Leon XIII.** 1878 Quod apostolici muneris. Enciklika. Vatikan. 28. 12. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (pridobljeno 29. 7. 2022).
- . 1901. Graves de communi re. Enciklika. Vatikan. 18. 1. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html (pridobljeno 29. 7. 2022).
- . 1994. Rerum novarum [Nove stvari]. Okrožnica. V: Ogrin in Juhant 2004, 37–65.
- Mahnič, Anton.** 2000. *Več luči! iz Rimskega katoličarja zbrani spisi*. Ljubljana: Jutro; Nova Gorica: Branko.
- Murphy, William.** 1993. In the Beginning: Rerum Novarum (1891). V: George Weigel in Robert Royal, ur. *Building the Free Society: Democracy, Capitalism and Social Teaching*, 1–30. Grand Rapids: Eerdmans.
- Muršič Klenar, Matjaž.** 2020. Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:575–584.
- Ogrin, Matija, in Janez Juhant, ur.** 2004. *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pelikan, Egon.** 1997. *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Petrungaro, Stefano.** 2017. Inter-war Yugoslavia seen through corporatist glasses. V: Antonio Costa Pinto, ur. *Corporatism and Fascism: The Corporatist Wave in Europe*, 236–271. New York: Routledge.
- Pij XI.** 1930–1931. Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih ob štiridesetletnici okrožnice Leona XIII. „Rerum novarum“. Čas 25, št. 8–9:313–359.
- . 1937. Divini redemptoris [Božanski odrešenik]. Okrožnica. Prevedel dr. Aleš Ušeničnik. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1940. Quadragesimo anno [O obnovi družbenega reda]. Okrožnica. Prevedel Aleš Ušeničnik. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1994a. Mit brennender Sorge. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 109–127.
- . 1994b. Divini redemptoris [Božanski odrešenik]. Okrožnica. V: Juhant in Valenčič 1994, 131–158.
- Pinto, Antonio Costa, ur.** 2017 *Corporatism and Fascism: The Corporatist Wave in Europe*. New York: Routledge.
- Pirc, Jožko.** 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: Katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.
- . 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.
- Potočnik, Vinko.** 2004. Ušeničnik in sociologija. V: Ogrin in Juhant 2004, 155–164.
- Reder, Michael, Josef Schmidt, Jürgen Habermas, Norbert Brieskorn in Friedo Ricken.** 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press.
- Schultz, Theodore.** 1961. Investment in Human Capital. *American Economic Review* 51, št. 1:1–17.
- Srebrnič, Josip.** 1921. Metoda Mahničevega javnega nastopanja. Čas 15, št. 3–4:204–224.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Stres, Anton.** 1991. *Oseba in družba: Pregled katoliškega družbenega nauka*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1998. Neosholastična kritika marksizma. *Bogoslovni vestnik* 58, št. 4:505–524.
- Strle, Anton.** 1968. Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika (1868–1952). *Bogoslovni vestnik* 28, št. 3–4:168–211.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tominšek, Mateja.** 2004. Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952), katoliški filozof, teolog, pisatelj, urednik in kulturni delavec. V: Ogrin in Juhant 2004, 13–24.

- Trontelj, Nik.** 2019. Aleš Ušeničnik (1868-1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:71–82.
- Ušeničnik, Aleš.** 1907. Pomen krščanske sociologije. *Čas* 1:403–411.
- . 1910a. *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
- . 1910b. Sociologija in socialno delo: apologija krščanstva. *Društveni govornik* 2:99–109.
- . 1920. *Uvod v krščansko sociologijo*. Ljubljana: Slovenska krščansko-socialna zaveza.
- . 1921. Dr. Anton Mahnič kot filozof. *Čas* 15, št. 3–4:147–167.
- . 1925. *Socialno vprašanje: osnovni nauki v vprašanjih in odgovorih*. Ljubljana: Društvena nabavna zadruga.
- . 1926. *Socialna ekonomija: osnovni nauki v vprašanjih in odgovorih*. Ljubljana: Društvena nabavna zadruga.
- . 1927–1928. Slovanski agrarizem. *Čas* 24:276–279.
- . 1930–1931. Opombe. *Čas* 25, št. 8–9:359–380.
- . 1937. Pripombe in pojasnila. V: Pij XI. 1937.
- . 1938 *Obris socialnega vprašanja*. Domžale-Groblje: Misijonska tiskarna.
- . 1940. Razlaga. V: Pij XI. 1940.
- . 2000. Uvod. V: Anton Mahnič 2000, v-viii.
- Veber, France.** 1927. *Idejni temelji slovanskega agrarizma: Programatična socialna študija*. Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga.
- . 1930. *Filozofija: načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Wiadra, Howard J.** 1997. *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great 'Ism'*. Boston, MA: M. E. Sharpe.
- Zver, Milan.** 1992. Korporativizem v slovenski politični misli v 20. in 30. letih. *Časopis za kritiko znanosti* 20, št. 148–149:37–45.
- Žalec, Bojan.** 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2019. Between secularity and post-secularity: critical appraisal of Charles Taylor's account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.
- . 2022. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.
- Žebot, Ciril.** 1939. *Korporativno narodno gospodarstvo: korporativizem, fašizem, korporativno narodno gospodarstvo*. Celje: Družba sv. Mohorja.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 975—988

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 122/129Ušeničnik A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika

The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and its (Post)Modern Critique

Povzetek: Aleš Ušeničnik je bil eden vodilnih predstavnikov slovenske neosholastične misli, ki je gradila na aristotelskih predpostavkah ‚večne filozofije‘. Prvi del članka predstavi Ušeničnikovo neosholastično metafiziko in njegovo razumevanje krščanstva oziroma katolištva. Ušeničnik je izrazito kritičen do modernosti, ki zanj pomeni odpad od večnih resnic klasične metafizike in ki je po njegovem nezdružljiva s katoliško vero. Drugi del članka postavi pod vprašaj tako Ušeničnikovo kritiko modernosti kot tudi nujnost aristotelsko inspirirane metafizike kot ‚naravne osnove‘ krščanskega pogleda na svet. Ob tem zagovarja tezo, da obstaja določena napetost med novostjo krščanskega razodetja in grško metafiziko, kar je eden od pomembnih vzrokov za vzpon modernosti. Krščanstvo, ki ima za osnovo biblično razumevanje časa in zgodovine, se ne pusti ujeti v statično in rigidno metafizično zgradbo. V tretjem delu se članek posveti izzivom, ki jih prinaša postmoderna doba z zavračanjem vsake metafizike, kar pa je s stališča krščanstva nesprejemljivo. Zato je pomembno, da se prenovi sodobno razumevanje metafizike, da bo sposobno prepoznati pozitivne razsežnosti tradicije – vključno z Ušeničnikom –, obenem pa upoštevati specifično bibličnega razodetja v njegovi bivanjsko zgodovinski razsežnosti.

Ključne besede: Aleš Ušeničnik, neosholastika, metafizika, krščanstvo, modernost, postmoderna

Abstract: Aleš Ušeničnik was one of the leading representatives of Slovenian neo-scholastic thought, which was built on the Aristotelian assumptions of the “perennial philosophy”. The first part of this article presents Ušeničnik’s neo-scholastic metaphysics and his understanding of Christianity and Catholicism. Ušeničnik is highly critical of modernity, which refuses the eternal truths of classical metaphysics, and that Ušeničnik considers incompatible with the Catholic faith. The second part of the article questions both Ušeničnik’s critique of modernity and the necessity of Aristotelian-inspired metaphysics as the “natural basis” of the Christian worldview. It is argued that there is a tension between

the novelty of Christian revelation and Greek metaphysics, and that is one of the important causes of the rise of modernity. Christianity with its biblical understanding of time and history cannot be expressed in a static and rigid metaphysical structure. The third part of the article addresses the challenges of postmodernity and its rejection of metaphysics, which is not acceptable from the Christian point of view. It is therefore important to look for a new understanding of metaphysics, as to be able to recognize the positive dimensions of tradition – including Ušeničnik – while taking into account the peculiarity of biblical revelation in its existential-historical dimension.

Keywords: Aleš Ušeničnik, neo-scholastics, metaphysics, Christianity, modernity, postmodernity

Zrelo ustvarjalno obdobje teologa in filozofa Aleša Ušeničnika lahko postavimo v čas pred približno sto leti in če z današnjega stališča pogledamo nazaj, se kar ne moremo načuditi, koliko idejnih sprememb se je v zgodilo v tem, za zgodovinske filozofske okvire dokaj kratkem obdobju.¹ Nemški sociolog Hartmut Rosa (2013, 4) upravičeno govori o razvoju modernosti kot nenehnem pospeševanju družbenih sprememb in zdi se, da to pospeševanje velja tudi za idejne premike v družbi. Ušeničnik je bil še globoko zasidran v t. i. ‚večni filozofiji‘ (*philosophia perennis*), ki je nudila metafizično osnovo za krščansko (neo)sholastiko, in je svojega idejnega nasprotnika videl v moderni filozofiji, ki je z Descartesom in Kantom zapustila ontološka izhodišča klasične metafizike. Toda danes je tudi moderna dediščina Kanta in razsvetljenskih idealov postavljena pod vprašaj. Postmoderno mišljenje vse bolj širi svojo prevlado. Če za Ušeničnika modernost predstavlja odpad od resnice, bi postmoderna misel zanj verjetno pomenila najtemačnejši scenarij, ki ne zadeva le razkroja resnice, temveč tudi človekove eksistence.

Seveda je taka sodba sprejemljiva le, če sprejmemo Ušeničnikova neosholastična izhodišča oziroma če vztrajamo na ‚večni filozofiji‘, ki jo je najzvesteje izrazil Aristotel in ki je v srednjem veku postala filozofska osnova krščanskega pogleda na svet. Drugače je, če dopustimo, da ima moderna filozofija svojo upravičenost in da tudi postmoderna misel naslavlja pomembna vprašanja, ki jih ne moremo odpraviti zgolj z moralnimi obsodbami nihilizma. Prva raven tukajšnjega razmisleka torej zadeva odnos med filozofskimi pozicijam znotraj širšega konteksta zahodne duhovne zgodovine (antika – moderna – postmoderna) in ni neposredno vezana na teologijo. Druga raven pa zadeva odnos med krščanstvom in filozofijo oziroma se dotika vprašanja, ali se krščanstvo nujno navezuje na določeno filozofsko razumevanje stvarnosti, brez katerega bi krščanska vera in teologija izgubili svojo ‚naravno‘ osnovo. V tem članku bom poskusil pokazati, da Ušeničnikovo stališče, ki vztraja na ‚stari‘ metafiziki in slednjo razume kot naravno podlago za krščanstvo, ne poseduje ustrezne prepričljivosti. Nasprotno, moderna in celo postmoderna misel lahko postaneta pomemben sogovornik krščanstvu, kajti sledn-

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

je ne temelji na filozofskih uvidih, temveč na razodetju bibličnega Boga. Ali to pomeni, da je Ušeničnikova oziroma neosholastična misel preživeta in se postavlja na moderno ali celo postmoderno izhodišče, ki kar počez zavrača vso metafiziko? Nikakor. Potreben je diferenciran pristop, ki bi ga lahko imenovali hermenevtičen v širšem pomenu besede. Hermenevtika tu ne pomeni postmoderne svobode interpretiranja in zanikanja resnice, temveč previdnost pri tem, da bi ,objektivni' smisel ali resnico prehitro povezali z eno samo razlago in jima s tem napravili medvedjo uslugo. Takšen hermenevtičen pristop je v odnosu do sholastične misli napravila tudi teologija, kar se je posebej manifestiralo pri drugem vatikanskem koncilu, ki je iskal prenovljeno in posodobljeno razumevanje večno resničnega krščanskega oznanila.

1. Ušeničnik v idejnem boju proti moderni filozofiji

Ušeničnik, ki je na papeški univerzi Gregoriana dobil odlično filozofsko izobrazbo, je v polnosti prevzel neosholastično misel in v njej prvenstvo sv. Tomaža Akvinskega, čigar filozofija je po okrožnici papeža Leona XIII iz leta 1879 postala uradna filozofija katoliške Cerkve. Ušeničnik pri Tomažu ceni, da se »gradi vsa metafizika z neko matematično razvidnostjo in gotovostjo« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243) in da se pod tem pogledom »Skotus in Suarez ne moreta meriti s Tomažem. Njuna logika je s tomističnega vidika slabotnejša, razvidnost njiju zaključkov manjša.« (244) Manjši brat Janez Duns Skot (1265/6–1308) in jezuit Francisco Suarez (1548–1617) sta poleg tomistične smeri, ki so jo negovali dominikanski sobratje Tomaža, zasnovala svoji sholastični smeri, ki sta bili živi zlasti v njunih redovih. Med temi smermi so obstajale precejšnje razlike, res pa je, da so se vse navezovala na Aristotelova ontološka izhodišča, zato Ušeničnik v njih vidi »tri stopnje sholastične filozofije, ki vse izhajajo iz istih aristotelskih virov in se razlivajo v mogočno metafiziko o svetu, duši in Bogu« (244).

Prav ta metafizika je z vzponom moderne filozofije prišla pod vprašaj. Pri tem procesu ima posebno vlogo Kant, zato Ušeničnik zapiše: »Kantovo filozofijo smemo postaviti celo za izhodišče vseh modernih metafizičnih zmot.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:293) Precej huda trditev, vendar povsem v duhu tedanje neosholastike. Kant je namreč razglasil metafizične sklepe o svetu, duši in Bogu za gole ideje, katerih obstoja ni mogoče dokazati. Potrebno se je zavedati, da so bili ravno dokazi za obstoj Boga kot prvega vzroka, obstoj presežne človeške duše in obstoj z umno strukturo zaznamovanega sveta, jedro klasične metafizike, brez katerih bi slednja izgubila svoj smisel. Kantova kritika metafizike pa je postala možna šele na novih spoznavnoteoretskih izhodiščih, ki zaznamujejo novoveški obrat k subjektu. Moderna filozofija za razliko od stare ne izhaja več iz samoumevne danosti sveta (kozmosa), znotraj katerega se umešča in sebe razume tudi človek, temveč iz človeka, ki mora izhajajoč iz svoje ,subjektivne' notranjosti šele priti do spoznanja sveta in tudi sicer do kakršnega koli ,objektivnega' spoznanja. Zato se pojavi, kot pravi Ušeničnik, ,problem modernih' in to je namreč ,dvom' (13). Modernost je

zasejala dvom ne zgolj v vsebino spoznanja (kaj velja za resnico), temveč v sposobnost spoznanja na sploh (sposobnost doseganja resnice).

Problem spoznanja in z njim povezan dvom res predstavlja veliko spremembo glede na antično misel – v novem veku namreč dobi epistemologija prioriteto pred ontologijo –, predstavlja pa tudi izziv za vero. Ušeničnik zapiše: »Verska dvomljivost je ena najstrašnejših kazni, ki jo je Bog poslal na človeštvo!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:99) Ob tem ne moremo spregledati Ušeničnikovega razumevanja vere, ki se naslanja na širšo katoliško tradicijo in posebej na neosholastični pogled. Vera pomeni prepričanje o nečem oz. imeti nekaj za resnično.² Vera je predvsem *fides quae*, tisto, kar verjamemo in verujemo oziroma vsebina vere. *Fides qua*, vera kot dejanje zaupanja, vera ‚s katero‘ (*qua*) verujemo, je potisnjena v ozadje. Še več, vera kot zaupanje je potrebna prav tam, kjer ni gotovosti, kjer je možen dvom, zato takšna vera dobi vlogo predvsem pri sprejemanju dogem, ki jih ni mogoče doumeti. Ušeničnikov ideal vere je gotovost, ki odpravi dvom. Zato je vloga filozofije v tem, da zagotovi gotovost oziroma v Ušeničnikovem besednjaku ‚izvestnost‘ spoznanja. Vloga teologije pa je v tem, da pokaže gotovost *krščanske vere*. »Nekateri imenujejo že naravno spoznanje človeštva o Bogu in posmrtnosti *vero*. Tako govorjenje je seveda dvoumno. Kdo bi namreč utegnil sklepati, da ni pravo spoznanje, in to bi bilo zmotno. Je pravo spoznanje.« (75) Na ravni naravnega spoznanja je vera postavljena nižje od spoznanja. Drugače pa je vera v odnosu do nadnaravnega razodetja, na katerem temelji krščanstvo. Ušeničnik zapiše: »Vera v pravem pomenu je pa vera, ki z njo sprejmemo krščanstvo.« (76) V tem primeru je vera višje od naravnega spoznanja, ker je naš um omejen.

»Razodetje krščanske dogme, je tako lepo rekel sv. Tomaž Akvinski, je bilo tudi zato potrebno, da bi resnico bolj resnično spoznali. Dogma nam namreč s svojo nedoumnostjo oznanja prav to, da ne moremo izmeriti vse resnice. [...] Predrzo je, če kdo misli, da more s svojim umom resnico izmeriti in da je to resnično, kar on spozna, in da ni resnično, česar on ne spozna. Ta predrznost je mati zmot in dogma osvobaja duha, da ponižno išče resnico.« (Ušeničnik 1939–1940, 7:12)

Na prvi pogled se zdi, da Ušeničnik ostaja v dvoumnosti glede moči spoznanja v filozofiji. Po eni strani zagovarja možnost naravnega, t. j. filozofskega spoznanja, kot ga najdemo v večni filozofiji, po drugi strani pa naravni um trči na meje, ki jih presežeta razodetje in vera. Toda v tem po njegovem ni neskladnosti, kajti zmožnost spoznanja (resnice) ne izključuje omejenosti uma: da namreč ne more spoznati celotne in absolutne resnice, kot jo lahko pozna samo Bog.³ Večji problem

² Lah opredeli razumevanje vere pri Ušeničniku kot »razumsko pritrditev resnici v Cerkvi« (Lah 2004, 294). »Vera je tako v prvi vrsti in bistveno zadeva razuma oziroma uma. Z umom človek sprejema od Boga razodete resnice, ne da bi notranje uvidel to, kar veruje. Uvidi le to, da Bogu mora verovati, če govori. [...] Kategorija odnosa, ki v personalistično usmerjeni teologiji in filozofiji (ki je bila takrat že navzoča) prevzema ontološko resničnost, je v Ušeničnikovem mišljenju skoraj odsotna.« (295)

³ Podobno stališče zagovarja tudi Tomaž Akvinski, ki po eni strani umu pripisuje zmožnost, da »doseže notranjost in bistvo stvari« (*ad interiora et essentiam rei pertingit*, QDV 1, 12), po drugi strani pa nikoli

je zoženje vere na izpovedovanje razodetih resnic v smislu vsebinskih opredelitev (dogem) oziroma da se tako razumljena vera razlaga po modelu grškega razumevanja resnice kot ‚ne-skritosti‘ (gr. *alētheia*). Biblični pojem vere v smislu zaupanja in biblično pojmovanje resnice v smislu pričevanja⁴ se povsem umakneta pred filozofskim modelom védenja in resnice.

Toda vrnimo se k problemu moderne filozofije, kot ga vidi Ušeničnik. Zaradi epistemološkega dvoma in zavrnitve metafizike se je zrušila nekdanja trdnost mišljenja, kar je privedlo do ‚anarhije‘ v moderni filozofiji. »Moderna filozofija – kje si? Pridobitve moderne znanosti vidimo, odlomke vidimo, a sinteze, enotne filozofične misli, nikjer. Sestav pobija sestav, povsod vlada umska anarhija. In v tej anarhiji nikjer jasnosti, nikjer luči!« (Ušeničnik 1939–1940, 10:24) Tisto, kar je za Ušeničnika pri vsem najbolj zaskrbljujoče, niso teoretska razhajanja, temveč nesposobnost moderne filozofije, da odgovori na praktična vprašanja življenja. Ušeničnikovo najizvirnejše delo nosi naslov *Knjiga o življenju*, ker verjame, da se resnica filozofije in tudi vere odloča v odnosu do celovitih vprašanj življenja. Knjigo razdeli v tri dele: Dvom življenja, Blagovest življenja in Smisel življenja. V prvem delu obravnava problem modernega dvoma, ki se ga loti z vprašanjem »Ali je življenje vredno življenja?« (7) Človekovo življenje, tako meni Ušeničnik, mora imeti določen cilj in šele ta cilj lahko življenju podeli potrebni smisel. Ob tem ni moč tajiti, da človek hrepeni po sreči in da je doseganje srečnosti v tesni povezavi s človekovim moralnim ravnanjem. »To dvoje – npravna resnoba življenja in hrepenenje po sreči – kaže sledi, kje mora biti pravi vidik in kje resnica življenja.« (21) Toda človekovo hrepenenje se ne ustavi pri (za)časnih in končnih rečeh, temveč v sebi nosi hrepenenje po večnosti, po ‚blaženstvu‘ (lat. *beatitudo*). Ali je hrepenenje človeka po večni sreči zgolj utvara? Ali imajo npravni in ostali ideali svojo utemeljitev v resničnosti, ali so gola iluzija? »Vsi ideali zbujaajo v duši hrepenenje, da bi se uresničili. Duša čuti, da je ustvarjena za ideale, da je uresničenje idealov nje življenje, utešenje nje hrepenenja po miru, po sreči, po blaženstvu.« (141) Če moderna filozofija zavrne metafiziko ali če glede uresničitve idealov ostaja v neodločnem agnosticizmu, potem izmika temelje življenju in ga ni sposobna osmisлити. Zato Ušeničnik ne izbira besed pri svoji kritiki: »Agnosticism je torej lažnivo naziranje, dobro za filozofe po gorkih sobah, naravno za izživele razkošnike, a brez vrednosti za ljudi, ki iščejo opore in moči v težkih borbah življenja.« (57) Odgovori, ki jih ponuja moderna filozofija in ki so manj od večnosti, ne morejo rešiti dvoma življenja.

Blagovest življenja je po Ušeničniku v tem, da »[r]esnica življenja mora biti, resnica je« (63). To resnico življenja prinaša krščanstvo. »Krščanstvo je rešilo uganoko življenja. Pokazalo je v večnost in neskončnost, in iz večnosti in neskončnosti je zasijala luč v temo.« (66) Za Ušeničnika življenje, ki ne doseže uresničitve svo-

v popolnosti ne spozna bistev (*rerum essentiae sunt nobis ignotae*, QDV 10, 1). Ušeničnik občuduje Tomaževu ponižnost v odnosu do resnice (Ušeničnik III, 67).

⁴ Levinas (1972) razlikuje med dvema pojmovanjema resnice: grški pojem v ospredje postavlja razkrivanje in manifestacijo (fr. *dévoilement*) bivajočega, biblični pojem pa resnico poveže z (osebnim) pričevanjem (fr. *témoignage*).

jega hrepenenja po večni sreči, nima smisla. »Brez posmrtnosti sam nesmisel!« (67) Pri tem ni možen nikakršen kompromis, nobeno vmesno stališče, zato je nujna ‚ločitev duhov‘. Zdaj ne zadostuje niti metafizična presežnost, temveč je potrebno sprejetje krščanstva. »Moderno človeštvo je Kristusa zavrglo. Naša doba je doba velike apostazije. [...] Zato se potaplja moderno človeštvo v agnosticizem, skepticizem, umski nihilizem.« (79) Brezkompromisna drža vodi v izključevanje: »Ali nihilizem ali krščanstvo. Druge alternative ni več.« (81) »Ali vera ali propast.« (95) Smisel življenja podaja krščanska vera, toda ta vera mora sloneti na pravem razumskem spoznanju, ki ga nudi metafizika večne filozofije. Da Kant denimo dopušča pojem vere,⁵ ki je lasten protestantski tradiciji, je za Ušeničnika nepomembno, ker je povsem prepričan v superiornost katoliškega pojmovanja vere kot celovite razlage stvarnosti. Izključujoča drža gre torej še dlje: le katoliško krščanstvo poseduje resnico. V tem primeru je zanimivo sklicevanje na moč avtoritete, izza česar lahko prepoznamo argument moči, ki nadomesti moč argumenta.⁶ Ušeničnik takole razlaga:

»Že dejstvo, da je toliko verstev, ki vsa trdijo, da so razodeta, dokazuje, da človeštvo silno potrebuje razodetja. Treba je razodetja, da reši človeštvo negotovosti in večnih skrbi. In to razodetje mora imeti prav zato nezmotljivo avtoriteto! Da je protestantizem zašel v naši dobi v tako žalostno krizo, tega je krivo vprav to, da je zavrgel nezmotljivost. [...] Toda temeljna, bistvena razlika, ki loči rimsko Cerkev od protestantovskih, ni ta ali ona dogma, ampak avtoriteta, ki je podlaga dogem. Rimska Cerkev sloni na nezmotljivi avtoriteti. [...] Če pa govorimo o razodetju, moramo govoriti le o krščanstvu. Najstarejša, najlegitimnejša, najenotnejša oblika krščanstva je pa v katoliški Cerkvi. *Katolicizem rimske Cerkve je edino logično razodetje!*« (90–92)

Tema nezmotljivosti, v kateri odmeva prvi vatikanski koncil, ki ga je papež Pij IX sklical v letu, v katerem se je Ušeničnik rodil, je bil katoliški odgovor na naraščajoči dvom modernosti, podobno kot je bil poziv k tomizmu kot uradni filozofiji katoliške Cerkve odgovor na ‚anarhijo‘ in kriva pota novoveških miselnih tokov. Toda ta stališča – tako v teologiji kot v filozofiji – so se izkazala za preveč enostranska in jih je morala Cerkev v 20. stoletju temeljito prevetrili. Tudi nepopustljiva drža Ušeničnika, ki v duhu tedanjega katolištva gotovost povezuje z močjo in posest resnice z nestrpnostjo do drugače mislečih, je danes izgubila svojo prepričljivost in sprejemljivost. Modernost je namreč nadaljevala svojo pot in krepila se je tudi kritika metafizike – do današnjega stanja, ko je filozofija komaj še ime, ki uspe združevati najrazličnejše stile in vsebine mišljenja, in ko je odprtost za metafizično presežnost bolj spomin kot živeta življenjska praksa. Toda v vsem tem bi bilo napačno videti zgolj rušenje trdne katoliške resnice in pot v ‚propast‘. Kaj pa če je problem rigidnost (neo)sholastične zgradbe, ki si je lastila status edino pravega razumevan-

⁵ »Moral sem ukiniti védenje, da bi napravil prostor veri.« (Kant 1983, 33)

⁶ Ušeničnik tako poudarja avtoriteto Cerkve, »ker se lahko pojavijo velika vprašanja, ki jih more odločiti le Cerkev, in ako se načelno ne poudarja cerkvena avtoriteta, bi bila v takih časih odločitve Cerkve brez moči.« (Ušeničnik 1939–1940, 1:298).

ja krščanstva in ki je stavila na eno samo ,večno' metafiziko? Morda pa ima kritika, ki je to zgradbo doletela v sodobnosti, pozitivne aspekte, ki krščanstvo in katolištvo silijo k poglobljenemu premisleku lastnih izhodišč?

2. Zgodovinska kompleksnost odnosov med krščanstvom in metafiziko

Znotraj neosholastičnega okvira obstajajo za Ušeničnika jasne ločnice. Na eni strani je krščanska resnica, ki vsebuje naravni razum in nadnaravno razodetje, na drugi strani so moderni odkloni in odpad od resnice. Naravni razum je poenačen z večno filozofijo, »ki jo je prvi zajel Aristoteles, morda največji mislec vseh časov, a za njim oblikoval v mogočni sintezi Tomaž Akvinski« (Ušeničnik 1939–1940, 10:249). Da postane Aristotel ,največji mislec', tako zelo pomemben tudi za krščanstvo, je moralo dejansko preteči dvanajst stoletij, saj sta v prvem tisočletju za krščanstvo in razvoj njegove teologije bistveno pomembnejša Platon in njegova dediščina. Pravzaprav je Aristotel sinonim za to, čemur bi danes rekli ,znanost' in Tomaž Akvinski iskreno verjame, da je omogočil plodno soglasje med krščansko vero in ,znanstveno' razlago sveta. Toda že v Tomaževem času je bilo mnogo odličnih krščanskih teologov zadržano do Aristotela in do uvajanje njegovih ontoloških kategorij v krščansko izkustvo sveta in življenja. Duns Skot, ki ga omenja Ušeničnik, zasnuje drugačna metafizična izhodišča (Honnefelder 1987), ker v Aristotelovi metafiziki ne vidi prostora za specifično krščansko razumevanje Boga, človeka in sveta. Grška metafizika, tako pri Platonu kot pri Aristotelu, je v svoji osnovi ,kozmoloska', ker temeljne pojme (kategorije), v katerih poskuša artikulirati stvarnost, jemlje iz doživljanja in razumevanja sveta (kozmosa). Ker v kozmosu odkriva regularnost, ki je večna, in ker so obče zakonitosti nadrejene posameznosti, se temu ustrezno oblikuje ideal biti (bivajočega) kot nečesa obstojnega, nespremenljivega, večnega, univerzalnega. Posledično dobi čas, še bolj pa zgodovina, sekundarno vlogo. Za Platona časovno spreminjanje sploh ni nekaj resničnega, ker je resnična bit obstojna, Aristotel pa spreminjanje vzame resno in čas razloži z znanim ontološkim parom: možnost in dej(an)skost). Toda ali lahko ontološke kategorije kot so substanca–akcidenca, možnost–dej, materija–forma in druge predstavljajo osnovo za biblično oziroma krščansko razumevanje stvarnosti? Pri bibličnem pogledu čas ni zgolj akcidenca (,pritika'), temveč dobi temeljno vlogo. Nasproti večnemu grškemu kozmosu se je svet pričel s stvarjenjem, s tem pa se je odprla tudi (odrešenjska) zgodovina odnosa med Stvarnikom in človekom (Dilthey 1979, 252). Ali lahko človeka kot sogovornika Boga razumemo iz nadrejene univerzalnosti, ali pa je človek *coram Deo* absolutno enkratno, edinstveno in nezamenljivo? Že zgodnji cerkveni očetje so videli meje, do kod je sploh mogoče uporabiti grške (filozofske) pojme, da bi izrazili krščanski misterij troedinega Boga v specifični njegovih osebnih odnosov. Ali je v grški metafiziki prostor za takšnega osebnega Boga, ki ne ustvarja po logični nujnosti, temveč v svobodi ljubezni? Ali je prostor za enkratnost človeka, ki ga najgloblje ne določa neumrljiv del njegove duše, temveč zgodovina njegovega

odnosa do razodetega Boga, kakor jo mojstrsko opisuje Avguštín v svojih *Izpovedih*? Zato ne čudi, da hoče Skot zavarovati enkratnost človeka s svojo kategorijo ,to-tosti' (lat. *haecceitas*) in da gre njegov redovni sobrat Ockham tako daleč, da za obrambo posamičnosti in svobodne volje zavrne ontološki red ter s svojim nominalizmom pomembno prispeva k vzponu moderne filozofije. Ali nimamo tudi danes podobnega občutka, ko beremo Tomaževo razlago človekove duše, ki se naslanja na Aristotela in jo razlaga kot ,*forma corporis*'? Ali se nam ne zdi, da takšna razlaga ne seže dovolj daleč, da ne zajame celovite drame, ki je povezana s človekovim doživljanjem lastne presežnosti? Tomažev sodobnik sv. Bonaventura, ki se je prav tako moral ukvarjati z ,znanstvenikom' Aristotelom, se ne ustraši napraviti lastne razlage duše, kjer Aristotela ,nadgradi' s platonsko-avguštskim pogledom, ki duši priznava od telesa neodvisno subsistenco.⁷

Ušeničnik bi na takšne razlike v srednjeveški misli – če izvzamemo Ockhama – gledal kot na diskusijo, ki ostaja znotraj meja grške metafizične dediščine in je obenem prežeta s krščanstvom. Toda že v drugi polovici 14. stoletja se na pariški univerzi izda več knjig, ki sledijo ,moderni poti' (lat. *via moderna*) nominalizma kot pa ,stari poti' (lat. *via antiqua*) Tomaževega realizma. Nezaupanje do grške metafizike je eden ključnih elementov reformacije, ne le zaradi Luthrovega priznanja, da je iz ,Ockhamove šole', temveč ker želi protestantizem krščanstvo prenoviti iz njegovih svetopisemskih temeljev. Ob tem je vredno postaviti tudi provokativno vprašanje, ali pomeni vznik novoveške, t. j. moderne filozofije prelom s krščanstvom, ali pa je morda krščanstvo eden od vzrokov zanjo. Krščanstvo v smislu novosti, ki jih ni bilo moč integrirati v grško ,večno' filozofijo. Res je, da grški kozmološki pogled zdaj nadomesti človek, subjekt, ki postane novo izhodišče mišljenja, s čimer se razodeva problematičnost in pristranskost modernega obrata. Toda grška metafizika v novem veku doživi še en udarec, ki se ga pogosto podcenjuje. Aristotelova znanost, ki je tesno prepletena z njegovo metafiziko, mora priznati boleči poraz na področju razlage vesolja (torej ,kozmosa') in se vedno bolj umika pred zmagovitim pohodom nove, Galilejeve znanosti. To povratno vpliva na kredibilnost celotne Aristotelove metafizike. Vzemimo samo primer gibanja, ki za Aristotela izhaja iz narave telesa in ga razloži kot prehajanje možnosti v dej. Zakon inercije (ko za enakomerno gibanje ni potrebna nobena sila), ki ga za izhodišče vzame Newton, z Aristotelovega stališča ne bi bil le nemogoč, temveč tudi nesmiseln. Ta moderni pogled zdaj ne potrebuje več razlage oziroma vzroka za enakomerno gibanje, kar prinaša posledice tudi za nujnost Božje stvariteljske navzočnosti. Mnoge Aristotelove predpostavke na takšen način v novem veku izgubijo svojo prepričljivost. Ušeničnik sam priznava, da »tomist dostikrat ne more umeti, kako se n. pr. njegovi [Tomaževi, op. B. K.] dokazi za bivanje božje modernim ne zde razvidni, ali kako da ne morejo prav umeti njegove metafizike o Bogu. Pač zato ne, ker jim načela o deju in možnosti niso več domača.« (Ušeničnik 1939–1940, 10:243–244) Kaj tukaj pomeni ,domača'? Da niso več obče sprejeta in da so jih

⁷ Tudi Ušeničnik po eni strani opredeljuje dušo kot ,netvarno realnost' in ,substanco' (Ušeničnik 1939–1940, 9:18; 24), po drugi strani pa zagovarja enovitost med dušo in telesom (41–42), ki jo tako močno poudarja sv. Tomaž.

nadomestile drugačne razlage. Pravzaprav bi bilo bolj na mestu drugačno vprašanje: kako je sploh možno še naprej vztrajati pri Aristotelu? Odgovor ni zgolj v tem, da je moderna znanost usmerjena na ,fizično' preučevanje regularnosti med pojavi in se ne sprašuje po ,metafizičnih' bistvih, ki ostajajo cilj večne filozofije, temveč da je Aristotel izjemen opisovalec tega, kar sodobna filozofija imenuje ,življenjski svet' (nem. *Lebenswelt*) in da je bil prav na temelju takšnega ,realizma' zmožen ohranjati aktualnost tudi v času, ko sta znanost in filozofija odpirala povsem nove poti razumevanja stvarnosti.

Da razvoj moderne filozofije ni zgolj nekaj, kar bi bilo nasprotno krščanstvu, temveč da je bilo krščanstvo v veliki meri generator modernih idej, čeprav so slednje dobile sekularno razlago, je seveda zunaj miselnega obzorja Ušeničnika. Zanj je razumevanje krščanstva, ki ga zagovarja katoliška Cerkev v 19. stoletju poenачeno z večno metafizično resnico. Z današnjega vidika tedanje razumevanje ni le filozofsko, temveč predvsem *teološko* sporno (Welte 1965). V ospredju ni biblična perspektiva Božjega razodetja s poudarki eksistencialne in zgodovinske dinamike, temveč ,naravna' filozofija, ki gradi na statičnih bistvih, ki zagotavljajo trdno ,podstat' (substantco) krščanstvu in mu podeljujejo potrebno moč oziroma oblast. Temu ustrezno sebe razume tudi Cerkev kot ,societas perfecta' (dovršena družba), ki povsem v ozadje potisne časovni značaj svojega eshatološkega dinamizma in se bo šele z drugim vatikanskim koncilom spet pričela razumeti kot ,romarica', ki je vedno nedomača v obstoječem svetu. Ob vseh kritikah sekularnosti krščanska neosholastika sama pozabi, kako globoko ,posvetna' so njena lastna izhodišča. ,Sekularna' metafizična predpostavka obstojnih in večnih bistev oz. trdnih podstat (gr. *ousia*) neposredno vpliva, kako Cerkev razume svojo prisotnost (gr. *parousia*) v svetu (Reali 2021, 37), v katerem hoče trdno stati in krepiti svoj obstoj. Ker se tudi resnico razume na statični način dovršenosti, to vodi k izrazito kritičnemu in izključevalnemu odnosu do vseh drugih pogledov. Ušeničnik, ki kar naravnost ponači ,Petrovo skalo' s ,skalo metafizike' (Ušeničnik 1939–1940, 2:32), zvesto sledi razumevanju, ki ga je zagovarjala takratna uradna Cerkev, saj je bil povsem formiran v njenem duhu.

Drugi vatikanski koncil je napravil velik premik, ko se je oddaljil od (neo)sholastičnih predpostavk in s tem posredno pokazal, da krščanstvo ni vezano na nobeno metafiziko, ki bi jo lahko človek v lastni moči zaključil iz sveta. Krščanstvo mora biti v polnem pomenu ,teo-loško' (ali ,teo-logično'), kar pomeni, da je Božje razodetje tisti nepojmljivi dogodek, ki ga ni moč predvidevati ali pričakovati z ,naravno' logiko sveta. Razodetje je sebe-posredovanje Boga – kot absolutni dogodek –, čigar logika presega vso logiko sveta. Zato ni moč pričeti pri naravi (oziroma svetu) in potem pokazati, kako krščanski Bog to naravo teleološko dovrši. Tudi je treba biti pazljiv pri naravnem hrepenenju (lat. *desiderium naturale*), ki je tako pomembno za Ušeničnika in za sholastično tradicijo. Avguštinska tradicija ,nemirnega srca' (lat. *cor inquietum*) ne more služiti kot naravna filozofska antropologija. Šele ko se krščanski Bog razodene, ko vernik temu razodetju ljubezni odgovori v veri, se zave, kaj mu je vedno manjkalo in po čem je hrepenel. Cilj nemirnega srca je spoznan šele naknadno in ga ni moč razložiti z aristotelsko ali kakšno drugo naravno

teleologijo (Realii 2021, 48–53). Ušeničnik zagovarja obratno pot. Pričenja pri metafiziki in človekovemu hrepenenju po blaženosti. Za izhodišče vzame ideale, ki kličejo po izpolnitvi. Krščanstvo je tisto, ki je prineslo izpolnitev naravnih teženj. Prineslo je odgovor na ‚uganko‘ življenja. Toda že v Ušeničnikovem času je postajalo jasno in danes še toliko bolj, da ta ‚ključ‘, ki ga ima krščanstvo, ni tako učinkovit, da bi se ga kar *naravno* sprejemalo. Krščanstvo prinaša izziv – nagovor osebnega Boga in povabilo v občestvo ljubezni – ki naša naravna prepričanja postavi pod vprašaj in ki zahteva eksistencialno odločitev za vero kot odgovor na Božji osebni nagovor. Zato je potrebno relativirati Ušeničnikova filozofsko-teološka izhodišča, kakor je to storil zadnji koncil glede (neo)sholastične dediščine. Relativirati ne pomeni, da jih je potrebno zavreči, temveč jih razumeti v odnosu (*relatio*) do tedanjega idejno-zgodovinskega konteksta. Ne moremo namreč pristati na absolutno stališče, ki zagovarja izključujočo binarno logiko. Prav krščanstvo, ki se zaveda, da je na poti, da mora resno vzeti čas in zgodovino ter da transformacija (kot spreobrnjenje) spada k življenju v veri, težko razume statičnost, negibnost in nespremenljivost kot miselno izhodišče za razumevanje (resnice) živete vere. Toda ali nas to ne vodi v drugo skrajnost, v tisti relativizem, ki ga Ušeničnik prepoznava kot padec v nihilizem in odpad od krščanstva?

3. Krščanstvo pred izzivom postmodernosti

Če Kant velja za osrednjega misleca moderne, pa lahko Nietzscheja označimo za začetnika pozne moderne oz. postmodernosti. Ušeničnik Nietzscheja pozna, vendar njegovo misel jemlje kot skrajno deviacijo in ga brez ovinkov označi za »blaznega filozofa« (Ušeničnik 1939–1940, 10:79). Pri Nietzscheju naj bi šlo za »ideal brutalnega egoizma« (147; podobno Ušeničnik 1939–1940, 2:177). Toda Ušeničnik ne uvidi, da je Nietzschejeva kritika krščanstva in zahodne metafizike bistveno bolj subtilna, ker vprašanje resnice poveže z vprašanjem moči. Moderni obrat k subjektu, ki pri Descartesu in Kantu skozi univerzalnost razuma utemeljuje spoznanje stvarnosti, je v pozni modernosti postavljen pod vprašaj. Ali ni človekovo spoznanje pogojeno z globljimi vzgibi, še zlasti z željo po moči in obvladovanju? Po Nietzscheju je volja do moči tista, ki vpliva na oblikovanje prepričanj, verjetij in resnice nasploh. Heidegger, ki sicer zavrača Nietzschejevo pozitivno vrednotenje te volje, se vseeno strinja z njegovo oceno, da je volja do moči ključen element pri vzniku in razvoju zahodne metafizike. Človek, ki nima moči sprejeti svoje končno in omejeno bivanje, zasnuje takšno resnico, ki navidezno premaga čas in zagotavlja bivanju trden smisel ter gotovost. Za Heideggerja je človek skoz in skoz končno bitje, ki pa svoje končnosti ne bi smel razumeti kot nekaj negativnega (kot zanikanje neskončnosti), temveč kot pozitivno danost, ki je edina sposobna odkrivati resnico njegovega bivanja (pri Heideggerju ‚biti‘). Ko je krščanstvo prevzelo metafiziko, je vpeljalo mišljenje, ki je diametralno nasprotno religioznemu izkustvu pred presežno in neobvladljivo transcendenco. Trdna miselna zgradba sholastične metafizike je Boga postavila za vrhovno Bivajoče (lat. *summum ens*), v katerega je

projicirala svoje ontološke ideale stabilnosti, večnosti in moči. Toda pred takšnim Bogom, pravi Heidegger, človek »ne more niti moliti, niti mu žrtvovati« ter pred njim ne more v strahospoštovanju »pasti na kolena« (Heidegger 1957, 64). Sicer je Heidegger že zgodaj zavrnil to, kar je imenoval ‚sistem katolicizma‘. Po njegovem vsak poskus, da bi živeto vero krščanskega oznanila prevedli v trden metafizični nauk, ki ne temelji na bibličnih, temveč na grških filozofskih kategorijah (začenši s pojmom ‚ousia‘), od znotraj izvotli religioznost in katoliško vero spremeni v posebno zvrst svetovnega nazora oziroma ideologije.⁸

Za razliko od modernega verjetja v enovito racionalnost, ki navdihuje razsvetljenske ideale človekove avtonomije in svobode, postmoderna misel razvije nezaupanje do uma, ki bi imel vlogo univerzalnega temelja. Tisto, kar velja za razumno in obče veljavno, kar se zdi samoumevno, nujno in ‚normalno‘, se ob globlji analizi pogosto izkaže kot prigodno, pogojeno in ‚konstruirano‘ znotraj določenih kontekstov moči. Zato v postmoderni misli dobi osrednjo vlogo ‚dekonstrukcija‘, ki lahko nosi različna imena, toda vedno je njen namen razgraditi to, kar se zdi trdno in samoumevno, v resnici pa je bilo zgrajeno na temelju moči. Tisto, kar je klasična metafizika pojmovala kot bitnost (podstat, substanca) ali kot bistvo (esenca), v resnici sploh ni trdno in samoumevno, temveč je rezultat konstrukcije, ki v sebi nosi elemente nasilja. Zato v postmodernih pristopih ne gre zgolj za teoretsko, marveč za etično-praktično kritiko metafizike: metafizika je ožigosana kot mišljenje moči in nasilja. Ob tem je zanimivo, da postmoderno zavračanje metafizike ne pomeni nujno zavračanja krščanstva. Primer za takšno diferencirano stališče je italijanski filozof Gianni Vattimo. Nanj sta najbolj vplivala prav Nietzsche in Heidegger, toda sam pravi, da sta mu ta dva misleca odprla nov pogled na krščanstvo (Vattimo 2004, 35). Za Vattima krščanstvo ni na strani metafizike in njenega mišljenja moči, temveč je srž krščanskega oznanila nasprotovanje vladavini moči in nasilja. V središču krščanstva je učlovečenje Boga, ki prinaša prelom z religioznimi predstavami nedostopnega in vzvišenega boga, ki stvarnosti vlada s silo in močjo. Jezus uteleša Božjo ‚kenozo‘ (60): Bog se je odpovedal moči in je ‚oslabil‘ samega sebe, da bi postal eden izmed nas in nam prinesel sporočilo ljubezni, ki nadomesti logiko moči. Odpoved moči v korist ljubezni (Vattimo 2002, 51–52), ki pomeni tudi ljubeče sprejemanje drugega človeka in drugačnosti njegove ‚resnice‘, je po Vattimu eden pglavitnih motivov prehoda iz moderne eno-umnosti v postmoderno pluralnost interpretacij. Ne obstaja namreč ena sama absolutna resnica, temveč vedno zgolj interpretacije. Zato ima postmoderno ‚šibko mišljenje‘ (it. *pensiero debole*) večjo moralno upravičenost kot močno mišljenje metafizike. Vattimo ta prehod vidi kot posledico delovanja krščanskega oznanila (71), ki v sebi nosi ‚dekonstruktivni‘ ali ‚šibitveni‘ potencial. Jezus je ‚dekonstruiral‘ tako metafizične bogove kot tudi starozaveznega Boga in človeštvu oznanil zapoved ljubezni

⁸ Ušeničnik Heideggerja omenja zgolj bežno in se nikoli pogloblje ne sooči z njegovo mislijo. Heidegger je zanj »voditelj sodobne nemške eksistencialne filozofije« (Ušeničnik 1939–1940, 10:247), temeljno vzdušje, ki ga Heidegger imenuje ‚tesnoba‘ (*Angst*), pa Ušeničnik prevaja kot ‚groza‘. Človeka je groza, »če se ozre nazaj, od koder je izšel, saj je izšel iz teme, iz nič; groza ga je, če pogleda predse, saj je pred njim zopet noč in nič. Vse bitje je prav za prav ›bitje iz nič‹ in smrt«. Ali ni to strašna filozofija prigodnosti?« (248)

kot antipod vsakemu nasilju, ki se po Vattimu vedno prične v (močnem) mišljenju.

Takšno postmoderno razlago krščanstva, ki se sploh ne vpraša glede obstoja Boga in ki krščanstvo zvede na raven zgodbe, naracije oziroma interpretacije stvarnosti s sicer pomembnim vplivom na razvoj zahodne kulture, najdemo tudi pri drugih sodobnih mislecih kot sta npr. Nancy ali Žižek. Vsem je skupno zavračanje metafizike oziroma ontologije, ki bi priznavala kakršno koli presežno bit(i) onkraj končnosti (časa in človekovega mišljenja). Zato je tudi resnica končna: ne obstaja brez-časna resnica, ki bi bila neodvisna od interpretativnega obzorja. Vattimo (2011) celo predlaga, da bi se pojmu resnice – v imenu katere je po njegovem toliko nestrpnosti in nasilja – kar odpovedali.

Ni težko ugotoviti, da takšna postmoderna oslabitev resnice in njenega ontološkega temelja (biti), vodi v drugo skrajnost, ki je za krščanstvo še bolj nesprejemljiva kot sholastično metafizična rigidnost. Zato je nujno iskati posredujočo pot, ki hoče sicer preseči določeno *obliko* metafizike, ne pa vsakršne metafizike, kajti njeno zavračanje bi vodilo v neobvezujočo hermenevtično igro pri razlaganju sveta in v svojevrstno zaprtost za kakršno koli transcendenco. Ob tem se pojavi vprašanje, do kakšne mere je s krščanskega vidika klasična metafizika še vedno sprejemljiva oziroma kako zasnovati njeno ustrezno *kritiko* (v Kantovem smislu tega pojma). Vprašanje je neposredno povezano tudi z vrednotenjem Ušeničnikove misli: kako potegniti ločnico oziroma *kriterij* pri presojanju neosholastične metafizike? Ta kriterij je lahko le krščansko razodetje samo, katerega razumevanje se sicer oblikuje v zgodovini in se zato ne more izogniti hermenevtičnemu procesu, toda njegova osnova je ‚ontološka‘. Razodetje bibličnega Boga se vrši v zgodovinskem dogajanju in vrhunec tega razodetja je vstajenjski dogodek, v katerem je Bog izpričal Jezusa kot Kristusa (maziljenca, odrešenika) in kot svoje lastno ‚utelešenje‘ v svetu. Seveda je ob tem potrebna vera, toda vera se nanaša na ontološko dogajanje in ne zgolj na hermenevtične pripovedi. Na splošno pomeni biblična vera v Boga v prvi vrsti verjetje in zaupanje v njegovo prisotnost (‚biti‘) in delovanje – zato ne more brez metafizične razsežnosti v širšem in brez določenega ontološkega razumevanja (biti) v ožjem smislu.

Nekateri sodobni poskusi, ki so odprti za razodetje, zagovarjajo metafiziko, ki se distancira od ontologije. Povzeli bi jih lahko s sintagmo ‚onkraj biti‘. Zaradi zgodovinskega bremena se pogosto odrečejo tudi pojmu ‚metafizika‘. Sem lahko prištevamo Levinasa, na katerega je vplivalo judovsko izročilo, in Jean-Luca Mariona, ki je odprt za krščansko razodetje. Za Levinasa (1978) je mesto razodevanja presežnosti etika oziroma etični odnos odgovornosti do sočloveka, ki zapušča obzorje in logiko biti (ontologijo). Pri Marionu pa je sebe-razodevanje stvarnosti predhodno človekovemu razumevanju biti, zato je danost (fr. *donation*, podarjanje) pred ontologijo. (2005, 59) V obeh primerih ne gre za zanikanje Božje transcendence, temveč za nujno, da Boga ne bi mislili izhajajoč iz sveta in njegovih ontoloških kategorij. Bog je onkraj biti in več od vsake bitnosti (2002, 153). Takšno dekonstrukcijo ontologije najdemo v krščanski apofatični tradiciji z Dionizijem Areopagitom na čelu, navdih zanjo pa lahko prepoznamo tudi pri Platonu. Platon namreč verjame, da je dobro ‚onkraj bitnosti‘ (gr. *epekeina tēs ousias*, Drž. 509b),

kar je omogočilo drugačen dialog med Platonom in krščanstvom, kot je potekala sholastična apropiacija Aristotela. Seveda je potrebno tudi ‚krščanski platonizem‘ podvreči kritiki – krščansko razodetje Boga v treh ‚osebah‘ zahteva povsem drugačno, ‚personalno‘ ontologijo, ki je nedosegljiva Platonovim kategorijam –, toda kljub temu je Platon v odnosu do sveta razkril razsežnosti, ki nas še danes spravljajo v čudenje in ki lahko nudijo izhodišče za prenovljeno metafiziko oziroma ontologijo (Klun 2021). To so predvsem tiste razsežnosti stvarnosti, ki jih je srednjeveška sholastika imenovala transcendentalne lastnosti biti: eno, resnično, dobro in lepo. Danes jih lahko reaktualiziramo na način poglobljene odprtosti do stvarnosti, ki zmore preseči reduktiven odnos, ki prevladuje v sodobnem pozitivizmu in naturalizmu. Vse-povezanost (eno), umljivost (resnično), dobrost (dobro) in lepota stvarnosti, v kateri se človek znajde, lahko povsem podležejo moderne- mu subjektivizmu ter postanejo gola projekcija človeka v sicer nevtralno stvarnost. Lahko pa v nas zbudijo čudenje, ki je navdihovalo že Grke in ki ga biblični človek poveže z vero v personalno razumljenega stvarnika biti.

Metafizika sholastičnega aristotelizma, ki jo zagovarja tudi Ušeničnik, je zato potrebna kritične prevetritve. Po eni strani je treba postaviti pod vprašaj njeno rigidno logiko substance in statičnost njenih bistev, po drugi strani pa lahko prevzamemo njeno temeljno intuicijo, da je stvarnost ‚objektivno‘ zaznamovana s transcendentalnimi lastnostmi in da ni vse rezultat ‚subjektivnih‘ projekcij, ki zaznamuje moderni subjekt in postmoderno poljubnost. V stvarnosti lahko odkrivamo to, kar imenujem »zakon, meja in mera« (Klun 2021, 297) – *odkrivamo* in ne postavljamo po svoji lastni volji in moči. Morda je začetek metafizike prav v tem verjetju v presežno ‚objektivnost‘, kljub neustreznosti tega pojma. Toda naše spoznanje te ‚objektivnosti‘ mora biti bistveno bolj ponižno, kot je to primer v neosholastiki, zlasti pa mora biti odprto za razodetje ‚povsem drugačnega‘ Boga, ki kot oče Jezusa Kristusa s svojimi personalno logiko temeljito pretrese in preobrazi vsako naravno metafiziko.

Reference

- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften 1. 8. izdaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske.
- Honnfelder, Ludger.** 1987. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. V: Jan P. Beckmann, Ludger Honnfelder, Gangolf Schrimpf in Georg Wieland, ur. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, 165–186. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel.** 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Werke in sechs Bänden*. Zv. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klun, Branko.** 2021. Krščanski platonizem: aktualnost neke dediščine. V: Paul Tyson. *Vrnitev k resničnosti: Krščanski platonizem za naš čas*, 283–301. Ljubljana: Kud Logos.
- Lah, Avguštin.** 2004. Ušeničnik in teologija. V: Matija Ogrin in Janez Juhant, ur. *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*, 293–302. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1972. Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. V: E. Castelli, ur. *Témoignage*, 101–110. Pariz: Aubier.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Phaenomenologica 54. La Haye: Nijhoff.

Marion, Jean-Luc. 2002. *Dieu sans l'être*. 2. izd. Pariz: Quadrige / PUF.

———. 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Quadrige. 3. izd. Pariz: PUF.

Reali, Nicola. 2021. *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*. Benetke: Marcianum Press.

Rosa, Hartmut. 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prev. J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.

Ušeničnik, Aleš. 1939–1941. *Izbrani spisi*. Zv. 1. *Vera; Nравnost; Kultura*. Zv. 2. *Naš čas in naše krščanstvo; Misel, volja in dejanja; Umetnost*. Zv. 3. *Filozofi in njih misli; Filozofski problemi; Svetonazori*. Zv. 7. *Filozofija I: O spoznanju*. Zv. 9. *Filozofija III: O duši in Bogu*. Zv. 10. *Knjiga o življenju; Ontologija; Filozofija sv. Tomaža; Filozofski slovar*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Vattimo, Gianni. 2002. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.

———. 2004. *Mislim, da verujem: Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Prevedel Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos.

———. 2011. *Farewell to Truth*. Prev. William McCuaig. New York: Columbia University Press.

Welte, Bernhard. 1965. Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. V: *Auf der Spur des Ewigen*, 380–409. Freiburg: Herder.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 989—1001

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC:305-055.2:27Mahnič A.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Furlan

© 2022 Furlan Štante, CC BY 4.0

Nadja Furlan Štante

Žensko vprašanje v času ločitve duhov – ,trn v peti‘ Antona Mahniča

The Women’s Issue at the Time of the Separation of Spirits, the “Thorn in the Flesh” of Anton Mahnič

Povzetek: Prispevek obravnava problematiko zaznave in analize razumevanja praktičnih posledic predsodkovnega, negativno stereotipiziranega pojmovanja ženske identitete ter ženskih teles kot simbolov nacionalno-religijske identitete v času in delih enega izmed ključnih akterjev kulturnega boja v Sloveniji – slovenskega duhovnika in škofa na Krku, Antona Mahniča. V ospredju je analiza vpliva oziroma odtisa negativne konceptualizacije žensk ter družbeno-religijskih konstrukcij in reprezentacij ženske identitete, ki so se v slovenskem prostoru oblikovale od druge polovice 19. stoletja do začetkov komunistične revolucije. Analiziran je tudi tovrsten vpliv na današnjo konceptualizacijo žensk in spolne identitete v slovenski družbi, predvsem v luči pojavljanja sodobnih krščanskih fundamentalizmov v Sloveniji.

Podrobneje bo analizirana konceptualizacija ženske identitete v času ,ločitve duhov‘ na Slovenskem in posledice neosholastičnih metafizičnih argumentov Antona Mahniča za konceptualizacijo ženske identitete.

V tem okviru prispevek posredno opozarja tudi na vprašanje, kako in kje so v slovenski družbeno-religijski sferi vplivi negativne konceptualizacije ženske identitete, oblikovani v Mahničevem času in pod njegovim peresom, vidni in zaznavni še danes.

Ključne besede: žensko vprašanje, Anton Mahnič, ženska identiteta, spolni stereotipi

Abstract: The article connects perceptions and analyzes the practical consequences of prejudiced, negatively stereotyped notions of women’s identity and women’s bodies as symbols of national-religious identity in the time and work of one of the main actors of the culture war in Slovenia, the Slovenian priest, bishop of Krk Anton Mahnič. The focus is on analyzing the influence or imprint of the negative conceptualization of women and the socio-religious constructions and representations of female identity that emerged in Slovenia from the second half of the 19th century to the beginnings of the communist revolution

on the contemporary conceptualization of women and gender identity in Slovenian society, especially given the presence of modern Christian fundamentalism in Slovenia.

The conceptualization of female identity during the "separation of spirits" in Slovenia and the influence of Anton Mahnič's neoscholastic metaphysical arguments on the conceptualization of female identity are analyzed in more detail.

In this context, the article also indirectly draws attention to the question of how and where in the Slovenian socio-religious sphere one can still find visible and tangible effects of the negative conceptualization of female identity that emerged during Mahnič's time and under his pen.

Keywords: women's issue, Anton Mahnič, women's identity, gender stereotypes

1. Uvod¹

Čas kulturnega boja in ločitve duhov na Slovenskem je bil čas korenitih sprememb, ki so bistveno posegle tudi v razumevanje ženske in njene identitete, ki je bila prej stoletja ujeta v predsodkovno, negativno stereotipiziranje – slednje ženske inherentne veljave in vrednosti ni priznavalo. Njena vloga je bila le ob moškem, preko in za moškega – moža. V tem času so se ženske začele pospešeno zavzemati za enakovredno priznanje na temelju človeškosti in bogopodobnosti obeh spolov.

Vprašanje enakopravnosti med ženskami in moškimi je eno najkompleksnejših tako družbeno-religijskih kot tudi političnih vprašanj. Zato ni nenavadno, da tema enakopravnosti in enakovrednega priznavanja spolov ostaja neizčrpana – in tudi vse bolj aktualna tema različnih znanstvenih raziskav in razprav. Prizadevanja, naj se iz dveh medsebojno različnih bivanjskih totalitet ne vzpostavlja odnosa večvredno, tj. moško, in manjvredno, ki je bilo vsaj v preteklosti vedno žensko, (p)ostajajo osnovni moto feminizacije kot dosledne etizacije in humanizacije sveta. Poskus oblikovanja kulture kot sožitja razlik, ki izhaja iz svobode in enakopravnosti, je mogoč samo kot nekaj univerzalnega – delne emancipacije ni.

Pri tem se zdi, da se premalo zavedamo negativnega vpliva predsodkov oziroma spolnih stereotipov, ki ga imajo ti na naš odnos do drugega/drugačnega. Da se lahko slovenska družba v okviru današnje svetovne kulture resnično otrese patriarhalne zaznamovanosti, je zato zelo pomembno, da se vpliva negativnih spolnih stereotipov, ki sodelujejo pri oblikovanju spolnih identitet in spolnih vlog, samopodobe in vplivajo na podobo ter dojemanje drugega, najprej zave. Negativni spolni stereotipi so namreč prikrit dejavnik, ki izrazito negativno vpliva tako na oblikovanje lastne identitete ali samopodobe kot tudi na oblikovanje pozitivnega odnosa do drugega.

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Krščanstvo, ki je v svojem nauku izrazito egalitarno, je glede vpliva spolnih stereotipov skozi zgodovino doživljalo različne spremembe in preobrazbe – in to sorazmerno z vplivom patriarhalne oblasti. Številni predsodki – čeprav niso del *veselega oznanila* – so skozi stoletja pogled na žensko in moškega obarvali in zaznamovali. Vpliv izrazito patriarhalne družbe, v kateri se je krščanstvo inkulturiralo in razvijalo, je bil v različnih zgodovinskih trenutkih različno močan – to se je odražalo tudi v izboru svetopisemskih tekstov, ki se jim v določenem obdobju posveča večji pomen oziroma večjo moč. V svetopisemskih tekstih je mogoče zaslediti dvojnost tradicij. V tekstih tako Stare kot Nove zaveze sta navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. Družba in Cerkev sta v različnih zgodovinskih obdobjih izbirali tekste, ki so bolj ustrezali določenemu miselnemu kontekstu in družbeni ureditvi. Prav tako je Cerkev, ki jo vedno zaznamuje tudi družba, v kateri živi, saj je živo in delujoče občestvo vernih, v svojo teologijo sprejemala določene znanstvene domneve, ki so ustrezale vsakokratnim cerkvenim pogledom. Močna patriarhalna zaznamovanost Cerkve je v tem pogledu marsikdaj pospeševala in širila patriarhalne poglede in spolno tipizirane podobe ženske in moškega. Marsikdaj pa je nastopala tudi kot katalizatorica miru in odnosov enakovredne priznanosti (Furlan 2006, 113).

V tem kontekstu bomo s hermenevitičnim ključem krščanske feministične teologije orisali izvor in ideološko funkcijo pogledov Antona Mahničiča na žensko. V razpravi se ne bomo ukvarjali z dokazovanjem napačnosti njegovih pogledov, pač pa bomo opozorili predvsem na prisotnost temeljnih negativnih spolnih stereotipiziranj ženske in njene identitete v prelomnem času ločitve duhov.

2. Anton Mahnič – varuh slovenske pravovernosti in ločitev duhov

Za boljše razumevanje Mahničevega odnosa do žensk in ženskega vprašanja je nujen kratek oris pomena in umestitve Antona Mahničiča (1850–1920) v čas, ki je bil med drugim močno zaznamovan z iskanjem novega odnosa med Rimokatoliško Cerkvijo in svetom. Ta novi model odnosnosti je začel nastajati na odtisu *Corpus Christianum* krščanske družbe, torej časa, ko je krščanstvo dajalo slovenski družbi glavni ritem in pečat. Slovenska narodna skupnost je stoletja (do konca prve svetovne vojne) živela v okviru Habsburške monarhije s prevladujočo krščansko religijo in Rimokatoliško cerkvijo, ki je delovala kot »samoumevna nosilka prave morale, verska vzgoja pa kot jamstvo za ohranjanje družbenega reda (razrednega, spolnega in nacionalnega)« (Jogan 2016, 13).²

Duhovniki so v prvi polovici 19. stoletja v javnem in kulturnem življenju ohranjali pomembno mesto. Vendar je treba opozoriti, da so bili duhovniki zaradi pre-

² Ob tem je treba opozoriti, da je bil odnos med avstrijsko državo in Rimokatoliško cerkvijo od druge polovice 18. pa vsaj do polovice 19. stoletja tak, da je bila duhovščina izrazito podrejena državi. Tako je vprašljivo, kdo je javno moralo zares narekoval. Seveda so vsi akterji izhajali iz osnovnih krščanskih pogledov, zaznamovanih z duhom časa – vendar bi bilo prestrogo trditi, da bi lahko »duhovščina« državo in družbo »komandirala«.

vladujoče vloge posvetnih oblasti v cerkvenih zadevah nekako ‚degradirani‘ na položaj uradnikov. Mahničovo delovanje v veliki meri izvira prav iz odpora proti takemu stanju (jožefinizmu).

Toda delež duhovnikov med izobraženci je začel padati – po mnenju zgodovinarjev znak napredujoče sekularizacije slovenske družbe. Duhovščina je bila v svojih nazorih precej neenotna. V njenih vrstah je bilo kar nekaj ljudi, ki so zastopali razmeroma svobodomiselna stališča, hkrati pa videli v razširjanju najrazličnejših znanj – med drugim slovenščine – eno svojih pomembnih nalog. Močan vpliv so ohranjali privrženci jožefinizma in t. i. ‚janzenisti‘, ki so s strogostjo in nasprotovanjem ljudski pobožnosti prihajali v spore ne le s cerkvenimi oblastmi in verniki, pač pa tudi s pristaši protijožefinskega toka, ki so ga najbolj poosebljali redemptoristi. Vpliv duhovščine in Cerkve na konservativno strujo slovenske politike se je od konca šestdesetih let 19. stoletja povečeval, raslo je tudi število cerkvenih redov in samostanov. Toda pri tem duhovniki tudi naprej politično in idejno niso bili enotni. Bilo jih je kar nekaj, ki so bili privrženci jožefinskih idej in t. i. liberalnega katolicizma. Proces družbene sekularizacije je ob tem zlasti po preklicu konkordata leta 1870 naglo napredoval – z liberalnimi zakoni, z manjšanjem cerkvenega vpliva v šolstvu. S krepitvijo meščanstva in laičnega izobraženstva pa se je večal tudi vpliv svobodomiselnih nazorov. Duhovnik je sicer ohranjal mesto vplivnega narodnega buditelja, duhovnega in političnega usmerjevalca v manjših krajih in na podeželju, v mestih in med meščanstvom pa je njegov vpliv upadal (Vodopivec 2007, 16).

Mahničev čas je bil torej čas korenitih sprememb – prelomnic v luči izziva, kako naj v hitro spreminjajočih se časih sekularizacije Rimokatoliška cerkev svoje poslanstvo še naprej ohranja in uresničuje. Znamenja tega časa je slikovito opisal Stanko Cajnkár:

»Slovenija je bila le s posebno skrbjo ograjena greda avstrijskega duhovnega vrta. Ta del vrta je bila nekakšna božja rezervacija. Tako so mislili mnogi. Slovenski duhovniki so ji dali skoraj vse, s čimer se more ponašati. Ohranili so jezik, narodno zavest, primeren dokaj skromen ponos, duhovno zdravje, čisto etiko in predvsem živo vero. Zato imajo za vse čase pravico, da ji dajejo duhovno hrano in skrbijo za red v njenih mejah. Če se, v velikem Bogu odtujenem svetu, igračkajo z nevarnimi idejami pozitivizma, naturalizma, evolucionizma, modernizma in reformnega katolicizma, je to zlo, ki ga stražarji slovenske pravovernosti ne morejo preprečiti. K nam pa viharji duhovnih revolucij tega plevela ne smejo prinesti. To je temeljna misel Mahničevega in vsega drugega slovenskega integralizma. Zaradi te svete dolžnosti so bili varuhi slovenske pravovernosti strogi, nepopustljivi in nestrpní.« (Cajnkár 1976, 10–11)

V prizadevanju za vzpostavitev ideala ‚nove krščanske družbe prihodnosti‘ – pobudo zanjo je podal Leon XIII. v „Aeterni Patris“ (1879) – naj bi prenova krščanske filozofije potekala po nauku sv. Tomaža Akvinskega, v tem duhu pa je treba dojemati tudi uveljavljanje *novega krščanskega družbenega reda*.

V tem okviru kaže vlogo Antona Mahniča razumeti kot neizprosne varuha in stražarja slovenske pravovernosti pod geslom: »Vse prenoviti v Kristusu!« – seveda v duhu odpora do podrejenosti cerkvene hierarhije državi in jožefinskemu modelu.

Mahnič je sprožil proces dokončne delitve duhov med katoliškim in liberalnim taborom na Slovenskem. Za Slovence je začel idejni spopad nove vrste – proti liberalizmu, za uveljavljanje strogih katoliških načelnih stališč – ne le v politiki, temveč tudi v kulturi. Posledično se rodi slovensko katoliško politično gibanje. V tem okviru gre Antona Mahniča razumeti kot ,nevihto s Krasa', kot ga je opisal Simon Gregorčič, ali kot ,orjaka', ki je »ves naš narod z rokami svojega silnega duha zgrabil, stresel in prisilil, da se odpove življenju fraz in jokave sentimentalnosti ter prične novo dobo v svojem življenju, ki naj jo označuje odločno katoliško načelo ter resno pragmatično načelo za ljudski blagor« (Pirc 1990, 109). Anton Mahnič je s svojo načelno radikalnostjo postal sinonim za kulturni boj, ki se je v slovensko družbo globoko zasidral. Svoje ideje je izražal predvsem v *Rimskem katoliku*, v tedanjem času najpomembnejši reviji za teološka, filozofska, kulturna, politična in socialna vprašanja. Njen glavni urednik je bil prav Anton Mahnič; prvič je izšla leta 1888.

Egon Pelikan postavlja tezo, da so tako Anton Mahnič kot tudi drugi vodilni pisci v *Rimskem katoliku* »delovali ujeti v senci psihoze Syllabusa in Pija IX. na eni ter intervencijami Leona XIII. na drugi strani« (Pelikan 2018, 31). Iskanje in umeščanje odnosa med Cerkvijo in državo je odzvanjalo med radikalnim retrospektivnim integralizmom ,instaurare omnia in Christo' (Syllabus Pija IX.) ter prizadevanji in pozivi Leona XIII. k soočanju z družbenimi spremembami.

Rimski katolik je torej naslavljal vsa relevantna vprašanja in izzive konca 19. stoletja in je za Mahniča pomenil učinkovito orodje za boj na ,notranji fronti' – ali kot tolmači Egon Pelikan: »to kar so na ,notranji fronti' Mahniču pomenili liberalizem, socialna demokracija, vprašanje parlamentarne demokracije, t. i. žensko vprašanje, antisemitizem ali razmerje med vero in narodnostjo, navzven, je na ,zunanji fronti' pomenil odnos do drugih cerkva.« (2018, 41) S svojimi članki v katoliških glasilih je povzročil tako imenovano delitev duhov. Z idejo o prednosti vere pred narodnostjo (po njegovem so bili slovenski katoliki bližji nemškim ali katerim koli drugim katolikom kot pa slovenskim liberalcem) je podžigal razkol slovenske politike na klerikalni in liberalni tabor, ki se je večal vse do druge svetovne vojne (izjema so leta ob koncu 1. svetovne vojne, ko se je ta razkol skoraj popolnoma umiril) in se kaže tudi po uvedbi demokracije leta 1990.

Svoja stališča radikalnega katolištva je utemeljeval z neosholastičnimi metafizičnimi argumenti. Bil je najvidnejši pobudnik ločitve duhov, dejaven v razpravah o kulturi, religiji in tudi ženskem vprašanju. Bil je izrazita javna osebnost, močno navzoča in vplivna v medijskem prostoru – in njegov vpliv je bil v slovenskem kulturnem prostoru izjemno močan.

3. Ženska identiteta v času ločitve duhov

Da bomo v nadaljevanju lahko Antona Mahniča in žensko vprašanje, ki je močno burilo duhove sprememb v smeri demokratizacije družbe, dosledneje razumeli in umestili, najprej na kratko orišimo vprašanje položaja žensk na Slovenskem v tem obdobju, ki se je umeščalo v pestro dinamiko prizadevanja za žensko volilno pravico ter nastajanja ženskih revij in ženskih gibanj.

Predvsem druga polovica 19. stoletja je bilo obdobje bliskovitega vstopanja žensk v javno življenje in odpiranja 'ženskega vprašanja', ki je nato v novem stoletju preraslo v pravo žensko gibanje za enakopravnost. Čeprav je obče veljavni ideal ženski še naprej prvenstveno namenjal vlogo gospodinje, dobre žene in matere, so bili njihova vloga v ožjem družinskem krogu, vpliv na moža in vzgojo otrok dosti večji, kot so bila to pripravljena priznati nenapisana pravila, publicistika in ne nazadnje moške sami. Zlasti je to veljalo za razvijajoči se meščanski sloj, za katerega naj bi veljalo, kot pravi Aleš Šafarič, da »bližje elitnemu vrhu je moški, bolj je v svoji družini le 'finančni minister', medtem ko je o ostalih stvareh odločala žena« (Šafarič 2016). Sabina Žnidaršič Žagar v monografiji *Ženski so pa vzrasle svetlejšje dolžnosti nego kuhati in prati ... Podoba in pojavnost žensk na Slovenskem: Slovenke, od sredine 19. stoletja do 2. svetovne vojne* podrobneje analizira, kako se je spreminjala podoba tistih dveh vlog, »ki sta veljali za najbolj ženski, materinstva in gospodinjstva« (2009, 7).

Čas pred prvo svetovno vojno je močno zaznamovala modernizacija in hkrati postopna demokratizacija. V družbi, ki je prevzemala meščanske vzorce in vrednote, so ženske postajale konstitutivni del naroda. Njihova dejavnost na socialnem in kulturnem področju je postajala vse pomembnejša. Tako kot drugod po Evropi se je tudi na Slovenskem število izobraženih in šolanih žensk povečalo.

Problem neenake izobrazbe žensk in moških so zagovorniki in zagovornice ženskega gibanja na Slovenskem izpostavljali že v 19. stoletju. »Toda menili so, da je ženski izobrazba potrebna le toliko, kolikor ji pripomore k ustvarjanju boljših razmer v družini (kot materi, soprogi, gospodinji) oz. jo usposobi za njej primeren poklic, če se ne poroči, npr. vzgojiteljica, učiteljica, zdravnica« (Budna Kodrič 2003, 35–37). Prva je pri nas začela načrtno pisati o nujnosti izobraževanja tudi naših deklet dijaška revija *Vesna*, ki pa, v duhu časa, prav tako ni segla dlje od naravnega poslanstva žensk oz. se temu nikakor ni upirala (Žnidaršič Žagar 2009, 63). Na stereotipno ujetost v podobo ženska – mati – gospodinja v preferenčni izobraževalni agendi v tem času opozarja tudi Vesna Leskošek v monografiji *Zavrnjena tradicija, Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*, v kateri opisuje prve korake ženskega gibanja za izboljšanje položaja žensk že v 19. stoletju in popisuje vsakdanje življenje žensk, ki ga je določala družbena organizacija ženskosti in moškosti. Način, kako so zakon, materinstvo, gospodinjstvo ter zasebna sfera delovali in bili koncipirani, je ženske postavljal v odvisen položaj, iz katerega ni bilo izhoda.

Vloga Katoliške Cerkve je bila pri tem odločilna, saj je na vsakdanje življenje žensk vplivala bolj kot druge institucije. Vesna Leskošek opozarja na poglobitne

negativne spolne stereotipe in predsodke, ki so v tistem času žensko identiteto in njen vloga v družbenem redu opredeljevali. V navezavi na pomen in nujo enake izobrazbe za moške in ženske pravi, da se tudi zelo pomemben glas emancipacije žensk na Slovenskem, prva dama slovenskega ženskega romana in povesti, Pavlina Pajk (1854–1901) zavzema za vzgojo ženskega srca in ne razuma, saj trdi, da je edini pravi poklic ženske materinstvo ter s tem podložnost, pokornost in zvestoba možu. Nasprotuje obveznemu šolanju deklic, ker da je učenje matematike, fizike in drugega za deklico mučenje ... Ženske so ustvarjene za rojevanje in vzgojo otrok, vendar morajo biti, da lahko vlogo, ki jim jo je namenila narava, opravljajo uspešno, tudi malo izobražene (Leskošek 2002, 41–42). Po drugi strani pa Pavlina Pajk v spisu *Nekoliko besed k ženskemu vprašanju* (1894) analizira ženski položaj in vlogo žensk skozi zgodovino, vključno s krščanstvom. V krščanstvu vidi etičnega glasnika, ki je moškega in žensko obravnavalo kot dve bitji, ki sta drug drugemu enakovredni in obe postavljeni pred obličje stvarnika. Vendar je to veljalo le za izobražene in krščanske narode, kot pravi: »... pri barbarskih in neizobraženih igrala je ženska in še vedno igra jako žalostno vlogo.« (Pajk 1894)

V petdesetih letih 19. stoletja sledi organizirano vključevanje žensk v narodno gibanje, kar posledično sproži nastanek številnih društev, v katere so se vključevale tudi ženske, toda vrata v politična društva so jim ostajala zaprta vse do leta 1918: v Avstro-Ogrski se v politične organizacije niso smele včlanjevati. Delovale so zlasti v karitativnih, narodnoobrambnih in verskih društvih. Protestantke so tako leta 1856 ustanovile Evangeljsko žensko društvo. Sledila so katoliška: v osemdesetih letih 19. stoletja so Slovenke začele ustanavljati ženske podružnice Družbe sv. Cirila in Metoda (prva podružnica narodnoobrambne Družbe sv. Cirila in Metoda, 1887), nato še stanovska društva (prvo slovensko žensko delavsko društvo: Katoliško društvo za delavke, 1894) in prvo društvo, ki je v programu vsebovalo zahtevo po ženski volilni pravici: Društvo slovenskih učiteljic,³ 1898.

Ženske med drugim za kratek čas srečamo že v začetku sedemdesetih v Sokolu, telovadnem gibanju, ki je stalo na čelu narodnih bojov (Verginella 2014–2020).

Zadnje desetletje 19. stoletja je tako prineslo pomembne, korenite premike v ženskem vprašanju. Zagovornikov ženske enakopravnosti je bilo vse več, njihove zahteve so postajale vse glasnejše. To se je odrazilo tudi v ustanovitvi prvega ženskega časopisa *Slovenka*, ki je leta 1897 začel izhajati v Trstu, štiri leta (1901) kasneje pa mu je sledilo še prvo društvo Splošno slovensko žensko društvo, ki je postalo osrednja slovenska ženska organizacija. *Slovenka* je najprej izhajala vsakih

³ Leta 1902 je Društvo slovenskih učiteljic oblikovalo zahtevo po volilni pravici. Po prvi svetovni vojni so se vse tri politične sile (liberalna, katoliška in socialdemokratska) zavzele za sprejem ženske volilne pravice. Toda v državnem okviru Kraljevine SHS so bile vse te zahteve zavrnjene. Uradni list je po prvi svetovni vojni 15. maja 1920 uvedel splošno volilno pravico na občinskih volitvah – tako so volili vsi, moški in ženske, ki so bili stari več kot 21 let. S tem je bila v Sloveniji prvič uzakonjena splošna ženska volilna pravica. A liberalci v Beogradu so 17. februarja 1921 to uredbo črtali. Splošna volilna pravica je bila ženskam ponovno dana šele leta 1945, ko so oblast prevzeli komunisti in uvedli enostrankarski sistem. Volilno pravico so imele tudi udeleženke NOB med drugo svetovno vojno. Po drugi svetovni vojni je bil urejen tudi položaj nezakonskih otrok in položaj ženske kot državljanke, saj je prej ženska, če se je poročila s tujcem, državljanstvo izgubila. Enake pravice žensk od leta 1991 v Sloveniji določa 14. člen Ustave Republike Slovenije.

štirinajst dni kot priloga političnega dnevnika *Edinost* v Trstu, zadnje leto pa kot samostojni mesečnik. Urednica tega prvega slovenskega ženskega časopisa je bila Marica Nadlišek Bartol. Za daljši čas ji je uspelo uveljaviti ženski časopis, ki je med bralkami krepil zavest o njihovem enakopravnem položaju z moškimi, »a ves čas v člankih srečujemo podobno sporočilo, kakršno najdemo pri Pavlini Pajk. Zahtevajo boljše, daljše izobraževanje za deklince, vanj pa je nujno treba vključiti tudi gospodinjstvo, ker je prava ženska le tista, ki se ne odpoveduje svojemu poklicu gospodinje.« (Leskošek 2002, 48)

Slovenka je kljub poudarjanju stereotipa ženska – mati – gospodinja vzgojila aktivne sodelavke in imela tako bolj kot manj izobražene bralke. Imela je pomembno vlogo pri razvoju ženske književnosti kot emancipaciji slovenskega ženstva in nena zadnje pri ustanovitvi prvega feminističnega društva. Že od začetka si je uredništvo revije za nalogo zadalo pojasnjevanje novih pojmov, ki jih je med Slovenke prinesel nov čas in katerih uresničitev terjajo. *Slovenka* je kmalu prerasla začrtane okvire poučevanja in narodnega ozaveščanja slovenskih žensk, saj je načenjala najdelikatnejša vprašanja ter dregala v najbolj žgočo problematiko svojega časa: razpravo o prostituciji in prostitutkah, o spolni vzgoji, o ločitvi zakona, enaki morali za oba spola. Odpirala je torej mnogo perečih vprašanj in tabujev tistega časa (Žnidaršič Žagar 2009, 13). Do leta 1914 je poleg *Slovenke* izhajalo še več drugih ženskih časopisov: *Naša gospodinja*, *Slovenska žena*, *Ženski list*, *Slovenska gospodinja*.

V boju za enakopravnost je pomembno vlogo odigrala tudi Franja Tavčar, žena znanega liberalnega politika Ivana Tavčarja, ki je med drugim vodila tudi Žensko telovadno društvo. To se je leta 1901 po štirih letih delovanja osamosvojilo od matičnega Ljubljanskega Sokola, ženska telovadba pa se je nato uspešno širila tudi po drugih sokolskih društvih. Zanimivo: nekaj let kasneje je žensko telovadbo izjemoma gojila tudi katoliška telesnovzgojna organizacija Orel – kljub temu, da je katoliški tabor pri ženskem vprašanju vztrajal pri bolj konservativnem pogledu (Šafarič 2016).

Vsekakor je Mahničev čas pomemben, razburkan čas, v katerem so imele ženske veliko vlogo pri narodnem gibanju: delovale so v različnih ženskih društvih, podpirale ustanavljanje slovenskih šol; med prvo svetovno vojno so zbirale podpise za podporo Majniški deklaraciji.

Staro se je umikalo novemu – emancipacija tako ni bila več vprašanje, temveč pot, ki je bila na naših tleh že dobro vidna.

4. Anton Mahnič in žensko vprašanje

Katoliška stran je v devetdesetih letih 19. stoletja spremembam na področju ženskega vprašanja izrazito nasprotovala. Anton Mahnič je tako žensko *emancipatorno* gibanje močno kritiziral: bilo naj bi izraz splošne pokvarjenosti in dekadence, ki je prišla s kapitalizmom in liberalizmom. Pri tem je najpogosteje uporabljal predsodkovne argumente ženske ontološke podrejenosti, manjvrednosti in šibkosti njihove narave.

Vpliv Antona Mahniča je tudi na področju ženskega vprašanja ter razumevanja ženske identitete in vloge v družbenem redu slovensko družbeno-religijsko sfero močno zaznamoval. A prav žensko vprašanje je ‚orjaka‘ Antona Mahniča močno zaznamovalo z izrazitim pečatom radikalnih, mizoginih pogledov na ženskost, žensko vlogo in telesnost, ki so s sodobnega vidika (krščanskega feminizma) in prizadevanj za etizacijo posameznika/-ice, religije in družbe v luči komplementarne enakovredne pripoznanosti, ki je utemeljena na temeljni bogopodobnosti in enakosti spolov,⁴ nesprejemljivi. Tudi Aleš Maver, Dejan Juhart in Janez Osojnik izpostavljajo, da je bil Mahnič »praktično vse življenje znan tudi kot nasprotnik žensk in ženskega vpliva« (2021, 596). To podkrepijo z izpovedjo njegovega tajnika na Krku, Anteja Pilepića, ki pravi, da Mahnič ne trpi ženske ne v hiši ne za mizo, in škofa označuje za ženskofobo (Maver, Juhart in Osojnik 2021, 586). Na mizoginost Mahničevih stališč opozarja Egon Pelikan: »Čeprav so nekatera njegova stališča (npr. do Judov ali do žensk) danes videti grozljiva, pa A. Mahniču zagotovo ne moremo očitati ignorance, nenačitanosti ali pomanjkanja argumentacije.« (Pelikan 2018, 31)

V kontekstu časa, v katerem je Mahnič živel, je razumljivo – a z vidika današnjega pogleda krščanske enakovredne pripoznanosti žensk nikakor ne sprejemljivo –, da se je Mahnič spremembam glede položaja ženske v družbeno-religijskem redu z vso gorečnostjo upiral.

Izzive ženskega vprašanja in posledično sprememb, ki jih to prinaša, jasno opredeljuje Maca Jogan: »Za zagovornike ‚pravega reda‘ je emancipacija žensk oziroma vstopanje žensk v javni prostor sploh ena od hudih motenj tega ‚naravnega‘ stanja družbe, ‚zlo‘, ki da je vzrok za moralni in siceršnji razkroj družbenih skupnosti. Zoper to ‚zlo‘ nastopajo v zadnjih desetletjih (v različnih okoljih) tudi mnoge fundamentalistične organizacije.« (Jogan 2016, 112)

Sporno in nesprejemljivo je predvsem Mahničevo nespoštljivo argumentiranje ženske narave in njene družbene vloge. Tako v pisanju *Vesne* kot tudi v besedilih posameznic je videl nastop velike krize vrednot, ki so jo drugi jasneje zaznali in opredelili šele desetletja pozneje. Pomemben del te krize je bilo tudi t. i. gibanje za ‚žensko osvobojo‘, ki naj bi posegalo v same temelje katoliške ureditve sveta. Sabina Žnidaršič Žagar izpostavlja Mahničevo zgroženost in jezo spričo ženskih prizadevanj: žensko vprašanje označuje kot veliko zaroto: »Ta program je kar od stavka do stavka prepisan iz učnih knjig framasonске lože!« (Žnidaršič Žagar 2009, 13) S takimi in podobnimi izjavami je prišel v spor z mnogimi vidnimi izobraženkami.

Nazoren je primer spopada Mahniča z glavno urednico *Slovenke*, Marico Nadlišek Bartol:

»Marica Nadlišek je bila po svojem pisanju in nazorih poznana že leta pred začetkom izdajanja *Slovenke* in si je že v tistih letih nakopala nemalo zamer (in prav toliko odobravanja); njen vsekakor najzagrizenejši, pa tudi stilno

⁴ Termin enakost spolov se je oblikoval z namenom uveljavljanja enake prepoznavnosti, moči in udeležnosti žensk ter spolov obče na vseh področjih javnega in zasebnega življenja in se nanaša na ustvarjanje pogojev za uveljavljanje enakih možnosti in enakovredne pripoznanosti žensk v družbi.

najizbrušenejši nasprotnik pa je bil nedvomno dr. Anton Mahnič. Ne moremo si kaj, da ne bi na tem mestu navedli nekaj napadov, sicer za naše razmere tako redkega spoja najočitnejše mizoginije in retorične perfektnosti, Mahniča na račun Marice Nadlišek (ta mu je postala prisposoda za vse padle slovenske intelektualke), ki povsem jasno kažejo avtorjev (pa ne le njegov) odnos do žensk in še posebej do (nasledkov vsakršnega) ženskega gibanja.« (Znidaršič Žagar 2009, 13)

Mahnič nasprotuje praktično vsakršnim ženskim prizadevanjem za emancipacijo – ženski tako zapoveduje mesto zgolj v domeni materinstva in domačih opravil in ji dodeljuje podrejeno, podložno mesto v smeri uslužnosti možu. Za Mahniča je vloga spolov ujeta v model izrazite podrejenosti ženske možu: žena služi možu in sama po sebi nima inherentne vrednosti. Slednje je mogoče razbrati tudi v napadu na Marico Nadlišek Bartol:

»Ženska primi za kolovrat in vreteno pa predi! Pridno mešaj po loncih in kozicah, da se ti ne prismodi in se ne bo mož jezil! [...] Da, Marica ostanite pri svojih tj. ženskih opravilih. Ako ste gospa, krpajte možu hlače, pa vmi-vajte in povijajte otroke, če jih imate. Ako ste gospodična, pridno stikajte po zapisniku ženskega okinčja, ki ga najdete na strani 92 Mantagazza-ve knjige *Il secolo tartufo*, kajti pust je in plesnih veselici v Trstu pa okolici o pustu ne manjka! Pa ker je Marička nekdanj obiskovala žensko učiteljishče, bi smeli soditi, da je zdaj učiteljica. Prav – tedaj naj Marička otroke uči: a, b, c, d ... Naj se ne izogiba verskih resnic in naj ne vtepa v glavo nikomur nazorov svojega boga Stritarja itd., sicer bi ‚Drejkici‘ ji vtegnili postreliti se, kaker ‚idealni‘, Zorin‘ in ‚Lenčke‘ pobegniti bog ve kam, kaker oboževana njena ‚Lepa Vida‘! Ako je pa otroška vrtnarica, naj vzame v roko Levstikovih poezij II. del, kjer najde npr. mej ‚otročjimi igrami‘ pesenco, kako se otrok uči držati žlico ... To je žensko, to je Vaše opravilo – vojsko pa tj. določevati, kaj je idealizem, kaj realizem, kako je krščanstvo Lindnerjevo in kake so doktorske diplome – to vse in kar je enakega blagovoljno prepuščajte nam, možkim; mi se bomo vže o vsem dogovorili.« (Mahnič 1893, 114–115)

Mahnič prav tako nasprotuje izobrazbi žensk. Ta se mu zdi nadvse pogubna – zdelo se mu je nemogoče, da bi se »že od narave površno bitje žensko le v en predmet vglobilo«. Mož je bil zanj odsev Božje lepote, žena pa le odsev tega od-seva (Lenard 1922, 517).

Mahnič je v svoji teološki dejavnosti javnemu delovanju žensk nasprotoval – in najpogostejši argument zoper žensko gibanje na Slovenskem je bil, da bo emancipirana ženska izgubila svojo naravo, jo zatajila in tako spremenila značaj. Mahnič ženske poziva, naj v javnosti molčijo.

Poglobljene študije Vesne Leskošek (2002), Mace Jogan (2016), Sabine Ž. Žnidaršič (2000, 2009) neposredno ali posredno analizirajo ideološke funkcije Mahničevih seksističnih pogledov na žensko ter predsodkovne ujetosti v negativno stigmatiziranje in stereotipiziranje ženske *narave* in njene posledične vloge v družbenem redu.

Vesna Leskošek poudarja, da je za Mahničovo pisanje značilno, da poudarja dvojnost ženske narave: za nežnostjo in spokornostjo se skrivata razbrzdanost in nenadzorovana strast. V cerkvenih diskurzih o ženskem telesu (iz tistega časa) ne gre za žensko biologijo – ta naj bi bila nespremenljiva –, temveč za njeno naravo, ki je abstrakten, nedefiniran in neskončno raztegljiv pojem. Na prelomu 19. stoletja so začeli v *Slovenki* izhajati članki, ki so pogled na žensko telo radikalno spremenili in so bili predmet javnih razprav cela desetletja. Zadnji dve desetletji 19. stoletja se je tako npr. pisalo o ženski telovadbi, ki bi šibko žensko telo okrepila. Marica Nadlišek Bartol in Anton Mahnič sta se v polemiki, ki se je razvila, ker je Mahnič obsojal nekatera literarna dela, dotaknila tudi telovadbe. Mahnič je telovadbo ostro zavrnil, ker naj bi bila za ženske nenaravna in naj bi žalila njihov nra-
stveni čut ... (Mahnič 1983, 317–321)

Mahnič argumenta Marice Nadlišek Bartol ni zanikal – nasprotno, potrdil ga je. Ona je trdila, da se bo ženska s telovadbo spremenila (enako je trdil tudi on), in da je to zaželeno – le da zanj to ni bilo zaželeno. Marica Nadlišek Bartol pravi, da bo ženska bolj samozavestna in močnejša, Anton Mahnič pa, da bo manj boječa in manj sramežljiva. Oba sta se strinjala, da spremembe bodo, a sta bila idejna nasprotnika. Mahnič namreč želi, da ostane *ženska narava* nespremenjena in ob tem zopet ponavlja negativno spolno stereotipiziranje ženske narave kot sramežljive in šibke. Kljub njegovemu nasprotovanju ženski telovadbi kompromis je možen: ženska sme telovaditi, a ne zato, da bi bila gibčna in močnejša, temveč zato, da bo lažje rodila in bodo otroci bolj zdravi – pa tudi zato, da bo imela lepše telo (Leskošek 2002, 63).

Razvoj razprave o telovadbi nazorno kaže, kako se je konstituirala ženskost. Ženske so že zgodaj razumele, da razlike v vzgoji omogočajo podreditev ženske in dominacijo moškega, kar se nanaša tudi na telo. Projekt telesa je spolno določen, vendar ga lahko uporabimo tudi za konstruiranje identitet, ki negativne stereotipe o ženskosti in moškosti razbijajo. Kulture se tako izražajo s podobami telesa, ki odsevajo vse vidike vsakdanjega življenja.

Skozi perspektivo in metodologijo krščanske feministične hermenevtike se telo razume kot primarno izhodišče razumevanja, razodevanja in izkušnje Boga (transcendentnega). To pa pomeni, da je celoten proces teologije utemeljen na naših izkušnjah utelešenja. Preko telesa smo izpostavljeni in hkrati odprti svetu in drugemu – tako kot drugi smo tudi sami preko telesa in po telesu izpostavljeni in ranljivi. V tem smislu je ranljivost univerzalni, neobhodni del utelešenja.

5. Zaključek: zloraba napačnega pojmovanja ženske identitete in slovenski krščanski fundamentalizem

Na Slovenskem se je ,reševanje' ogrožene ,prave' ženske identitete in družbene vloge začelo v zadnjih desetletjih 19. stoletja, se nadaljevalo v prvi polovici 20. stoletja, se nekoliko pritajilo, poniknilo v času socialistične ureditve (1945 do 1990) in se spet pojavilo v samostojni Sloveniji (Jogan 2011, 111).

Čeprav naj bi povojne razmere škofa Mahniča prisilile k delnemu popuščanju in spremembi stališč tudi glede ženskega vprašanja, se zdi,

»da je katoliškim dijakinjam v katoliški dijaški organizaciji dopuščal prostor pod soncem s stisnjenimi zobmi, kajti menil je: »Razmere moderne dobe so prisilile, da se jugoslovansko dijaško gibanje širi tudi na dijakinje. Jaz popolnoma odobravam ta vaš korak ter želim, da tudi katoliške dijakinje z ozirom na svojo naravo in naloge, ki jo je sama Previdnost odredila ženi v človeški družbi, sodelujejo v katoliškem dijaškem gibanju in se tako pripravljajo za svoje poznejše delo pri rekristjanizaciji naše družbe. Previdnost in narava odrejujejo ženi kot glavno nalogo skrb in vzgojo dece.« (Maver, Juhart in Osojnik 2021, 596)

V krščanstvu je patriarhalno prepričanje našlo plodna tla za širjenje hierarhije spolov v glavnem v treh temeljnih domnevah: prvič, da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra – in je tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega; drugič, da je glavni krivec za izgon iz raja ženska, ki je zagrešila izvirni greh, in da moramo zaradi tega na vse Evine hčere gledati s sovraštvom, nezaupanjem in prezirom; tretjič, da ženska ni bila ustvarjena samo iz moškega, ampak tudi za moškega, kar pomeni, da ima njena eksistenca zgolj instrumentalni pomen – in ne fundamentalnega. Govorimo torej o treh teoloških vprašanjih, ki so pod vplivom takratne kulturne pogojenosti usodo ženskega spola obarvala in zaznamovala skoraj za dve tisočletji: Kako je bila ženska ustvarjena? Ali je bila odgovorna za izvirni greh prvega človeka/moškega? Čemu je bila ženska ustvarjena (Furlan 2005, 583)? Mahnič je v svojih prizadevanjih za ohranjanje pravovernosti v obdobju bliskovite sekularizacije, demokratizacije in liberalizacije slovenske družbe vztrajno ponavljal vse tri zgoraj navedene domneve. S tem je utrjeval bazen nabora negativnih – predsodkovnih – stereotipiziranj ženske identitete v slovenskem družbeno-religijskem prostoru. Slednji je vir navdiha mnogim slovenskim krščanskim fundamentalistom in tradicionalistom. Nadzor nad žensko telesno avtonomijo ter nadzorovanje in upravljanje s strogimi spolnimi normami je pogost znak fundamentalistične ideologije, ki presega religijske in geografske meje. Tudi v Slovenskem družbeno-religijskem prostoru se v zadnjem času krepi krščanski fundamentalizem, ki se predstavlja kot ščit prave katoliške vere. Eden takšnih je Alen Koman z Jezerskega; pridružil se mu je duhovnik Andrej Vončina. Menita, da je profesionalni ženski šport perverzija, saj da mlade ženske odvrača od njihovega edinega poslanstva: biti žene in matere v službi možu. Radikalec Alen Koman je pred časom (13. februarja 2022) v medijih napadel nadškofa Stanislava Zoreta, ker je ta čestital smučarskima skakalkama Urši Bogataj in Niki Križnar za olimpijski medalji (Glucks 2022, 36–40).

V primeru krščanskih fundamentalizmov gre za zlorabo krščanskega nauka v smeri poudarjanja negativnih spolnih stereotipov in predsodkov na račun žensk in ženske narave, kar je močno predsodkovno zaznamovano. Da bi se krščanskih fundamentalizmov učinkovito ubranili, je treba krepiti religijsko pismenost. Na-

vzočnost negativnih spolnih stereotipov in predsodkov je pomembno ozavestiti in dekonstruirati v luči napredka sodobnega časa – in tudi krščanske agende, ki stremiti k preseganju predsodkovnih opredeljevanj in podrejanj enega spola drugemu. Izvorni krščanski nauk ne samo uči in ščiti enakopravnost spolov oziroma življenje v enakovrednem spoštovanju in solidarnosti, temveč to postavlja za imperativ in srčiko vseh medsebojnih odnosov. Nenasilno se bori proti patriarhalnosti – namesto te izbira ljubezen in v ospredje postavlja enakovrednost vseh človeških bitij. Krščanstvo namreč vseskozi uči, da je Kristusovo odrešenje za vse ljudi – ne glede na spol, raso, starost, razred ali narodnost. Ali z besedami apostola Pavla: »Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« (Gal 3,27-28) To je srčika in temelj, ki postavlja v krščanski etos imperativ enakovrednosti in enakopravnosti vseh ljudi.

Reference

- Budna Kodrič, Nataša.** 2003. *Splošno slovensko žensko društvo 1901–1945*. Ljubljana: Arhiv republike Slovenije.
- Cajnkari, Stanko.** 1976. *Fran Saleški Finžgar in njegova doba*. Celja: Mohorjeva družba.
- Furlan, Nadja.** 2005. Hierarhija med spoloma s teološkega vidika. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 4:571–588.
- — —. 2006. *Manjkajoče rebro: ženske, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
- Glucks, Nenad.** 2022. Katoliški fundamentalisti med nami. *Reporter* 15, št. 7:36–40.
- Jogan, Maca.** 2016. *Katoliška cerkev in družbeno zlo*. Ljubljana: Založba FDV.
- Leskošek, Vesna.** 2002. *Zavrtnjena tradicija: Ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*. Ljubljana: *cf.
- Maver, Aleš, Dejan Juhart in Osojnik, Janez.** 2021. Ecce quomodo moritur lugoslavus: smrt, pogreb in miselnost zapuščina škofa Antona Mahniča. *Annales: Series historia et sociologia* 31, št. 4:589–600.
- Mahnič, Anton.** 1893a. Peti tečaj. *Rimski katolik* 5:317–321.
- — —. 1893b. Listek: Kaj piše ‚Marica‘. *Rimski katolik* 5:114–118.
- Pajk, Pavlina.** 1894. Nekoliko besed k ženskemu vprašanju. V: Andrej Gabršček, ur. *Iz spisov Pavline Pajkove*. Gorica: Goriška tiskarna.
- Pelikan, Egon.** 2018. Začetki slovenskega političnega katolicizma in ekumenizem. V: Gašper Mithans, ur. *Stičišče religijskih svetov: družbeni in politični vidiki ekumenizma na Slovenskem*, 29–42. Koper: Znanstvena založba Annales.
- Pirc, Jožko.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Škafarič, Aleš.** 2016. Začetki emancipacije žensk na Slovenskem. Zgodovina na dlani. <https://zgodovinanadlani.si/zacetki-emancipacije-zensk-na-slovenskem/> (pridobljeno 20. 4. 2022).
- Verginella, Marta.** 2014–2020. Ženske v prvi svetovni vojni. Pot miru. <http://www.potmiru.si/zenskevpri/index.html> (pridobljeno 25. 4. 2022).
- Vodopivec, Peter.** 2007. Kulturno-duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:9–17.
- Žnidaršič Žagar, Sabina.** 2000. *Ora et labora – in molči ženska! Socialni položaji in statusi žensk na Kranjskem 1890–1910*. Ljubljana: *cf.
- — —. 2009. *Ženski so pa vzrasle svetlejšje dolžnosti nego kuhati in prati*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1003—1015

Besedilo prejeto/Received:05/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 271.2(470):929Grivec F.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Malmenvall

© 2022 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca

The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec

Povzetek: Čeprav slovenski akademski prostor ne slovi po sistematičnem poznavanju vzhodnega krščanstva, je na tem področju primerno izpostaviti teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti. Pomemben del njegovih objav pomeni recepcija dveh medsebojno prepletenih razsežnosti ruske kulture: zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in znamenitih religioznih mislecev 19. stoletja (Aleksij Homjakov, Fjodor Dostojevski, Vladimir Solovjov). Na takšen način je želel prispevati k intelektualnemu razvoju uniatskega gibanja znotraj katoliške Cerkve svojega časa, v katerem je katoliške Slovence, to pomeni tudi Slovence, prepoznaval kot nenadomestljive povezovalce Zahoda z Vzhodom. Grivec opozarja na prelomnico v ruski zgodovini, ki se je zgodila v času imperatorja Petra Velikega na začetku 18. stoletja, ko je postala z ukinitvijo moskovskega patriarhata Cerkev podrejena državi. Tako je bila med drugim oslABLJENA njena intelektualna in družbena moč, ki se je delno dvignila šele s kulturnim razcvetom v 19. stoletju. Tu se Grivec najgloblje posveča Solovjovu kot zagovorniku sinteze med papeško avtoriteto in odrešenijskim poslanstvom ruskega naroda. Glede Homjakova izpostavlja, da je njegova veličina v »idealnem spajanju verske misli in odločno religioznega življenja«, medtem ko Dostojevskega prikazuje kot »najglobljeja psihologa med ruskimi pisatelji«.

Ključne besede: Franc Grivec, recepcija ruske kulture, pravoslavje, uniatstvo, zgodovinska teologija, zgodovina visokega šolstva

Abstract: Although the Slovene academic environment is not known for its systematic knowledge of Eastern Christianity, Franc Grivec (1878–1963), a theologian and historian, a long-time professor at the Faculty of Theology in Ljubljana, stands out as a notable exception in this field. A significant part of his published work is dedicated to the reception of the two mutually intertwined dimensions of the Russian culture: the history of the Orthodox Church on the East Slavic territory, and the famous religious thinkers of the nineteenth century (Aleksij Khomyakov, Fyodor Dostoyevsky, Vladimir Solovyov). By doing so, this author

aimed to contribute to the intellectual development of the Uniate movement within the Catholic Church of his time, in which he claimed the Catholic Slavs, i.e., Slovenes included, to be irreplaceable mediators between the West and the East. Grivec brings attention to the turning point in Russian history that took place in the time of the Emperor Peter the Great at the beginning of the eighteenth century, when the Moscow Patriarchate was abolished and consequently the Church was made subordinate to the state. This weakened its intellectual and social power which was partly restored only with the cultural revival in the nineteenth century. Here, Grivec devotes his deepest endeavours to Solovyov as the advocate of synthesis between the Papal authority and salvific mission of the Russian nation. In the case of Khomyakov, he stresses that his greatness is in “the ideal fusion of religious thought and decisively religious life,” while he portrays Dostoyevsky as “the most profound psychologist among Russian writers.”

Key words: Franc Grivec, reception of Russian culture, Eastern Orthodoxy, unionism, historical theology, history of university education

1. Uvod¹

Članek osvetljuje pomemben vidik raziskovalnega dela katoliškega duhovnika, teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963), dolgoletnega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in prvega Slovenca, ki je skozi celotno akademsko udejstvovanje – od začetka 20. stoletja do začetka šestdesetih let – sistematično preučeval vzhodno krščanstvo in teološko misel slovanskega sveta.² Cilj članka je, analizirati Grivčevo recepcijo dveh medsebojno prepletenih razsežnosti ruske kulture: recepcijo zgodovine pravoslavne Cerkve na vzhodnoslovanskem ozemlju in recepcijo znamenitih religioznih mislecev 19. stoletja (Homjakov, Dostojevski, Solovjov). Analiza omenjene snovi temelji na primerjalnem in kontekstualnem pristopu intelektualne zgodovine³ in zgodovinske teologije, po svoji metodologiji ponuja preplet med zgodovinopisjem in upoštevanjem teološkega osmišljanja stvarnosti. Članek poskuša odpreti najzgodnejše in razmeroma celovite zglede

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina in luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Splošno in vsaj nekoliko romantično sklicevanje na slovansko vzajemnost je resda tvorilo eno od bolj prepoznavnih značilnosti slovenskega narodnega gibanja (Vodopivec 2006). Pomenljivo je, da sta na prehodu iz 19. v 20. stoletje slovanske vezi poudarjala tako liberalni kakor tudi katoliški politični tabor (Perovšek 2019). Vredno je omeniti, da se je kot mednarodno priznani poznavalec moderne ruske književnosti v približno istem obdobju kakor Grivec za teološko in zgodovinsko področje uveljavil slovanski literarni zgodovinar Janko Lavrin (1887–1986), ki je deloval v Veliki Britaniji (Grdina 2018).

³ Intelektualna zgodovina se je kot posebna veja (post)moderne zgodovinopisja in sorodnih humanističnih ved uveljavila v drugi polovici 20. stoletja, njeni glavni vodili sta preučevanje idej v soodvisnosti od družbeno-kulturnega ozadja nekega določenega obdobja in prostora ter diskurzivna ali jezikovna razsežnost izražanja idej. Za utemeljitelja intelektualne zgodovine veljata Quentin Skinner (1969) in John Pocock (1987), profesorja Univerze v Cambridgeu.

preučevanja in vrednotenja posameznih odsekov ruske kulture pri uglednem predstavniku slovenske katoliške inteligence v prvi polovici 20. stoletja, obenem pa s svojo zgoščenostjo daje osnovni pregled njegove recepcije ‚ruske tematike‘ in tako odpira možnost za nadaljnje raziskave. Upoštevaajoč napete odnose med Rusijo in zahodnim svetom v sodobnem času, je osvetljevanje poglavij ruske kulture pri znanem slovenskem avtorju, ki je bil do nje tudi kritičen, toliko bolj dragoceno z vidika medkulturnega in medkonfesionalnega dialoga.

2. Grivčev biografski in tematski okvir

Franco Grivec⁴ se je rodil leta 1878 v vasi Veliki Lipovec pri Žužemberku, leta 1902 je na Bogoslovnem učilišču v Ljubljani diplomiral iz teologije in prejel mašniško posvečenje, čez tri leta pa je na Teološki fakulteti v Innsbrucku dosegel naziv doktorja teologije. Med letoma 1906 in 1916 je v ljubljanskem škofijskem semenišču opravljal službo prefekta in obenem predaval filozofijo in osnovno teologijo na Bogoslovnem učilišču. Od leta 1920 dalje je kot redni profesor novoustanovljene Teološke fakultete v sklopu Univerze v Ljubljani pokrival področji ekleziologije in vzhodne teologije. Na Teološki fakulteti je predaval in raziskoval vse do smrti leta 1963. Zaradi zaslug na področju teologije in zgodovinopisja in zaradi širjenja ideje o slovanski vzajemnosti ga je leta 1948 Karlova univerza v Pragi ob svoji šeststoletnici imenovala za častnega doktorja. Čeprav slovensko akademsko okolje zaradi svoje majhnosti in tradicionalne umeščenosti v srednjeevropski kulturni krog ne slovi po sistematičnem poznavanju vzhodnih različic krščanstva in dežel, ki so (bile) z njimi neposredno povezane, je prav na tem področju vredno izpostaviti izjemnega posameznika, kakršen je bil Franc Grivec. Kot dolgoletnega profesorja, ki je postavljaj temelje univerzitetnemu teološkemu študiju na Slovenskem, ga je na podlagi njegovega bogatega raziskovalnega in pedagoškega dela mogoče označiti kot največjega slovenskega strokovnjaka za nauk o Cerkvi (ekleziologijo), za vzhodnokrščansko teologijo in za misijonarsko delovanje svetih bratov Cirila in Metoda. (Malmenvall 2021, 202)

Pomembno razsežnost Grivčevega opusa pomenita tudi preučevanje zgodovine in duhovnih tokov ruske pravoslavne Cerkve in odkrivanje teološke misli modernih ruskih pisateljev in filozofov, zlasti Alekseja Stepanoviča Homjakova (1804–1860), Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega (1821–1881) in Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900).⁵ Grivčevo raziskovanje ruske cerkvene in kulturne zgodovine je pionirsko, saj pomeni prvo znanstveno osvetlitev pravoslavja na vzhodnoslovanskih tleh in ruskih (literarnih) klasikov moderne dobe s teološkega zornega kota v slovenskem jeziku in v slovenskem akademskem prostoru (Malmenvall 2021, 203). Med njegovimi tovrstnimi deli so najvidnejša: *Vzhodno cerkveno vprašanje* (1909),

⁴ Pregledni intelektualni biografiji Franca Grivca: Benedik 2003; Dolinar 1993.

⁵ Pregledne študije o teološkem in družbenem udejstvovanju Homjakova: Zavitnevič 1902; Košelev 2001. Monografski obravnavi religioznega vidika pri Dostojevskem: Berdjaev 1923; Scanlan 2002. Pregledi življenja in teološke misli Solovjova: D'Herbigny 1911; Müller 1956; Vasilenko 2004, 54–101.

Vladimir Sergejevič Solovjev (1917), *Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu* (1918a), *Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev* (1931), *O teologiji A. S. Homjakova* (1934), *Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva* (1960), odlomki iz monografije *Pravoslavje* (1918b) in odlomki iz druge izdaje monografije *Cerkev* (1943). Primerno je omeniti, da je *Cerkev* Grivčevo prebojno delo na področju ekleziologije⁶ in obenem prvi pregled katoliškega nauka o Cerkvi v slovenskem jeziku.

Že zgoraj naštete objave potrjujejo, da se je v danem kontekstu Grivec največ posvečal Solovjovu, v katerem je prepoznaval zagovornika zedinjenega krščanstva oziroma sinteze med papeško avtoriteto in odrešenjskim poslanstvom ruskega naroda (Malmenvall 2018, 953–955). V tem duhu je pri Grivcu opazna zvestoba uradnemu stališču katoliške Cerkve takratnega časa, ki še ni poznala ekumenizma v sodobnem pomenu, saj se je v razmerju do pravoslavnih struktur zavzemala za tako imenovano uniatsko metodo, to je: za vrnitev in vključitev „vzhodnih razkolnikov“ v katoliško Cerkev kot edino pravo Kristusovo Cerkev ob ohranitvi njihovih liturgičnih in pravnih posebnosti. Slovenski avtor je to stališče nadgrajeval z idejo o katoliških Slovanih kot posrednikih med Vzhodom in Zahodom. (Malmenvall 2018, 953–955; Zajc 2018, 902–904; 913; Trontelj 2019, 48–49; 51–53)

3. Rusko (državno) pravoslavje in možnost unije

Posebno vrednost ruske vernosti Grivec potrjuje s kulturnozgodovinskim pregledom življenja pravoslavne Cerkve med vzhodnimi Slovani (1918b, 50–87), ki je najboljše del njegove monografije z naslovom *Pravoslavje*. Slovenski avtor poudarja uniatski potencial ruskega krščanstva, saj so bili po njegovem Rusi »do 19. stoletja v bogoslovju odvisni od Grkov, a niso bili tako sovražni proti katoličanom« (13), med 10. in 13. stoletjem, to je: v kijevskem obdobju vzhodoslovanke zgodovine, pa naj bi ob prevladi »krščanskega duha in dobrodušnega ruskega značaja« sploh izražali strpnost do katoliškega sveta.⁷ Takrat je namreč »velika razdalja od Carigrada in ogromna obširnost Grkom branila, da Rusije sploh nikoli niso mogli tako gosto prepreči s svojimi mrežami, kakor so Bolgarijo in Srbijo« (51). Poznejša stoletja so pod vplivom tatarske nadvlade in ruskega boja za samostojnost prinesla pomembno spremembo z vzpostavitvijo vodilne vloge Moskve kot nosilke avtorske državne oblasti in zaščitnice pravoslavja, ki je na vse tuje pobude, tudi na bizantinske teološke ideje, gledala nezaupljivo. To je po eni strani krepilo

⁶ Grivec v svoji *Cerkvi* opozarja na takrat nekoliko zapostavljeno razsežnost Cerkve kot organizma, »Kristusovega telesa« na zemlji. Podoba telesa je prav v letu druge izdaje Grivčeve *Cerkve* na ravni cerkvenega učiteljstva (znova) povzdignil papež Pij XII. (1939–1958) v encikliki „*Mystici corporis Christi*“ (1943), še bolj pa se je ta podoba uveljavila v dogmatični konstituciji drugega vatikanskega koncila (1962–1965) o Cerkvi „*Lumen gentium*“ (1964). V tem pogledu lahko Grivec velja za nekakšnega predhodnika drugega vatikanskega koncila. (Malmenvall 2018, 945)

⁷ Vredno je omeniti, da sodobnejše raziskave jasno prepoznajo takratno strpnost ali vsaj dvoumni odnos do katoliške Cerkve, ki so ga nadgrajevale dinastične povezave s katoliškimi vladarji: Malmenvall 2019; Kostromin 2013.

ruski verski nacionalizem, ki se je posebej izrazil ob zavrnitvi florentinskega koncila po letu 1440 in z oblikovanjem gesla o Moskvi kot 'tretjem Rimu' v 16. stoletju, obenem pa je vzdrževalo pripravljenost na pragmatično vojaško in gospodarsko sodelovanje s katoliškimi deželami, kakor se je kazalo zlasti v obdobju carja Ivana IV. Groznega (1547–1589). (52; 57–59)

Slovenski raziskovalec nadalje pojasnjuje, da se je tesna povezava med Cerkvijo in državo v ruski zgodovini najizraziteje pokazala v času imperatorja Petra I. Velikega (1689–1721), ko je bil ukinjen moskovski patriarhat in vzpostavljen Sveti sinoda pod vodstvom državnega ministra ali nadprokuratorja (rus. *обер-прокурор*). Ta uvedba je sledila zgledu protestantskih deželnih Cerkva in je bila v službi Petrovih sekularno-racionalističnih načrtov, da bi Rusija postala svetovna velesila. (59–61) »Ruska sinoda pa je v odločnem nasprotju z duhom Kristusove Cerkve, v nasprotju s cerkvenimi tradicijami, celo v nasprotju s pravoslavnim konservativizmom in formalizmom.« (61) Na podlagi omenjenih okoliščin Grivec trdi, da se je »novejša ruska kultura razvijala brez pravoslavja« in da je nastal »prepad med Cerkvijo in inteligenco«. Od tod naj bi pravoslavje poglobljalo nesoglasja v ruski družbi in s tem posredno »netilo razvoj skrajnih revolucionarnih teorij ter izzvalo [oktobrsko] revolucijo« (86)⁸. Po Grivčevem mnenju odvisnost ruske Cerkve od države in kot posledico tega njeno 'otopelost' v moderni dobi blaži razvoj teološke znanosti. To naj bi bilo povezano s širšo kulturno ustvarjalnostjo, zlasti na filozofskem in literarnem področju, tudi če pri odpiranju krščanskih tem – tu imata kot najbolj prepoznavna misleca prvo mesto Homjakov in Dostojevski, poteka dodatno ograjevanje od katoliške vere. (69–71; 105–106)

V luči predstavljenega se Grivčev temeljni pristop v *Pravoslavju* ne razlikuje bistveno od njegovih drugih objav, povezanih z rusko kulturo: celotno vsebino umešča v kontekst podobnosti in razlik s katolištvom, da bi tako pripomogel k razvoju uniatskega programa katoliške Cerkve svojega časa. Pomenljivo je, da zadnje poglavje *Pravoslavja* nosi naslov „Zedinjenje“ in celovito posreduje uniatski pogled na katoliški odnos do pravoslavne Cerkve (106–117). V tem pogledu izstopa misel o načelni in zgodovinski 'nestrpnosti' grškega pravoslavja na eni in o večji širokogrudnosti ruskega na drugi strani v razmerju do katoliškega nauka, iz tega pa posredno izhaja, da je ruska Cerkev potencialno dovzetnejša za prihodnje zedinjenje pod papeževim okriljem. Podobno izstopa avtorjevo prepričanje o notranji oslabilosti ruskega verskega in kulturnega življenja zaradi dolgoročnih učinkov reform Petra Velikega, ki so prinesle podreditev Cerkve državi. Primerno je izpostaviti Grivčevo stališče, oblikovano že leta 1909 v članku *Vzhodno cerkveno vprašanje*:⁹ najzaslužnejši mož za širjenje zavesti o potrebnosti zedinjenja s katoliško Cerkvijo

⁸ Primerljive ugotovitve glede povezave med odsotnostjo cerkvene samostojnosti v razmerju do države in širjenjem revolucionarnih idej izražata že filozof Nikolaj Berdjajev (1874–1948) in teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979): Malmenvall 2017; Berdjajev 1990.

⁹ Članek je bil objavljen v *Voditelju* v bogoslovnih vedah, prvi znanstveni reviji na področju teologije v slovenskem jeziku. Revijo je med letoma 1898 in 1916 izdajalo Lavantinsko bogoslovni učilišče v Mariboru. O značilnostih in pomenu *Voditelja* in o delu urednika Franca Ksaverja Lukmana (1880–1958), poznejšega profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in prvega slovenskega patrologa: Matjašič Friš 2007.

v modernem času je Vladimir Solovjov, ki je to vprašanje »tako globoko pojmoval kakor še noben Rus pred njim«. K pospešitvi dela za edinost naj bi pripomoglo tudi večje zanimanje zadnjih papežev za pravoslavno vprašanje – npr. Leona XIII. (1878–1903) z okrožnico „Grande munus“ iz leta 1880, z apostolsko konstitucijo „Orientalium dignitatis“ iz leta 1894 in z okrožnico „Praeclara gratulationis“ iz istega leta. (1909, 45–50) Zanimivo je, da si slovenski raziskovalec prizadevanje za unijo predstavlja tudi kot sredstvo kulturnega boja¹⁰ katoliške Cerkve svojega časa proti vse močnejši sekularni kulturi, kakor omenja na koncu članka: »Od nas je odvisno, ali se bode asimilacija med vzhodom in zapadom vršila na podlagi verskega indiferentizma ali pa na krščanski podlagi; od nas je odvisna zmaga prave krščanske kulture in krščanskih idej na vzhodu.« (260) Grivčeva podpora uniatskim idejam se tako kaže kot izraz odgovornosti izobraženega kristjana do prihodnjih rodov, ki naj pričuje o verodostojnosti svojega lastnega nauka.

4. Idejno ozadje ruskih mislecev

Za razumevanje kulturnozgodovinskega konteksta Grivčeve obravnave ruskih mislecev je smiselno izpostaviti njihovo umeščenost v skupino tako imenovanih neakademskega teologov, ki so delovali zunaj uradnega okvira Ruske pravoslavne Cerkve in njenih visokošolskih ustanov. Z obujanjem cerkvenega izročila in z družbeno angažiranimi objavami so odločilno vplivali na rusko krščansko misel 19. stoletja in pripomogli k utrditvi novega nastopa laiške teologije, katere velik del se je posvečal poglobljanju v naravo Cerkve. Za nekatere neakademske teologe je značilno tudi to, da so po smrti zasloveli v mednarodnem prostoru kot velika imena ruske klasične literature. Med njimi je poleg Solovjova vredno omeniti vsaj še Alekseja Stepanoviča Homjakova, Nikolaja Vasiljeviča Gogolja (1809–1852) in Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega. (Malmenvall 2021, 204; Hondzinskij 2017, 368–389)

Kakor drugi predstavniki filozofsko-literarnega kroga slovanofilov iz sredine 19. stoletja, ki so zagovarjali posebnost ruske zgodovinske poti v razmerju do preostale Evrope, tudi Aleksej Homjakov pri obravnavi pravoslavne Cerkve izpostavlja podobo telesa ali organizma. Tu uporablja pojem složne povezanosti ali zbornosti (rus. *соборность*), ki je rdeča nit njegove osrednje teološke razprave *Cerkev je ena*. (rus. *Церковь одна*, okrog 1845). (Homjakov 1995, 39–56; Hondzinskij 2017, 172–173) S tem poudarja sprejemanje cerkvenega izročila na podlagi ljubezni do Boga in do bližnjega, katere sad je usklajenost med laiškim in hierarhičnim delom istega 'telesa' Cerkve (Malmenvall 2021, 205). Po Homjakovu naj bi prav zbornost delovala kot protiutež dvema 'stranpotema' v razmerju do apostolskega in patri-

¹⁰ Začetke kulturnega boja na slovenskem ozemlju, ki je bil na prehodu iz 19. v 20. stoletje tesno prepleten s političnim uveljavljanjem slovenske narodne zavesti in z osebnostjo Anton Mahničja (1850–1920), obravnava monografska študija zgodovinarja Egon Pelikana (1997). Pelikanovo raziskavo dopolnjuje izčrpna monografija slovenskega teologa Jožka Pirca (1986), posvečena katoliškemu družbenopolitičnemu gibanju na prelomu stoletja v luči nazorov Aleša Ušeničnika (1868–1952), profesorja na ljubljanski Teološki fakulteti in glavnega katoliškega filozofa ter idejnega vodje katoliškega družbenega udejstvovanja na Slovenskem pred drugo svetovno vojno.

stičnega krščanstva: tako katoliški zunanji ,prisili', zgoščeni v pravno-racionalističnem razumevanju vere in skorajda neomejeni papeški oblasti, kakor tudi protestantski ,praznini', zgoščeni v individualnem razlaganju Svetega pisma in okrnjenosti zakramentalne prakse. (Malmenvall 2021, 205–206; Peškov 2017, 58–60; 63; 66; 68; 71)

Ena ključnih značilnosti teološke razsežnosti Dostojevskega, ki se v največji meri kaže romanu *Bratje Karamazovi* (1879–1880), je njegova izvirna antropologija (Ghini 2017; Magaril-Il'eva 2020), poglobljeno prikazovanje duševnih in duhovnih iskanj posamezne osebe v razmerju do drugih oseb in do družbenega okolja. Dostojevski o Bogu govori tako, da se posveča človeku, ki ga označuje za ,največjo skrivnost', od tod pa se porajata priznanje človeške šibkosti in odrešilna moč božjega usmiljenja, medsebojno prepletena dinamika notranjega ,pekla' in ,nebes' (Malmenvall 2021, 206). Vez med posamezno osebo in Kristusom med drugim zadeva pojmovanje resnice, ki je za pisatelja vedno živa in osebna ter se po zgledu božjega Sina razodeva prek svobodne odločitve za nesebično darovanje sočloveku (Malmenvall 2021, 206–207). To najbolj povzema evangelijska prilika o pšeničnem zrnu (Jn 12,20–24), v jedru katere je nauk o potrebnosti asketskega prečiščevanja in sprejemanja trpljenja ali ,umiranja' samemu sebi kot prvega pogoja spreobrnjenja, dajanja ,sadu' v medčloveških odnosih in dopolnitve v večnosti (Spidlik 1986, 57).

Teološko razsežnost Vladimirja Solovjova najbolj poglobljeno kažeta ekleziološki razpravi *Veliki spor in krščanska politika* (rus. *Великий спор и христианская политика*, 1883) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (fr. *La Russie et l'Eglise universelle*, rus. *Россия и вселенская Церковь*, 1889). Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj ves čas ostajal enak: poiskati celovitost znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. Tu posebno mesto zaseda želja po vnovični edinosti med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne Cerkve, katere temeljna ali mistična edinost se kaže v nadaljevanju skupnega apostolskega nasledstva. (Malmenvall 2015, 348–349) Bistvo ekleziologije Solovjova je mogoče zajeti z ugotovitvijo, da je ,resnično' Kristusovo Cerkev prepoznaval že v svoji lastni pravoslavni Cerkvi, v kateri pa je pogrešal ,osrednji in vesoljni organ' po zgledu papeške oblasti. Težišče Cerkve tako ni v nebesih, temveč na zemlji, katere ,središče' (prenovljena papeška oblast) naj vodi ,preobrazbo' človeške družbe v svetovnem merilu. (Hondzinskij 2017, 382; 384; Vasilenko 2004, 54; 56–57; 76) Tovrstne prenovljene družbe ne omogoča le cerkvena hierarhija pod vodstvom papeža, temveč tudi svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane posvetna ,roka' papeževe duhovne oblasti. Ideal vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost posvetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k svobodnemu uresničevanju krščanskih načel v družbenem življenju. (Malmenvall 2018, 946) Prav svobodna pripadnost vesoljni Cerkvi čim večjega deleža človeštva je za Solovjova tisti pogoj, ki omogoča nadgraditev mističnega vidika Cerkve z zunanjim in kot posledica tega grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod (947).

5. Ruski misleci in cerkveno vprašanje

Franc Grivec se v svojem članku iz leta 1934 z naslovom „O teologiji A. S. Homjakova“, objavljenem v *Bogoslovnem vestniku*, pa tudi pri obravnavi drugih ruskih mislecev skoraj izključno posveča ekleziologiji. Posebej omenja življenjski zgled Homjakova, ki je krščanstvu priboril ugled med takratno rusko laiško inteligenco: predtem si ni predstavljala, da je pravoslavlje združljivo z visoko izobraženostjo porajajoče se meščanske družbe. Po drugi strani slovenski raziskovalec svari pred ‚senčno‘ razsežnostjo slovanofilstva – pred predsodkov polno protikatoliško usmeritvijo. Korenina protikatoliške drže naj bi bilo prepričanje o mesijanskem poslanstvu Rusije v prizadevanju za rešitev krščanstva pred vse bolj sekularno družbeno elito, pred ozko juridično-racionalnim katolištvom in pred notranje izpraznjenim protestantizmom. (1934, 20–22) Kakor v omenjenem članku se Grivec tudi slabo desetletje pozneje v svojem priročniku *Cerkev* ruskemu mislecu posveča s podobnimi poudarki in sklepi. Grivec med drugim Homjakovu očita, da so pod njegovim vplivom ruski teologi moderne dobe začeli napadati katoliško pojmovanje Cerkve, ki v medsebojno neločljivo povezavo postavlja njen duhovni in pravni vidik. Da bi se od tega čimbolj razlikovali, so pravoslavni pogled ‚omadeževali‘ z nejasnim razlikovanjem med kleriki in laiki. Tu naj bi zadostovala vez njihove medsebojne ljubezni, predvsem pa naj bi preprostem ljudstvu kot nosilcu ‚konservativnega načela‘ pripadalo poslanstvo ohranjanja pravovernosti, to pomeni, da so škofje na cerkvenih zborih zgolj zastopniki vere svojega ljudstva. (1943, 26; 91–92; 113–114; 162; 359) Slovenski preučevalec teološko misel Homjakova umešča v kontekst pravoslavja kot celote, ki nima enovitega hierarhičnega vodstva in je razcepljeno na posamezne regionalne ali nacionalne Cerkve: »Sedanje stanje vzhodne Cerkve brez vidnega vesoljnega edinstva indirektno pospešuje idejo nevidne Cerkve.« (282)

Članek „Vladimir Sergejevič Solovjev“, ki ga je Grivec leta 1917 objavil v slovenski katoliški intelektualni reviji *Čas*, pomeni prvo celovitejšo osvetlitev omenjenega ruskega misleca v slovenskem jeziku (Malmenvall 2021, 210). To je jedrnato besedilo, v katerem avtor bralca seznaja z življenjsko potjo in z idejami Solovjova, »preroka cerkvenega zedinjenja«, ki »se ni mogel zadovoljiti z ozkimi mejami zaostalega in separatističnega ruskega pravoslavja« (Grivec 1917, 254). Mogoče je opaziti, da Grivec v tem besedilu filozofski in pesniški plati Solovjova ne namenja posebne pozornosti (Malmenvall 2018, 947). Rdeča nit Grivčevega besedila je ekleziologija in s tem povezano vprašanje (ponovne) edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo (Grivec 1917, 254–256; 258). Grivec ob razlaganju Solovjova poudarja, da pravoslavna Cerkev sama po sebi ne uči herezij, saj za uradno doktrinarno avtoriteto priznava zgolj sedem vesoljnih cerkvenih zborov iz 1. tisočletja krščanstva, ki jih sprejema tudi katoliška stran. Poleg tega za njimi ni bilo novih cerkvenih zbori, ki bi jih pravoslavna Cerkev razglasila za vesoljne. Tako naj bi veljalo, da so vse doktrinarne izjave proti katoliški Cerkvi zgolj zasebno mnenje posameznih pravoslavniških teologov ali teoloških šol, katoliška stališča, zlasti spor *Filioque* glede izhajanja Svetega Duha, pa naj bi bil del pričakovanega ‚dogmatičnega razvoja‘, ki ga pravoslavna Cerkev prav zaradi ločenosti od Rima in zaradi svoje

razdrobljenosti na regionalne ali nacionalne Cerkve ni bila sposobna nadaljevati. (256–258)

Kljub dejstvu, da Solovjov ni in ne more biti osrednja tematika *Cerkve*, je skupaj z Aleksejem Homjakovom, do katerega Grivec zavzema bistveno bolj polemično stališče, največkrat omenjeni avtor – naveden je kar devetkrat (1943, 20; 26; 39; 54; 96–97; 115–117; 190–192; 267–268; 362–363). V tem kontekstu se slovenski avtor posebej ustavlja pri potrebnosti priznavanja papeža kot naslednika apostola Petra: »Negacija papeževe nezmotnosti vede k absurdnosti. Odvzemite Cerkvi središče Rim, in edinstvena čreda in vojska Kristusova razpade v ločene pokrajinske (državne) Cerkve, zasušnjene po narodnih, državnih in zemskih elementih.« (267–268) Grivec skupaj s Solovjovom opozarja na doktrinarno 'okamenelost' pravoslavne Cerkve (Arko 2003, 206–207). Odkar je ločena od katoliške, naj bi obstajala kot skupnost formalno povezanih, a dejansko razdrobljenih regionalnih ali nacionalnih Cerkva, ki so zaradi izgubljene umeščenosti v univerzalno in pod papeževim vodstvom povezano cerkveno oblast prisiljene zgolj ohranяти dediščino 1. tisočletja enotnega krščanstva.

V obsežnem in primerjalnem članku „Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev“, ki je bil leta 1931¹¹ objavljen v *Bogoslovnem vestniku*, slovenski raziskovalec poudarja, da imajo literarna dela ruskega pisatelja »v sebi velike duhovne nevarnosti. Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih dvomih in padcih mogel dvigati k luči Kristusovi.« (1931, 102) Grivec dodaja, da je »toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih odlična svetla stran Dostojevskega« (104). Temeljno krščansko usmeritev in obenem interpretativno odprtost literature Dostojevskega podkrepljuje z ugotovitvijo, da Dostojevski »postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki [...] disputirajo o najvišjih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o sreči človeštva. [...] Jedro njegove umetnosti je ognjevit borba idej.« (103) S to ugotovitvijo je slovenski profesor že napovedal 'polifoničnost' romanov Dostojevskega; o tem je pozneje obširno pisal znameniti ruski literarni teoretik Mihail Mihajlovič Bahtin (1895–1975) (Bahtin 2007; Malmenvall 2018, 951–952).

Grivec v študiji o Dostojevskem in Solovjovu izpostavlja prijateljske vezi med obema Rusoma, plodovitost njunega intelektualnega dialoga in 'preroško' napoved ruske družbene katastrofe pod podobo revolucije (1931, 101–102; 105; 107–111; 113). Ideje ruskega pisatelja, izražene bodisi v njegovih literarnih delih bodisi v publicističnih ali dnevnških zapisih, so za Grivca zanimive toliko, kolikor omogočajo povezanost z idejami Solovjova kot glasnika cerkvene edinosti (213–214). V tem pogledu slovenski preučevalec zavrača 'subjektivistično bogoslovje' Dostojevskega, ki je nagnjeno k ruskemu verskemu nacionalizmu, k obsojanju vsega, kar prihaja od zahodnega krščanstva, in k zmanjševanju pomena cerkvene hierarhije in razumskega poglobljanja v verske resnice, skladnega s cerkvenim izročilom (Grivec 1931, 106–107; 114–116; 131–136; Malmenvall 2018, 952). »Z Dostojevskim je tudi Solovjev veroval v visoko poslanstvo ruskega naroda. A to ni več ponosno mesijanstvo edinega resničnega krščanskega naroda-bogonosca, marveč dolžnost

¹¹ Grivec je to besedilo sestavil ob petdeseti obletnici smrti Dostojevskega.

ponižnega delovanja za spravo s katoliškim zapadom, ponižno priznanje svoje omejenosti in svojih napak.» (Grivec 1931, 138–139)

Tudi v starejšem članku iz revije *Čas*, objavljenem leta 1918, ki ga je Grivec v celoti posvetil Dostojevskemu in ga naslovil „Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu“, se kažeta skoraj enako razumevanje in enako vrednotenje ruskega literata. To se opira tako na prepričanje, da je Dostojevski „najgloblji psiholog med ruskimi pisatelji“, kakor tudi na predpostavko, da je glavna razlika med katoliško in pravoslavno Cerkvijo v (ne)priznavanju papeške avtoritete. Od tod naj bi izhajalo enostransko povzdigovanje nevidne oziroma mistične razsežnosti Cerkve na pravoslavni strani, in temu je pod vplivom slovanofilov in ruske ljudske vernosti podlegel tudi Dostojevski. (Grivec 1918, 1–3; Malmenvall 2021, 214) Grivec osrednji prispevek ruskega pisatelja, kakor pri Solovjovu, prepozna na področju ekleziologije, saj trdi, da je glavna ideja Dostojevskega, najočitneje izražena v nedokončanem romanu *Bratje Karamazovi*, »ideja Cerkve ali ideja svobodnega vsečloveškega edinstva, svetovnega bratstva v Kristusu« (Grivec 2018, 4). Pri tem opozarja na odrinjenost cerkvene hierarhije v njegovih literarnih in publicističnih delih, v katerih ima pri predstavnikih Cerkve resda vodilno vlogo menišstvo, a ne kot pravna, temveč zgolj kot moralna avtoriteta, »kot šola in zgled krščanskega življenja«. Za Dostojevskega je namreč nosilec pravovernosti in božje izvoljenosti ruski narod: »Kdor veruje v Boga, veruje tudi v božje ljudstvo. Moč žive vere in duhovna sila ruskega ljudstva je edina zmožna spreobračati brezverce.« (5)

Članek „Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva“, ki je bil objavljen leta 1960 v *Zborniku Teološke fakultete*, nasledniku revije *Bogoslovni vestnik*, je kronološki in vsebinski sklep Grivčevega preučevanja ruskega misleca (Malmenvall 2018, 952). Kljub splošnemu odobravanju Grivec opozarja na slabosti teologije Solovjova. Trdi, da je bil Solovjov »že od mladeniških let pod vplivom protestantske nemške filozofije in mistike. Poleg tega je bil trdno prepričan o objektivni resničnosti svojih vizij Sofije, svetovne duše. S to nejasno mistiko je zamegljeval svojo idejo cerkvene edinosti«, ki jo je dodatno »obremenjeval z idejo krščanskega cesarstva in jo s tem odtuževal moderni miselnosti« (Grivec 1960, 32). Obravnavano Grivčevo besedilo je toliko bolj pomenljivo zato, ker ekleziologijo Solovjova umešča v širši kontekst katoliških prizadevanj za doktrinarno in pravno zedinjenje oziroma unijo pravoslavja s katolištvom – od koncila v Lyonu leta 1274 in florentinskega koncila leta 1439 vse do papeža Leona XIII. (1878–1903) in do Grivčeve sodobnosti (20–25). S tem Solovjova pravzaprav razglaša za katoliškega misleca, ki je del večstoletnega uniatskega gibanja. Še več, s takšnim pristopom Grivec uokvirja tudi svoje dolgoletno preučevanje ruskega misleca, saj ga ves čas dojema prav v luči svoje lastne podpore uniatskih nazorov in slovanske vzajemnosti. (Malmenvall 2018, 953)

6. Sklep

Grivčevo raziskovanje ruske kulturne zgodovine pomeni prvo znanstveno osvetlitev vzhodnoslovanskega pravoslavja in ruskih (literarnih) klasikov moderne dobe

s teološkega zornega kota v slovenskem jeziku in v slovenskem akademskem prostoru. Grivcu se ruska kultura kaže kot večplastna in prepojena s krščanskimi vplivi, obenem pa do nje zavzema kritičen odnos in ves čas zagovarja katoliški Cerkev oziroma uniatskemu gibanju predano stališče. Tako Grivčev zgodovinski pristop upošteva aktualna vprašanja, ki pa jih vselej pojasnjuje z umeščanjem v njihov izvirni in razvojni kontekst. V tej luči ni presenetljivo, da objavljena besedila Franca Grivca o ruskih temah niso in ne želijo biti faktografsko neosebna, temveč poleg nujne empirične podlage, ki slovensko (akademsko) javnost prvič seznanja z do takrat neznanimi dejstvi, prinašajo angažirano pripoved o preučevanih osebnostih in pojavih.

Pri vrednotenju ruskega pravoslavja poudarja okoliščino, da se je protikatoliška drža, enako kakor tudi krščanska vera sama, med vzhodne Slované razširila po posredovanju bizantinskega cesarstva (,po tuji krivdi'). Utrdila se je šele v 15. in 16. stoletju po padcu Konstantinopla z nastopom ideje o Moskvi kot ,tretjem Rimu', to je, zaščitnici vseh pravoslavnih kristjanov. Ta ideja je vzpostavila rusko nezaupanje tako do grškega pravoslavja kakor tudi do evropskega Zahoda. V vrsti svojih del Grivec opozarja na strukturno prelomnico v ruski zgodovini: zgodila se je v času imperatorja Petra Velikega, ko je v-bil ukinjen moskovski patriarhat in kot posledica tega je bila Cerkev podrejena državi, s tem pa sta bili med drugim oslavljeni njena intelektualna ustvarjalnost in družbena moč, ki sta se delno dvignili šele s splošnim kulturnim razcvetom v 19. stoletju. Ključno sestavino uniatskega programa katoliške Cerkve pri vključevanju ruskega pravoslavja pa medtem Grivec prepozna v medsebojnem spoznavanju, v dobri (verski) izobrazbi in v nadaljnjem raziskovanju pravoslavnih tem. Pri tem katoliškim Slovanom zaradi njihove zemljepisne in jezikovne bližine pripisuje poslanstvo povezovalcev Zahoda z Vzhodom. Vredno je omeniti, da si slovenski raziskovalec prizadevanje za unijo predstavlja tudi kot sredstvo kulturnega boja katoliške Cerkve takratnega časa proti vse močnejši ,brezbožnosti' v liberalni in socialistični obliki.

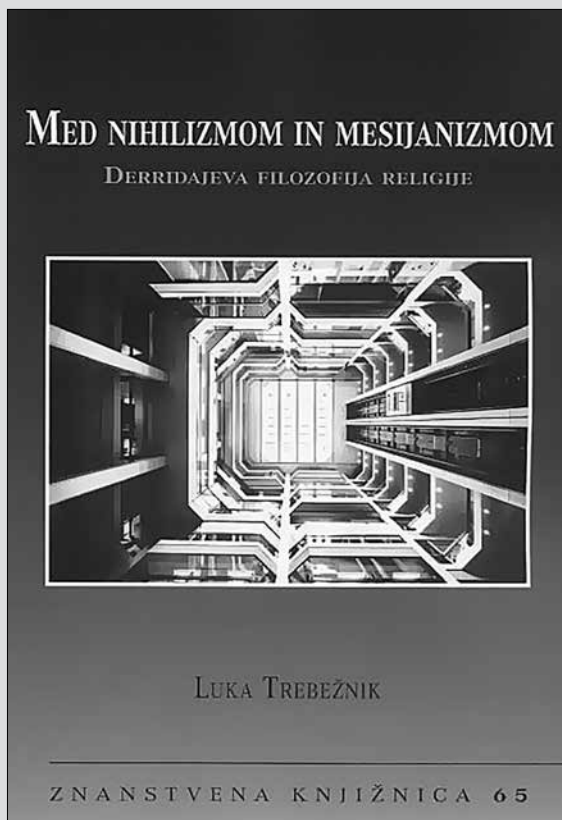
Grivčeva obravnava ruskih mislecev, ki jih razume kot odsev intelektualnega preporoda v ruski pravoslavni Cerkev moderne dobe, ima dve ključni značilnosti: raziskovalec se pretežno posveča njihovi ekleziologiji, vse to pa vrednoti v luči prizadevanja za edinost kristjanov. Od tod sledi, da Grivčeva teološka in katoliška težnja ,izpodrivata' Grivca kot zgodovinarja in filologa, s tem pa slabita celovitost in uravnoteženost njegovih raziskav. Grivčeve erudicije tako ni mogoče ločevati od Grivca kot ekleziologa in katoliškega duhovnika svojega časa. (Malmenvall 2018, 953–954) Kljub zavezanosti katoliškemu stališču Grivčeva tovrstna dela opredeljuje pohvalno vrednotenje iskrene iskalske vneme in življenjskega zgleda obravnavanih ruskih avtorjev. Pri Homjakovu izpostavlja, da je ,veliki buditelj' ruske pravoslavne samozavesti, njegova veličina je v ,idealnem spajanju' verske misli in religioznega življenja. Dostojevskega prikazuje kot ,najglobljšega psihologa' med ruskimi pisatelji, njegova najsvetlejša plat je ,toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih'. Solovjovu pa pripisuje položaj ,največjega ruskega filozofa' in ,glasnika vesoljne cerkvene edinosti' in ga razglaša za katoliškega misleca, ki je del večstoletnega uniatskega gibanja. S teološkega vidika je najbolj povedna in drzna

Grivčeva podpora stališču Solovjova, da je uradna pravoslavna dogmatika zaradi svoje zgodovinske in pravne, 'okamenelosti' v temelju skladna s katoliško, pomembnejše razlike naj bi izhajale iz posameznih neobvezujočih teoloških mnenj, ki pa so se na krščanskem Vzhodu uveljavila zaradi kulturnih in zgodovinskih okoliščin. (2021, 216–217)

Reference

- Arko, Alenka.** 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Edo Škulj, ur. *Grivčev simpozij v Rimu*, 195–212. Celje: Mohorjeva družba.
- Bahtin, Mihail M.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Benedik, Metod.** 2003. Franc Grivec – profesor. V: Edo Škulj, ur. *Grivčev simpozij v Rimu*, 7–25. Celje: Mohorjeva družba.
- Berdjaev, Nikolaj A.** 1923. *Mirosozercanie Dostoevskago*. Praga: YMCA-Press.
- — —. 1990 [1937]. *Istoki i smysl' russkogo kommunizma*. Moskva: Nauka.
- D'Herbigny, Michel.** 1911. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman russe*. Pariz: Gabriel Beauchesne.
- Dolinar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–263.
- Ghini, Giuseppe.** 2017. Imago Dei anthropology in Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*. *Church, Communication and Culture* 2, št. 3:206–219.
- Grdina, Igor.** 2018. Detajli na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:889–900.
- Grivec, Franc.** 1909. Vzhodno cerkveno vprašanje. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 12:221–260.
- — —. 1917. Vladimir Sergejevič Solovjev. *Čas* 11, št. 6:249–263.
- — —. 1918a. Dostoevskij o pravoslavju in katoličanstvu. *Čas* 12, št. 1/2:1–9.
- — —. 1918b. *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- — —. 1931. Fjodor Dostoevskij in Vlad. Solovjev. *Bogoslovni vestnik* 11, št. 2/3:97–142.
- — —. 1934. O teologiji A. S. Homjakova. *Bogoslovni vestnik* 14, št. 1:1–25.
- — —. 1943. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- — —. 1960. Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimirja Sergejeviča Solovjeva. *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani* 10:19–35.
- Homjakov, Aleksej S.** 1995. *Sočinenija bogoslovskie*. Sankt Peterburg: Nauka.
- Hondzinskij, Pavel V.** 2017. *Cerkov' ne est' akademija: Russkoe vneakademičeskoe bogoslovie XIX veka*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Kostromin, Konstantin A.** 2013. *Cerkovnye svjazi Drevnej Rusi s Zapadnoj Evropoj (do serediny XII v.): Stranicy istorii mežkonfessional'nyh otnošenij*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- Košev, Vjačeslav A.** 2001. *Aleksej Stepanovič Homjakov: Žizneopisanie v dokumentah, rassuždenijah i razyskanijah*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Magaril-Il'eva, Tat'jana.** 2020. Bogoslovie Dostoevskogo v ponimanijah Berdjaeva. *Dostoevskij i mirovaja kul'tura* 3, št. 3:117–139.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- — —. 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktohrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:671–686.
- — —. 2018. Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:943–956.
- — —. 2019. Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba 'drugega' v staroruskem topopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:713–725.
- — —. 2021. Franc Grivec in začetki akademskega proučevanja ruske teološke misli na Slovenskem. *Šolska kronika* 30, št. 2–3:201–221.
- Matjašič Friš, Mateja.** 2007. Voditelj v bogoslovnih vedah in njegov urednik dr. Franc Ksaver Lukman. *Studia Historica Slovenica* 7, št. 3/4:909–924.
- Müller, Ludolf.** 1956. *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Pelikan, Egon.** 1997. *Akomodacija politične ideologije katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Perovšek, Jurij.** 2019. *Slovenci in slovanski svet*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

- Peškov Aleksej A.** 2017. Ekkleziologija A. S. Homjakova v ocenke akademičeskogo bogoslovija XIX – načala XX vv. (v kontekste svjatootečeskogo nasledija I–III vv.). *Trudy Nižgorodskoj duhovnoj seminarii* 15:57–98.
- Pirc, Jožko.** 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Pocock, John G. A.** 1987. The Concept of a Language and the Métier D’Historien: Some Considerations on Practice. V: Anthony Pagden, ur. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Ideas in Context*, 19–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlan, James P.** 2002. *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca: Cornell University Press.
- Skinner, Quentin.** 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8, št. 1:3–53.
- Spidlik, Tomas.** 1986. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Trontelj, Nik.** 2019. Franc Grivec – ekleziolog in učitelj na Teološki fakulteti UL. V: Bogdan Kolar, ur. *Učitelji Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani*, 47–73. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v ruskuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Vodopivec, Peter.** 2006. *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: Slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Zajc, Neža.** 2018. Uvod v osebno teologijo Franca Grivca: širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:901–914.
- Zavitnevič, Vladimir Z.** 1902. *Aleksej Stepanovič Homjakov. Trudy Homjakova v oblasti bogoslovija*. Kijev: Tipografija I. I. Gorbunova.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1017–1036

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 821.163.6:929Cankar I.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Avsenik2

© 2022 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev

Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian Literary Historians

Povzetek: Prispevek obravnava presojo nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah njegovega dela, ki so jih prispevali slovenski literarni zgodovinarji Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) in France Koblar (1889–1975). Namen prispevka je ugotoviti, s katerih vidikov navedeni kritiki presojajo Cankarjev estetski, umetniški, življenjski in svetovni nazor, njegov nazor o slovenski literaturi in jeziku ter o slovenskem narodu in njegovi zgodovini. V presojah Cankarjevega nazora se osredotočajo na njegovo literaturo v različnih zvrsteh poezije, proze in dramatike, obenem pa tudi na njegovo miselno prozo s političnimi članki, eseji, objavljenimi govori, kritiko in polemiko, s katerimi se odziva na aktualna vprašanja svojega časa. V presoji Cankarjevega svetovnega nazora prispevek ne izhaja iz filozofskih opredelitev termina ‚nazor‘ in z njim povezanih pojmov, temveč pozornost posveča rabi terminologije pri izbranih ocenjevalcih Cankarjevih del. Prispevek raziskuje, kako izbrani kritiki presojajo Cankarjevo razmerje do krščanstva med doktrinarnostjo na eni in splošnimi moralnimi zakoni na drugi strani, pisateljev zavzet odnos do Slovencev in slovenstva ter njegovo razmerje do pravičnosti, ki presega ideološke ali svetovnonazorske koncepte. Cilj raziskave je čim bolj celostno oceniti različne vidike Cankarjeve nazorske usmeritve in s tem prispevati k preseganju nasprotij, nesoglasij in razkola v dojemanju in interpretiranju pisateljevih osrednjih del, ki določajo dosedanjih sto let recepcije z vidika Cankarjeve svetovnonazorske usmeritve.

Glavne besede: Ivan Cankar, literarna kritika, metakritika, svetovni nazor, umetnik, socialist, katoličan, Katoliška Cerkev, pravičnost, sočutje

Abstract: The article deals with the assessment of Ivan Cankar's views in the first evaluations of his work by the Slovenian literary historians Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) and France Koblar (1889–1975). The aim of this article is to determine the aspects from which the aforementioned critics judge Cankar's

aesthetic, artistic, life and world views, his view of Slovenian literature and language, and his view of the Slovenian nation and its history. In assessing Cankar's worldview, they focus on his literature in the various genres of poetry, prose, and drama, as well as his thought prose in the form of political articles, essays, published speeches, critiques, and polemics that respond to the current issues of his time. In assessing Cankar's worldview, the article does not proceed from philosophical definitions of the term "worldview" and related concepts, but rather focuses on the use of terminology by selected evaluators of Cankar's works. The article examines how selected critics assess Cankar's relationship to Christianity between doctrinal on the one hand and general moral laws on the other, the writer's committed attitude toward Slovenes, and his relationship to justice that transcends ideological or worldview concepts. The aim of the study is to cover the various aspects of Cankar's worldview as comprehensively as possible and thus to contribute to overcoming the contradictions, inconsistencies and divisions in the perception and interpretation of the writer's central works that have determined the past 100 years of reception from the perspective of Cankar's worldview.

Keywords: Ivan Cankar, literary criticism, metacritique, worldview, artist, socialist, Catholic, Catholic Church, justice, compassion

1. Uvod¹

Ivan Cankar ima kot največji med slovenskimi pisatelji poseben položaj. V svojem sorazmerno kratkem življenju je ustvaril ogromen opus različnih vrst umetniške poezije ter zlasti proze in dramatike, pa tudi pomemben korpus besedil miselne proze – političnih člankov, esejev in objavljenih govorov, kritike in polemike. To je razlog, da je v dobrih sto letih od njegove smrti nastalo mnogo zapisov, v katerih najdemo različne poglede na njegovo osebnost, umetniško ustvarjalnost in družbeno dejavnost. Cankarjeva dela imajo visoko umetniško vrednost, izjemen slog, njegovo poznavanje slovenskega jezika in njegovih izraznih možnosti je odlično, hkrati pa je pisatelj vpet tudi v zgodovinska, politična, narodna, kulturna in literarna vprašanja svojega časa. Poleg tega so duševnost velikega slovenskega umetnika zaznamovala številna notranja nasprotja. Zato se od prvih ocen njegovega dela pa vse do danes znova in znova odpira vprašanje najbolj ustreznega branja Ivana Cankarja. Boris Paternu v prispevku »Vprašanje novega branja Ivana Cankarja« izpostavlja nasprotja, ki določajo dosedanjih sto let recepcije Cankarjevih del:

»Tisto, kar že na prvi pogled priča o nikoli dokončanem branju Ivana Cankarja, je že več kot stoletje trajajoče globoko nesoglasje, razkol v dojemanju in

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ ter programa „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga (P6-0262)“, ki ju sofinancira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

interpretiranju pisateljevih osrednjih del. Če poenostavimo: zmeraj znova živa polemika med zazrtostjo v Cankarjevo revolucionarnost na eni strani in zazrtostjo v njegovo religioznost na drugi. Polemika, ki je bila seveda vedno nazorsko in politično determinirana v svoj čas.» (Paternu 2019, 11)

Cankarjevi sodobniki so se dobro zavedali nelahke naloge, ko so hoteli pomen njegovega dela presojati objektivno. Ivan Prijatelj je tri leta po Cankarjevi smrti v svojem eseju „Domovina, glej umetnik!“² mdr. zapisal:

»Sedaj ga ni več in prvi občutek, ki ga imam, je porajajoče čustvo strašne osamljenosti. [...] Sploh je danes še daleč mirna, objektivna sodba o njem. To, kar hočem povedati o njem jaz, ne temelji še tolikanj na kakem študiju njegovih knjig, kolikor na spominski impresiji njegove osebnosti in njegovega dela. In še to more biti samo površno. [...]« (Prijatelj 1952, 553)

V svojih presojah Cankarjeve osebnosti ter njegove umetniške literature in miselne proze številni kritiki uporabljajo pojem ‚nazor‘ – v zvezah *življenjski, estetski, umetnostni, svetovni nazor* idr. Cilj prispevka je kritičen pregled študij prvih slovenskih literarnih zgodovinarjev in kritikov, ki so izrecno pisali o nazorskih usmeritvah Ivana Cankarja – Ivan Grafenauer (1880–1964), Ivan Prijatelj (1875–1937), Alojz Kraigher (1877–1959), Izidor Cankar (1886–1958) in France Koblar (1889–1975).³ Dejstvo nasprotujočih si pogledov pri Cankarjevih kritikih, ki so ustvarjali v Cankarjevem času in so pisatelja tudi osebno poznali, je za raziskavo svojevrsten izziv. Pregled njihovih stališč v kontekstu njihove dobe nam pokaže, koliko možnosti je, da bi bile njihove presoje Cankarja in njegovih del objektivne, in zakaj so pogosto subjektivne. Po drugi strani pa nam razkrije tudi specifičnost literarnokritičnih prikazov pisateljeve nazorske usmeritve v primerjavi s filozofskimi in drugimi strokovnimi diskurzi.

V izbiri temeljnega metodološkega izhodišča te obravnave ne izhajamo v prvi vrsti iz splošno sprejetih definicij pojmov *nazor*, *svetovni nazor* ipd.,⁴ temveč iz terminologije, kot jo uporabljajo literarni kritiki sami. S tem bralcu omogočimo vpogled v specifiko uporabljene terminologije pri piscih posameznih mnenj. Predvideni rezultati takšne usmeritve so spoznanje o pluralnosti pristopov k vprašanju (svetovnega) nazora, nadalje ugotavljanje različnih vidikov razmerja med pisateljem kot umetnikom in družbenim aktivistom; med sekularizmom in religioznostjo, med verskim čutom in njegovim simbolnim izrazom ter različnimi znamenji pri-

² Ta esej je bil prvič objavljen leta 1921 v Cankarjevem zborniku, str. 7–31. Osnutki pod naslovom *Ecce artiflex – Eia mater!* (Glej umetnik – oj, mati!) in *Ecce artiflex* so v Prijateljevi zapuščini, ki jo hrani NUK.

³ Pomembna dela drugih literarnih zgodovinarjev, pa tudi filozofov in teologov, ki so se s Cankarjem izčrpeje ukvarjali ali pa so o njem objavili izvirne poglede (Josip Vidmar, Boris Zihlerl, Franc Zadravec, Dušan Pirjevec, Taras Kermauner, Tine Hribar, Karel Vladimir Truhlar, Rudi Koncilja idr.), bodo predvidoma objavljena v novem prispevku. Nekateri vidiki vprašanja Cankarjeve religioznosti so obravnavani tudi v članku „Ivan Cankar v odnosu do vere in v pogledih na katolištvo“ (2019).

⁴ Pojem svetovni nazor (‚Weltanschauung‘) je v prvi uporabil Immanuel Kant leta 1790 v knjigi *Kritika razsodne moči* (*Kritik der Urteilskraft*). Gl. Immanuel Kant: *Die drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft; Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft*. Köln: Anaconda, 2015, 891 (paragraf 26).

padnosti določeni veroizpovedi. To nam omogoča ugotavljanje, v kolikšni meri se presoje svetovnega nazora pri zgodnjih literarnih kritikih ujemajo s sedanjim stanjem razlag svetovnega nazora v jezikoslovju, filozofiji in teologiji.

Slovar slovenskega knjižnega jezika (2014) besedo *nazor* razlaga kot 1) »skupek med seboj povezanih misli, pojmov, sodb o svetu, družbi, človeku« in opozarja, da se navadno rabi v zvezah s prilastkom.⁵ Stalni besedni zvezi *svetovni nazor* in *življenjski nazor* sta navedeni pod pomenoma 2 in 3. Zveza 2) *svetovni nazor* se nanaša na »temeljna, splošna vprašanja sveta, družbe, človeka«, 3) *življenjski nazor* pa na vprašanja »konkretnega, vsakdanjega življenja, ravnanja«. 7 Četrty pomen besede *nazor* je v zvezi s področjem kake vede ali dela stvarnosti; tu govorimo o razlaganju ali zagovarjanju svojega estetskega, filozofskega ali političnega nazora, prav tako pa tudi nazora o literaturi, narodu ali zgodovini.⁸ Besedno zvezo *svetovni nazor*, ki je kalk nemške besede ‚Weltanschauung‘, *Duden Deutsches Universal Wörterbuch AZ* opredeljuje kot »skupek pogledov, ki se tičejo sveta in položaja ljudi v svetu«⁹ (1996).

2. Presoje Cankarja pri Ivanu Grafenauerju, Ivanu Prijatelju in Alojzu Kraigherju

V tem poglavju predstavljam presoje treh starejših ocenjevalcev Cankarjevih del, ki so se v svojih ocenah osredotočili na poglobitno značilnost Cankarjeve osebnosti in njegove literarne ustvarjalnosti – to je na pisateljev celostni pristop v prikazovanju resničnega življenja v vseh nasprotjih med dobrim in zlim ter v pisateljevem odločnem zavzemanju za pravičnost.

Literarni zgodovinar in etnolog Ivan Grafenauer v *Kratki zgodovini slovenskega slovstva* (1917–1919¹; 1920²; 1973³) ugotavlja, da je Cankar lirični subjektivnosti in čustvenosti modernega romantika pridruževal tudi jedko satiro.¹⁰ Ocenjuje ga kot najplodovitejšega in poleg Župančiča najizrazitejšega zastopnika nove književne smeri v naši umetnosti, ki je »brezsporno na svetovni višini« (Grafenauer 1920, 279). V pisateljevem začetnem pesniškem snovanju vse do leta 1895 opaža vpliv Antona Aškercarja in ‚epigonskih formalistov‘. Toda ko Cankar med bivanjem na Dunaju okusi ‚trpkost dijaškega stradanja‘, ‚vso dušečo revščino velikomestnega ži-

⁵ Kot zglede za tovrstno rabo SSKJ navaja: »njegov nazor temelji na spoštovanju človeškega dostojanstva; brani, izpovedati svoj nazor, nazore; napredni, plemeniti, zastareli nazori; ekspr. imeti pametne, trezne nazore / fevdalni, meščanski, svobodomiselní nazori / zagovarjal je nazor, da so ljudje enaki, enakopravni.«

⁶ Kot zglede za tovrstno rabo SSKJ navaja: »svoj svetovni nazor je zgradil na evolucijski teoriji; idealistični, krščanski, marksistični, materialistični svetovni nazor / znanstveni svetovni nazor.«

⁷ Kot zgled za tovrstno rabo SSKJ navaja »držati se svojega življenjskega nazora.«

⁸ Kot zglede za rabo v tem pomenu SSKJ navaja: »po svojih nazorih je hegeljanec, marksist; antropocentризem, etatizem, humanizem in drugi nazori.«

⁹ V nemškem izvirniku: »Gesamtheit von Anschauungen, die die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt betreffen.«

¹⁰ Akademik Ivan Grafenauer je v obdobju 1900–1904 na Dunaju študiral slavistiko in germanistiko, tam pa je leta 1917 tudi doktoriral.

vljenjaj, postane njegova lirika drugačna. Kot pravi Grafenauer, je takrat Cankar v dunajskih kavarnah v želji po nemirnem življenju, po boju in viharju »z drugimi vred prisegal na zastavo skrajnega realizma« (1920, 280). Toda strogi naturalizem z zahtevo, naj umetnina kaže »samo kos vsakdanjega življenja brez vsebine, brez ideje, brez vsake zveze z večnostjo«, Cankarja ni mogel zadovoljiti:

»Spoznal je, da so modeli, kakor jih je pobral na cesti, tipi, simboli vseobče človeške narave: videl je ves kratki trenutek od Adama do Antikrista v pogledu umirajočih oči, v smehljaju ljubečih usten; spoznal je, da mu oči niso mrtev aparat, da so pokoren organ njegove duše in njene lepote, njene sočutja, njene ljubezni in njenega sovraštva; modeli so mu oživali. Dahnili so vanje svoje misli, svoje sanje svoje življenje (Vinjete). Iz hladnega naturalizma mu je zrasel čustveno-subjektivni simbolizem.« (1920, 280)

Kot eden prvih ocenjevalcev Cankarjevih del je Grafenauer zaznal prelom s pisateljevim začetnim realizmom oz. naturalizmom, ki je vodil vse do prevladujoče simbolistične smeri v umetniški ustvarjalnosti z njenim v notranjost poglobljenim subjektivistično-izpovednim umetniškim izrazom, ki ga Cankar izpostavlja že leta 1899 v *Vinjetah*.

Grafenauer Cankarjevo literaturo vidi kot vseskozi individualno in subjektivno. Subjektivnost odkriva že v pisateljevih prvih črticah, slikah in satirah, hkrati pa v Cankarjevih delih zaznava »izrazito ritmično obliko, živahno domišljijo, nekak fatalistično pesimističen svetovni nazor, nagnjenje k satiričnemu karikiranju, spojeno z modernobolnim cinizmom« (1920, 281).

V Cankarjevi satiri prepozna obliko, v kateri je pisatelj izražal svoj pogled na »veliko krivico«, laž in surovost ter »neizmerno smešnost« sveta. V njej je »temu svetu in temu življenju [...] napovedal boj do konca« (281). Kot nasprotje »sebičnosti filistrstva« Grafenauer v Cankarjevih delih odkriva pisateljeve »hrepeneče, ljubeče in umirajoče umetnike, poete in potepuhe«; »žene [...] kot neme sužnje ljubezni in dolžnosti, kot jake tolažnice mož, bratov in sinov, kakor jih je upodobil v Francki (*Na klancu*), Hanci (*Križ na gori*) in najlepše v svoji materi (*Moje življenje*)«; pa tudi pisateljeve »uboge žrtve sebičnosti in nemoralnosti« (281–282). Kot nasprotje dolini šentflorjanski je Cankar ustvaril svojo »simbolično deželo sanj in hrepenenja, deželo Lepe Vide, carstvo Matjaževo« (282).

Da je Grafenauer imel sposobnost empatičnega vživljanja v Cankarjevo psihološko poglobljeno umetniško snovanje, se mdr. kaže v tem, da med najbolj opaznimi potezami pisateljeve umetniške ustvarjalnosti zazna čustva usmiljenja in sočutja do šibkih: »V boju proti filistrstvu in hinavščini je vstalo v Cankarju globoko usmiljenje do slabotnih in blodečih, a hrepenečih po luči in svetlobi [...], in sočutna ljubezen do ubogih in trpečih, do sirot in zatiranih, in ta ljubezen je postala polagoma bolj kot satira vodilna misel Cankarjeve umetnosti.« (182)

Sposobnost čustvenega vživetja v Cankarjevo literarno ustvarjalnost opažamo tudi pri Ivanu Prijatelju. V svojem esejju „Domovina, glej umetnik“¹¹ je v Cankarju

¹¹ Ta esej je bil prvič objavljen leta 1921 v Cankarjevem zborniku (str. 7–31), pozneje pa v Prijateljevi

prepoznal njegovo posebno sposobnost ustvarjanja čustvenega razpoloženja: »Prvi veliki pomen Cankarjev je, da je on dvignil našo leposlovno umetnost iz snovnosti v višine čustvenega razpoloženja.« (Prijatelj 1952, 570)¹²

Po mnenju Borisa Paternuja je bil Ivan Prijatelj »prvi, ki je zelo očitno premaknil branje Cankarja«. To pojasnjuje s tem, da je »znal prodreti v najgloblja nasprotja znotraj Cankarjevega dojetja sveta – od svetlih do grozljivih, od intimne religioznosti do demoničnega skepticizma – in jih opazovati povezovalno, povzdignjene v posebne umetniško strukturirane podobe življenja.« (Paternu 2019, 11)

Paternu izpostavlja Prijateljev esej „Domovina, glej umetnik!“ iz leta 1921 (Prijatelj 1952, 553–579). V njem Prijatelj ugotavlja, da je vrh Cankarjeve ustvarjalnosti problem lepote: »In ta višek, ki se vanj steka ves Cankarjev problem, se imenuje želja, lakota, hrepenenje, sla po lepoti. A ta Cankarjev problem postaja slovenski narodni problem, ako pomislimo, da tu ne gre samo za osebno težnjo enega človeka, ampak za težavo, stokrat ovirano in tisočkrat nerazumljeno skupno stremljenje majhnega plemena po nečem, kar ni nič večje in višje, kakor je – umetnost.« (554) Paternu k tej ugotovitvi pripominja, da je Cankarjevo dojetje lepote »zajemalo tudi eksistencialno in etično substanco. Danes bi rekli človekovo ,bit' ali celo ,dogodek biti'.« (Paternu 2019, 12)

Ivan Prijatelj v Cankarjevem opusu prepoznava nasprotja, ki jih je Cankar sam doživljal v resničnem življenju in jih kot umetnik intuitivno prikazal v pristno svojih likih. Zavračal je vse dognanosti: »Kakor vse dognanosti sovraži Cankar tudi versko konfesionalno ekskluzivnost, a proti koncu svojih dni sodeluje skoraj edino pri listu, stoječem na izrečno katoliškem stališču.« (Prijatelj 1952, 558) Prijatelj ugotavlja, da se je v zunanjem svetu Cankar do konca življenja prišteval med socialiste. Toda po njegovem mnenju Cankar v resnici »ni bil niti marksist niti socialist, ampak samo – umetnik. [...]. Osnovo socializma tvorita gesli: sočutje in pravica. Kateri umetnik ju ne izpoveduje? Vsak. Saj je umetnik prirodno in naivno dober človek. A po svojem delovanju ni umetnik nič drugega kot pisatelj harmonij.« (559) Ob tem Prijatelj meni, da so

»[...] veliki umetniki redko pravoverni marksisti. Na uho jim namreč šepeče umetnikom najvernejša sodružica – skepsa, ki jim govori o prevesno zgodovinsko-materialističnih podlagah izrazito ,razrednega' boja za državo bodočnosti, medtem ko kraljestvo umetnikov ni od tega sveta, ne glede na to, da skepsa sploh ni nikdar pravoverna. Zraven tega pa socialistična harmonija pravzaprav ni nič drugega kot kolektivni kompromis med nasprotji drugih, umetnik pa išče svoje uglasitve nasprotij lastnega jaza v najvišji, idealni enoti – lepoti. Končno pa socializem v svojem rezultatu ne dela nič drugega, kakor nivelira, dviga nižine, a zraven tudi ponižuje vrhove.« (560)

monografiji *Izbrani eseji*, zv. 1 (1952, 553–579).

¹² Ivan Prijatelj je na Dunaju študiral slavistiko in klasično filologijo ter leta 1902 doktoriral. Bil je redni profesor zgodovine novejšega slovenskega slovstva in zgodovine slovanskih literatur, posebej pa je raziskoval tudi slovensko kulturno in politično zgodovino druge polovice 19. stoletja.

Prijatelj v svojem eseju presoja tudi Cankarjev nazor o slovenskem narodu, kot ga je mdr. izrazil 12. aprila 1913 v ljubljanskem Mestnem domu v javnem predavanju *Slovenci in Jugoslovani*. V njem Cankar jugoslovanski problem razume kot ,izključno političen problem' in odločno zavrača novoilirske ideje o opuščanju slovenskega jezika v korist hrvaščine oz. srbohrvaščine oziroma o postopnem spajanju južnoslovanskih jezikov' in kultur – nasprotno, po njegovem bi Slovenci za svoj narodni razvoj in obstoj morali narediti več. Med jugoslovanskimi narodi kljub podobnostim ugotavlja velike kulturne razlike in v zelo znanem odlomku pravi:

»Po krvi smo si bratje, po jeziku vsaj bratranci, – po kulturi, ki je sad večstoletne separatne vzgoje, pa smo si med seboj veliko bolj tuji, nego je tuj naš gorenjski kmet tirolskemu, ali pa goriški viničar furlanskemu. Bodi tega kriva zgodovina, bodi kriv kdorkoli – jaz, ki dejstvo konstatiram, ga čisto gotovo nisem zakrivil.« (ZD, 25:235)¹³

Prijatelj meni:

»Z bistrovidnostjo, prirojeno umetniku po milosti božji, in samoumevno samozavestjo, lastno duševnemu delavcu, ki ve od kod je in čigav je, je gledal Cankar na idejo slovenskega naroda. [...] Hvalim Boga, da je bil prav Cankar prvi Slovenec, ki je imel krasni pogum, da je jasno in glasno na znanem javnem predavanju v »Mestnem domu« dal obliko politični ideji naše generacije v najradikalnejšem njenem smislu. Njega, ki je ta svoj pogum poplačal, a idejo samo potrdil s potjo v avstrijsko ječo, vsaj ne bo mogoče sumničiti o postranskih namenih, ako zraven konstatiram znano dejstvo, da je bil Cankar odločen pristaš slovenske kulturne avtonomije [...].« (Prijatelj 1952, 564–565)

Prijatelj meni, da po estetskem nazoru Cankar ni epski realist, ampak individualist, lirski subjektivist in stilist: »Njegove osebe nimajo realističnih lokalnih barv, ampak so obžarjene od umetnikove individualne luči, ne govore vsaka svojega lastnega jezika, ampak Cankarjevo govorico.« (571) Zgodbe zato niso pomembne kot realni dogodki, temveč kot ,predpodobe' (572).

Ob presoji Cankarjevega razmerja do slovenskega jezika ugotavlja, da je Cankar imel »sveto spoštovanje« do jezika, »senzacije je doživljal v njem v zvezi z muziko, logiko in obraznostjo, ki jo v jezik položilo stoletno delo naših pradedov. Sploh je jezik imel za največji čudež človeštva, naš jezik za največji umotvor našega rodu, v katerem je zapisano delo pokolenj, ki se je o njem ne govori v nobenem drugem dokumentu [...]. Ljubil je naše stare besede, preproste in polne vsebine za vsakogar. [...] Cankar je v jeziku doživljal. Zato so njegovi izrazi meso in kri, ne pa zasilni signali za misli, ki bi se dale povedati tudi kako drugače.« (574)

Kljub temu, da je bil Alojz (Lojz) Kraigher po poklicu zdravnik, se je intenzivno posvečal tudi literarnemu ustvarjanju v smeri psihološko poglobljenega realizma ter presoje družbenih razmer med prvo svetovno vojno in po njej.¹⁴ Zlasti zanimi-

¹³ Cankarjevo predavanje „Slovenci in Jugoslovani“ je v Cankarjevem Zbranem delu, zv. 25, natisnjeno po ohranjenem rokopisu, ki ga hrani NUK (Ms 512, št. 2). Predavanje je bilo z nekaj razločki v nadaljevanjih objavljeno v dneh 15.–17. aprila 1913 v *Zarji*. Za več o tem predavanju in Cankarjevem javnem delovanju gl. Avsenik Nabergoj 2015.

¹⁴ Alojz Kraigher je na Dunaju študiral medicino, potem deloval kot zdravnik in po specializaciji v Münchnu

ve so njegove literarnokritične ocene življenja in opusa Ivana Cankarja – med drugim tudi zato, ker je Cankarja poznal že od svojih mladih let, ko se je z njim in drugimi predstavniki slovenske moderne družil v ljubljanskem literarnem društvu Zadruga, občasne stike z njim pa je imel vse do njegove smrti. Svoje ocene Cankarjeve nazorske usmeritve Kraigher izvaja iz analize Cankarjevih literarnih del, kot so *Podobe iz sanj* in *Kralj na Betajnovi*.

V tem omejenem obsegu se omejujem na Kraigherjevo monografijo v dveh obsežnih zvezkih, *Ivan Cankar: Študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj* (1954–1958). Kraigher proti koncu prvega zvezka z naslovom „Življenje idealista“ ali „Zlorabljen umetnost“ ob primeru Ivana Cankarja kritično in izvirno razvija svoj pogled na umetnost na splošno v štirih poglavjih: „V lepoti kritika in satira“ (407–420); „Religija, ki ji je ime umetnost“ (420–437); „Ideologija umetnosti“ (437–446); „Cankarjev etos“ (446–465). Kraigher poudarja prodornost Cankarjeve kritike in ugotavlja: »Cankar je natanko ločil literata od umetnika, literaturo od umetnosti. In koliko jih je bilo v njegovi dobi, ki so znali to v resnici ločevati? In koliko jih je danes, ki znajo ločevati oboje?« (408) Meni, da na Slovenskem »nikdar nismo imeli prida kritikov, ki bi bili zares poklicani in usposobljeni, pošteni in pravični, neosebni in nepristranski. [...] Ali je zares ostalo komu skrito, da je bil že v svojem času tudi za današnjo dobo stokrat bolj sodoben, kakor so vsi naši majhni, srednji in ,največji‘ kritiki vseh teh trideset let po prvi svetovni vojni?« (408–409). Kraigher ugotavlja, da je Cankar »imel nesrečo s kritiki. Celó z najboljšimi, najbolj doslednimi, z najbolj dobrohotnimi ni mogel biti zadovoljen, ker ga ,niso razumeli‘ in ker so ,mislili‘, da je ,literat‘. Takega igraje razumeš in oceniš – kakor časnikarja in reporterja. Če je Cankar pisal kritiko, tako je izjavljal, je delo prebral po trikrat. Šele pri drugem branju si je delal opazke in je potem napisal kritiko. Nato je delo tretjič prebral, zato da je kontroliral in morda dopolnil ali celo popravil svojo sodbo. – Če pišeš o Cankarju, moraš brati marsikaj po petkrat, šestkrat ali celo desetkrat – in zmerom zopet se ti odkrivajo nove lepote pripovedovanja, opisovanja, duhovitosti in čudovitosti opazk in prisposodob, zmerom zopet nova pesniška in sanjska, duševna in življenjska razodetja; vedno iznova preseneča z globokimi modrostmi, z nepričakovanimi skrivnostmi, z nenadnimi rešitvami, da ostrmiš. [...]« (409–410) Pogoji za pravično kritiko je vsestranska umetnostna in znanstvena usposobljenost za kritični poklic, nepodkupljivost – ter etos oz. vest, ki je v srcu (409).¹⁵

Kraigher ugotavlja, da je bil Cankar pri nas prvi, »ki je bil spoznal asocialnost in nevarnost nietzschejanstva« (Kraigher 1954–1958, 418). Meni, da se je Cankar že v letih 1898/99 »zapisal delu za socialno revolucijo. Najbliže je bil socialnemu demokratizmu in vse, kar je pisal, je bilo v tem smislu tendenciozno. A vse je bilo

kot zobozdravnik. Leta 1944 je bil interniran v Dachau, po koncu vojne pa je zaradi zaslug pri ustanovitvi Medicinske fakultete v Ljubljani na tej fakulteti prejel naziv častnega profesorja. Bil je tudi pisatelj in dramatik; s Cankarjem je imel stike vse do njegove smrti.

¹⁵ Miran Štuhec v premisleku o Cankarjevem ustvarjalnem opusu zaznava »izjemno komplicirano razmerje med Ivanom Cankarjem in esejistiko« ter ugotavlja, da je Cankarjevo pisanje o etičnem, estetskem, narodnem in socialnem vprašanju »nemalokrat zasedalo visoke lege satiričnega, ironičnega in kritičnega.« (Štuhec 2006, 407)

mračno in temno okoli njega in malo upanja je imel, da bo uspel.« (418) Kraigher zelo kritično presoja kritiko Josipa Vidmarja, ki ga ima za »metafizičnega ideologa« (422). V nasprotju z Vidmarjevim nazorom o razmerju med umetnostjo in človekom, ki se Vidmarju kaže kot razkrojen v tri prvine – v telesno osebnost, duševno osebnost in duhovno osebnost – po zgledu troedinega boga ali svete trojice, Kraigher o Cankarju (o pravem umetniku nasploh) ugotavlja, da gre »samo za eno osebnost« z neločljivimi prvinami telesnih čutov, duha z razumom in duše s srcem, in pravi: »Umetnik mora biti pri ustvarjanju s celo svojo osebnostjo, telesno, duševno in duhovno.« (424) Kraigher se z Vidmarjem ne strinja, da je »duhovna osebnost« nekakšen »panteistični sveti duh«. Meni namreč: »To je propoved nove religije, a ne religije Sv. Duha, one tretje zaveze Dimitrija Merežkowskega. To je religija poganškega nadčloveka, ki je – umetnik. To je religija, ki je segla preko Merežkowskega in daleč preko Nietzscheja. – In kaj bi imel opraviiti Ivan Cankar s to svetovno duhovno-osebnostjo [...]?» (435)

Cankar je svoj nazor o umetnosti po mnenju Kraigherja najjasneje izrazil v *Podobah iz sanj* (426). Glede na celoto ‚pesnitve‘ meni, da je za Cankarja središče spoznavajočega in ustvarjajočega človeka ‚v srcu‘ – torej: v duševnosti in vesti. To mnenje dalje razlaga z besedami: »V človeku samem je resnica, ne pa v neki cerkvi in še dosti manj v nekem božanstvu osebne in svetovne duhovnosti.« (430) Kraigher se ne strinja z Vidmarjevo razlago v njegovem poglavju o »Cankarjevi človečnosti«:

»Korenina ali osnovno življenjsko načelo vsega človeškega: naroda, plemena ali celega človeštva kakor tudi posameznika je naravni zakon. *In odmiranje naravnega zakona* je današnja bolezen evropskega človeštva [...] tako danes vse človeštvo naporno išče tisto nravno misel, ki naj bi nadomestila danes ne več zadostno krščanstvo. [...] Podoba je, kakor da bi današnje človeštvo ravno *od umetnosti* pričakovalo leka za svojo sedanjo bolečino, kakor da bi upalo najti v umetnosti kot izrazu *duhovnosti* tisti novi etos, ki ga življenje potrebuje po smrti etosa duševne osebnosti ali krščanstva. Umetnost je neizprosna luč resnice, s katero najgloblja človeška osebnost odseva življenje.« (431)

Kraigher se ne strinja z Vidmarjevo oceno, da je Kantor v drami *Kralj na Betajnovi* »orodje višjih moči in je *brez krivde*« (432), saj »čuti v sebi neko zapoved, ki – ga – tira preko trupel in zločinov po poti, kakršna mu je *določena in ukazana*« (432). Po mnenju Vidmarja je pravo nasprotje Kantorja Maks, ki ga določajo »brezobzirna poštenost, čistost v namenih, neustrašena ljubezen do resnice in pravice, usmiljenje s trpečim in sovražstvo do laži, zločina, nepoštenosti in nasilja« (433). Po mnenju Vidmarja je Maks plemenit človek, »ki pripada svetu Boga-človeka /.../ posnemovalec Tistega, ki je šel za grehe tega sveta na križ. Poleg tega pravega Kristusovega učenca torej stoji pred nami mračni demon – kralj na Betajnovi, *Napoleon* naše preproste vasi.« (433) Vidmar, ki ga Kraigher vidi kot »križiškega ideologa« (434), medtem oba lika ocenjuje kot »enako sveta ideala«:

»[...] prvi *božanstven*, drugi *demoničen*; toda – oba *prekrasna v svoji pasivni človečnosti* /.../ Človek-bog in Bog-človek sta *enako sveta* človeška ideala. Vsakdo naj sledi tistemu, ki mu je po naravi bližji, človekova *dolžnost je samo ena*: ne morda biti »dober«, marveč *spoznati svojo naravo* in jo v življenju z naporom vseh svojih sil udeleževati, *najsi bo »dobra« ali »zla«*. Glavno je biti izrazita in močna osebnost.« (433–434)

V poglavju „Ideologija umetnosti“ Kraigher meni, da je bil s stališča neke dobe Cankarjev čas »vse bolj zdrav in vse čistejši kakor doba po prvi svetovni vojni«. To mnenje utemeljuje: »Pred ono je bil svet seveda že okužen z boleznijo – naj mi bo dovoljeno, da jo imenujem po nemarnem kar: *„nietzscheanitis“*. A tedaj je bolezen še tičala v inkubacijskem štadiju. Zares izbruhnila je šele v tretjem desetletju našega stoletja ter zavzemala počasi in zmerom bolj obliko pandemije. Zato si ideologi, ki so bili tudi sami oboleli, ne morejo domišljati, da so gledali ter da še gledajo boljše in bolj jasno in bolj pravilno, kakor je gledal Ivan Cankar.« (437)

Pri presoji Cankarjevega umetnostnega nazora Kraigher ugotavlja, da je Cankar že v „Epilogu“ k svoji prvi knjigi zavrgel vse estetike, poetike in teorije, saj je poznal samo umetnostna pravila, ter meni: »A tudi ta *„znanost“* se v *„odločilnem hipu“ razblini*, je izjavil. Čez sedem let, v *Jubileju*, je že bolje vedel: Umetnik je *tisti*, ki mu je vsa lepota kritika in obtožba. Povsod *v naravi gre za razvoj*; tudi *umetnost je ogledalo tega razvoja*. Vsaka nova ideja je obsodba stare misli, četudi je le njena hčerka.« (437–438)

Kraigher se dotika tudi vprašanja namena ali koristnosti umetnosti: »Vse panoge umetnosti imajo svoje ideje in tendence, imajo svojo koristnost. [...] Ni je umetnosti na svetu, ki bi bila brezidejna ali brez tendenčna. Saj je ni *stvari* na svetu, ki bi ne imela svoje ideje, svojega pomena in namena.« (438–439) Ko zavrača ideologe, ki pod geslom *l'art pour l'art* trdijo, da je umetnost sama sebi namen – tu mdr. izrecno omenja Josipa Vidmarja –, Kraigher ironično pravi: »Če je *sama sebi namen*, je koristna samo – zase. To je sicer neumnost; a vse drugo je po logiki nesmisel.« (440) Kraigher je prepričan,

»da je umetnost za tiste, ki jo hočejo in znajo občudovati ter uživati. Umetnost je za ljudi, ne pa sama zase. Zatapljanje v umetnino, študiranje umetnine človeka zmerom kakor koli obogati. In to je njena korist, korist za ljudi, korist za življenje. [...] Mi tudi vemo, da je neka zelo preprosta umetnina iz davnih, najprvotnejših zgodovinskih dni lahko bolj ganljiva, bolj pretresljiva kot pa neko najmodernejše, zelo visoko kvalitetno delo. Prav tako vemo, da je dostikrat narodna pesem ali pravljica, če še tako preprosta, po svoji vsebini in obliki, čustvenosti in misli, visoko umetniška. Že iz tega lahko sklepamo, da ne more biti le oblikovna kvalitetnost odločilna. Vse važnejše je čustvo, misel, doživetje, ki ga vzbuja umetnina.« (440–441)

3. Presoje Cankarja pri Izidorju Cankarju in Francetu Koblarju

Ivan Cankar v svojih osrednjih delih odpira najgloblje bivanjske teme – delovanje osebne vesti, krivda, kesanje, odpuščanje in odrešitev, še posebej pa smisel trpljenja, (samo)žrtvovanja, smrti in življenja po smrti. Ker Cankarjeva dela pripadajo literaturi kot umetnosti, teh tematik ne opisujejo na način, kot so posredovane v teoloških virih, temveč pisatelj religiozne vidike izbira po svojem notranjem občutku in umetniškem navdihu. Kritiki se ob tem sprašujejo, ali Cankar metafore, simbole in krščansko ikonografijo uporablja le kot estetska literarna sredstva – kot poetično domišljijo iz sveta hrepenenja in sanj zunaj osebne religiozne izkustva – ali pa morda kot posodo notranjega izkustva. Med starejšimi poznavalci Cankarja najizčrpnjšo oceno njegovega opusa podaja Izidor Cankar.

Izidor Cankar se je problematiki estetskega vrednotenja posvečal že v mladih letih. V seriji Obiski, ki je v letih 1909–1910 izhajala v časopisu *Dom in svet*, pa je na Slovenskem prvič uporabil besedilno vrsto intervjuja. Pomembno je pripomogel k poznavanju Cankarjevega dela, saj je uredil in komentiral pisateljeve *Zbrane spise* (1925–1936) ter *Pisma Ivana Cankarja* (1948).¹⁶ Svoje razumevanje njegovega opusa je najizčrpnje predstavil v obsežnejših uvodih k *Zbranim spisom*. V izdajah je sledil kronološkemu zaporedju Cankarjevih objav v zadnji različici, nastali po avtorjevi volji, od prvih literarnih začetkov pa vse do avtobiografskih del pisateljevih zadnjih let. Le zadnjo, dvajseto knjigo *Zbranih spisov* je z uvodom in opombami opremil France Koblar, v čigar pristopu je čutiti sorodnost s pristopom Izidorja Cankarja.

Izidor Cankar se o pojmi, povezanih z vero, religijo, krščanstvom, katolištvom, vestjo, moralno izraža jasno. Na dobro razločevanje med pojmi je verjetno vplival tudi njegov študij teologije v Ljubljani, estetike na Univerzi v Louvainu in umetnostne zgodovine pri Maxu Dvořáku na Dunaju. Njegova vodilna ugotovitev je, da se je svetovni nazor Ivana Cankarja skozi obdobja njegovega življenja in dela širil in poglobljal, zato so za presojo trdnosti pisateljevih načel še posebej pomembna dela iz njegovega zadnjega ustvarjalnega obdobja, v katerih je po presoji Izidorja o svojem življenjskem nazoru povedal največ. V prispevku se zato omejujem na Izidorjeve presoje Cankarjevih del v uvodih v zvezka 16 in 19 njegovih *Zbranih spisov*.

V uvodu v šestnajsti zvezek Cankarjevih *Zbranih spisov* (1933) – *Satirični spisi* (1909–1910), *Kritični in polemični spisi* (1908–1912), *Bela krizantema*, *Volja in moč*, *Lepa Vida* – Izidor Cankar ugotavlja, da Ivan Cankar o svojem življenjskem nazoru nikjer ni izpovedal toliko kakor prav v spisih, ki jih obsega ta zvezek; tako v svojih kritikah kot zlasti v *Volji in moči* ter *Lepi Vidi*. V obdobju nastanka teh del se je večkrat opredelil do pojava svobodomiselnosti. Razlogi za to so bili literarni, strankarsko-politični in osebni: 1) literarno so ga izzvale pozne Aškerčeve pesnitve, iz katerih je sodil, da je propadanje umetnostne vrednosti Aškerčevih pesmi neolčljivo povezano z njegovo svobodomiselno zagrizenostjo; 2) Cankar je svobodo-

¹⁶ Za primerjavo pristopov pri Izidorju Cankarju, Josipu Vidmarju in Borisu Ziherlu gl. članek Igorja Grdine »Troje (ne)razumevanj« (2019).

miselnost imel za svetovni nazor liberalnega meščanstva in za nekakšen ‚evangelij‘ stranke, proti kateri se je kot socialist boril.¹⁷ Pri svojem odklanjanju liberalne svobodomiselnosti je bil kritičen do tega, da je socialna demokracija, ki ji je strankarsko pripadal, po svojih ideoloških temeljih vsaj toliko svobodomiselna kakor liberalno meščanstvo. Izidor Cankar trdi, da je Ivan Cankar praktično strankarsko geslo socialne demokracije, da so vprašanja vere zasebna zadeva članov stranke, jemal resno; 3) najmočnejši razlog za Cankarjevo opredelitev do pojava svobodomiselnosti pa je bil po mnenju Izidorja osebni, psihološki. Šlo je namreč za »narravni odpor pesnikove drugače usmerjene osebnosti, ki ji iz filozofije in materializma vzrasla in v bistvu ne le proti konfesijam, marveč proti religioznosti sploh naperjena ‚svobodomiselnost‘ ni mogla biti prikladna.« (Cankar 1933, v–vi)

Po mnenju Izidorja Cankarja je bil pisateljev odpor proti ‚svobodni misli‘ tako močan in glasen, »da so ga nekateri svobodomiselni prijatelji, ki so z njim stanovali v hotelu Tivoli do spomladi 1910, ko se je preselil na Rožnik, imeli na tihem za vernega katoličana; čeprav je Ivan Cankar v istem času izjavljal (na pr. Otonu Župančiču), da je katoličan, so se oni njegovi prijatelji vendarle motili: šteti bi ga morali tedaj med ljudi, ki hočejo pripadati religioznemu kolektivu, a se vendar v svojem ravnanju in mišljenju ne čutijo po njem vezanih.« (viii)

Izidor Cankar meni, da je Cankar o svojem življenjskem nazoru največ povedal v *Volji in moči* ter v svojem najbolj abstraktnem dramskem delu, *Lepi Vidi*. Kot poudarja Izidor Cankar, je v teh delih Cankar »najjasneje izpovedal svojo življenjsko filozofijo; pri tem se je pokazal kot izrazitega dualista, pristaša nazora o sožitju dveh principov v svetu: Boga in sveta, duše in telesa, etičnega stremljenja in grešnega ravnanja, tostranosti in onstranosti, uma in vesti, umskega spoznavanja in nekega drugega dožemanja resnice ‚z očmi duše‘.« (Cankar 1933, x) Leta 1909 je v sonetu zapisal: »Luč je in Bog je!«:

»Luč je in Bog je, radost in življenje! / Svetlejši iz noči zasije dan, / življenje mlado vre iz starih ran / in iz trohnobe se rodi vstajenje. // V nečisto noč, v sramoto in ihtenje / zapel je glas od angelskih poljan – / en žarek je iz večnosti poslan, / svetlobe večne slavno oznanjenje. – // Vsi vi, skoz mrak pod križem vzdihujoči, / vsi vi, strmeči nemi v črna tla – / prišlo je znamenje! V tej zadnji noči // zablislilo se je odvrh neba – / vstanite, vriskajoči in pojoči: / pozdravljena, nebeška glorijska!«¹⁸

Po mnenju Izidorja Cankarja se v tem obdobju pojem hrepenenja izgradi v nekakšno »široko življenjsko filozofijo« (xii). Kot pravi, je ta življenjski nazor zagotovo v zvezi s Cankarjevim religioznim doživetjem v Sarajevu:

»Ker se sedaj pojem ‚hrepenenje‘, že poprej tolikokrat rabljen, prvikrat dogradi do nekakšne široke življenjske filozofije, ker ga pesnik z zanosom, kakor da mu je novo odkritje, razlaga v svojih kritikah 1910 in 1911 in se raz-

¹⁷ Izidor Cankar meni, da se je v tem Ivan Cankar motil, »ker svobodomiselnost ni svetovni nazor, marveč je negativen pojem in more biti le še metodično pomagalo pri oblikovanju lastnega svetovnega nazora.« (Iz Cankar 1933, v–vi)

¹⁸ Gl. Ivan Cankar, *Kurent* (ZD, 18:111).

pisuje o njem v dveh knjigah (*Volja in moč*, *Lepa Vida*), ki nastajata v istem razdobju, in ker je vsa ta tako pojmovana teorija 'hrepenenja' teološkega izvora ter znano pomagalo katoliške apologetike, je nespametno umikati se bojazljivo spoznanju, da je ta življenjski nazor, ki ga Ivan Cankar pozneje nikoli več na široko ne razklada, v zvezi z njegovim religioznim doživljanjem v Sarajevu; tam je, morda prvič v življenju, slišal, da je Bog »absolutna lepota«.« (xii)

Da se Cankar v svojem kratkotrajnem političnem delovanju ni mogel dobro znajti, ga je, kot meni Izidor Cankar, ovirala vest. Cankar je to spoznanje v *Volji in moči* (v noveli *Dana*) tudi sam izpovedal. Knjiga *Volja in moč* je po kritikovi presoji »vrsta podob iz večnega boja med dušo in telesom, hrepenenjem in dejanjem, čistostjo in grehom, in najbolj sistematična izpoved avtorjevega dualističnega gledanja na svet« (xv). Osebe v teh novelah so slabotne in lastnemu hrepenenju nedorasle, pa vendar Cankar v sklepu obnavlja svojo vero »v prihodnjo zmago volje, hrepenenja, duše!« (xv) Cankar sam se po mnenju Izidorja zato upravičeno ni imel za pesimista, kakor so ga razglasili njegovi kritiki, ki jim je govoril: »Slikal sem noč, vso pusto in sivo, polno sramote in bridkosti, da bi oko tem silnejše zakoprnelo po čisti luči. Zato je bila moja beseda, kakor je bila trda in težka, vsa polna upanja in vere. Iz noči in močvirja je bil v nebeške daljine uprt moj verni pogled – vi pa ste me razglasili za pesimista!« (xv) Tezo o »vselej premaganem in nekoč vendarle zmagovitem hrepenenju, o zmagi »duše« nad svetom, o bodoči »skladnosti dneva in večnosti«, pa je Cankar ponazoril tudi v svoji *Lepi Vidi* (xv–xvi).

V uvodu v devetnajsti zvezek *Zbranih spisov* iz leta 1936, v katerem so objavljene Cankarjevi *Politični spisi (1913–1918)*, *Kritični in satirični spisi (1905–1918)* ter *Črtice (1915–1918)*, Izidor Cankar opisuje, kako zelo je pisatelja Cankarja pretresla prva svetovna vojna. Vojna mu je bila povod, »da se je še enkrat zamislil nad seboj in svojim delom ter nad življenjem svojega naroda in da je te misli zapisal v obliki, ki predstavljajo njegovo zadnje, predsmrtno spoznanje« (1936, v). Kot ugotavlja Izidor Cankar, se je pisatelj zdaj začel »nujno in bolj intenzivno nego kadarkoli poprej pečati s problemom političnega in kulturnega življenja svojega naroda« (viii). Potem ko je prej razmišljal, da »nismo ne vredni ne sposobni svobode, da smo se sami obsodili s paglavostjo svojega značaja in da nihče ne more povedati, čemu živi ta narod,« pa se je med vojno Cankarjeva vera krepila, kot piše Izidor Cankar:

»[T]ej novi veri je dal najlepšo literarno formo v nekaterih črticah *Podob iz sanj*, govoril je pa o njej 1918 tudi javno. »Kmalu že pa sem videl znamenja, videl sem v svojo srčno radost in obenem v svojo sramoto, da tega naroda, ki ga ljubim, nisem poznal. Ne poznal odporne moči njegove, ne politične zrelosti njegove, ne njegove samozvesti ... Izkazalo se je, da nas ta silni vihar ni potisnil k tlom, temveč da nam je opral duše in srca, nas pomladil, nas vzdignil kvišku! (Očiščenje in pomlajenje).« (ix)

Cankarjevo umetnost te dobe Izidor vrednoti najvišje in pravi: »V teh zadnjih letih njegovega življenja se je umetnost Ivana Cankarja povzpela do najvišjega vrha, ki ga je bilo mogoče doseči njegovemu talentu; med Slovenci ni do danes še

nihče pisal boljše proze; njegove najlepše črtice zadnjega časa stoje enakovredne med najodličnejšo svetovno literaturo te vrste.« (xii) Prečiščeno žlahtnost je dosegla tudi njegova osebnost: »Hudi, nespravljeni, neprizanesljivi sodnik, kakršen je bil v mladosti, se je sedaj omehčal do zadnje milobe, ki je človeku še dana. Sodi le samega sebe, neprestano si izprašujoč vest v črticah, ki jih piše in vse drugo pozablja, ker si ne upa reči, »kje se neha pravica in začne krivica.« (xii–xiii)¹⁹

V Cankarjevi zadnji povesti, *Hudodelec Janez*, Izidor Cankar ugotavlja veliko spremembo v primerjavi s pisateljevim nekdanjim opisovanjem »pravičnikov«, ki jih je zaznamovala usoda, kot denimo *Hlapca Jerneja* ali *Jakoba Nesrečo*. Prejšnjo »mračno filozofijo« je pred pisateljevo smrtjo namreč »zamenjalo vedro in široko gledanje na vnanje dogodke, ki ne morejo več skaliti globokega miru v duši: nihče ne more reči, da ni kriv, in vse je treba odpustiti [...]« (xiii) Izidor Cankar pa je izjavo o optimizmu Ivana Cankarja dobil tudi v osebнем pogovoru z njim v pisateljevem bivališču na Rožniku. V *Obiskih* se Izidorjevo zadnje vprašanje bratrancu Ivanu Cankarju glasi: »Kaj je vodilna misel tvojih spisov?« Ivan Cankar odgovarja:

»O tem skoraj ni mogoče govoriti. Vendar pa je vsak moj spis priča velikanskega optimizma. Kritiki so me imeli za pesimista. Tepci! V prvih časih sem bil žalosten in nezadovoljen; to je bila bolezen mladega študenta, ki je lačen, ne pa pesimizem. Jaz sem optimist ves, kar me je. Kako bi človek sicer delal in se trudil, če bi vedel, da je vse zastoj? Jaz upam v bodočnost našega naroda; to upanje izraža Župančič jasno in veselo, jaz pa v satiri, tragiki in paradoksu.« (1920, 16)

Slovenski literarni zgodovinar France Koblar nekatere vidike svoje presoje o Cankarjevih svetovnonazorskih usmeritvah predstavi v uvodu in opombah k dvajsetem zvezku Cankarjevih *Zbranih spisov*, ki je leta 1936 izšel pri Novi založbi v Ljubljani. V njem so objavljene *Podobe iz sanj*, drama *Romantične duše*, *Črtice* (1897–1918) ter *Politični, satirični in polemični spisi*. V uvodu Koblar piše, da je Cankar v *Podobah iz sanj* začutil »višjo zapoved«, da »išče za lučjo in jo prinese ljudem.« (Koblar 1936, vii) V tistem času je še posebej jasno začutil, da njegova beseda ne zadostuje, da bi z njo lahko prikazal grozoto vojnih dogodkov, splošno stisko med ljudmi in svojo skrb za narodovo prihodnost. Nobena Cankarjeva do tedanja podoba in prispodoba nista več zadoščali, da bi lahko izrazil bistvo vsega nepojmljivega dogajanja. Koblar ugotavlja, da je zato v njegovih *Podobah iz sanj* malo zunanjega, »snov je skoraj brez vse tiste tipičnosti, ki jo opazujemo pri drugih vojnih pisateljih, toda pesnikovo doživetje je pretresljivo veliko.« (vi) V Cankarjevi besedi je »[v]sak zunanje neznatni dogodek [...] skrivnost zase, raste iz sebe v cel svet in se spremeni v podobo vesoljnega trpljenja« (vi).

¹⁹ Cankar je v svojih delih v nenehnem dialogu s seboj, s svetom in družbo, zato imajo resonanco v vsakem času. Zdi se, da je zlasti v svojih poslednjih delih Cankar pokazal tudi svojo ranljivost. Teorija resonance Hartmuta Rose vrednost tveganja izrecno izpostavlja: »Resonanca predpostavlja pripravljenost za tveganje in ranljivost oziroma pripravljenost, da se naredim ranljivega. Prav tako vključuje, kakor že omenjeno, neko določeno izgubo avtonomije in kontrole nad samim seboj. Resonanca torej implicira ne samo, da ne razpolagam z drugim, s katerim sem v resonanci, ampak tudi, da v celoti ne razpolagam s samim seboj, odpoved težnji, da bi popolnoma razpolagal s samim seboj, in pristanek na to.« (Žalec 2021, 831)

Pisatelj se sprašuje o vzrokih in namenu vsega silnega trpljenja, bolečine, žalosti, strahu in smrti. Na njegova vprašanja mu odgovarja njegovo srce in mu razodene, da je to

»sodba laži in ničevosti, ki je razgalila človeka do njegove zadnje resničnosti. Vesoljno človeštvo stoji golo pred ogromnim ogledalom, »po svoji pravi podobi, brez lišpa in nakita, brez žide in žameta«. Pesnikov pogled se obrača v stran, njegovo srce toži, toda sodnik je drugi, nad njim, nevidni in vsevidni. »Grešni sodnik je stopil pred sodnika in pravični sodnik je sodil brez besed« (Ogledalo). Ta videnja, ob katerih je pesnik »zadnje resnice željan posegel v lastne bolečine«, začno odklepiti zaprte kamrice človeških src; v njem se oglasi višja zapoved, da išče za lučjo in jo prinese ljudem. »Tebi, romar, je ukazano od nebes, da gledaš, kar drugim ni dano gledati, da poveš, kar drugim ni dano povedati. Nimaš pravice, da bi zaklepal duri, tudi tistih ne, ki jih sam le s trepetajočo roko odpreš.« (Uvod)« (vii–viii)²⁰

France Koblar meni, da se je Cankarju v *Podobah iz sanj* odprl »nov svet«, mislil je na poslednje reči, na večnost in upal na novo življenje. Tolažbo je našel v misli, »da se nad grobovi razbohoti čudovito življenje in ljubezen« in da »iz trpljenja mora izvirati skušnja, iz njega si človek in narod nabira zaklad, ki ga varno shrani za prihodnost« (viii). Ob apokaliptični grozoti se je torej Cankar obrnil »v zadnji obračun, naj človek samo očiščen in pripravljen čaka konca« (viii).

Po oceni Koblarja je Cankar v tej dobi »povzdignil svojo staro vero v povračilo trpljenja, vendar sedaj drugače in jasneje«:

»Ponovil je sicer, da »še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi ni bila prelita zastonj«, toda ta korelat trpljenja in poveličanja, etična vrednost trpljenja, se spremeni v skoraj dogmatični postulat, da je za poveličanje trpljenje nujno. Vrednost trpljenja je pogoj odrešenja, zakaj pred poveličanjem stopa očiščenje: »Velikega petka je bilo treba za veliko nedeljo, smrti Boga samega je bilo treba, da je zazvonilo in zapelo ponižanemu človeku veličastno vstajenje.« (Nedelja)« (ix)

Koblar meni, da je ta Cankarjeva vera v poveličanje globoka in trdna: »Ta vera v poveličanje tedaj ni samo lučka, ampak izvira iz pesnikovih zadnjih miselnih in čustvenih dognanj. To je vera prve mladosti, vera njegove matere, to je vera njegovega naroda, ki se oklepa ponižanja in trpljenja božjega in iz njega upa v svoje očiščenje in poveličanje. [...] Ves svoj obup, vso svojo malovrednost je pesnik uklenil v tiho vero in nad apokaliptičnim sodnim dnem se mu je začelo odpirati razodetje. Njegov krik v *Podobah*: »Mati, domovina, Bog!« je nerazdružna vsota nje-

²⁰ Koblar ugotavlja, da je Cankar v *Podobah iz sanj* začutil »višjo zapoved«, da »išče za lučjo in jo prinese ljudem«, sprememba pa je nastopila tudi v njegovem doživljanju vere v poplačilo trpljenja. Vera v poveličanje naj bi izvirala iz pisateljevih »zadnjih miselnih in čustvenih dognanj«. Sprememba v odnosu do sočloveka se je tako odražala tudi v spremembi odnosa do Boga, kot ugotavlja Mari Jože Osredkar: »S spreminjanjem odnosa do sočloveka se spreminja tudi odnos do Boga, zato verniki tudi Boga prepoznavamo vsakokrat na nov način. Odnos do Boga torej izhaja iz odnosa do sočloveka.« (2021, 864)

govih zadnjih misli in čustev.« (ix–x) Koblar v Cankarjevi veri zaznava vero pisateljeve prve mladosti, vero njegove matere in vero njegovega naroda, »ki se oklepa ponižanja in trpljenja božjega in iz njega upa v svoje očiščenje in poveličanje« (x).

France Koblar je prepričan, da se v krik »Mati, domovina, Bog« v *Podobah iz sanj* iztisne vsa pisateljeva miselna in oblikovalna sila. Cankar se približa tolikšni oblikovni popolnosti kot v nobenem prejšnjem delu: »Njegovo besedno bogastvo se po potrebi stisne in trpko neposrednost, ki pa kljub temu ohrani vso svojo nežnost (*Gospod stotnik, Otroci in starci*), predvsem pa išče za vse velike stvari čim preprostejše oblike. Zato se je končno obrnil k prispodobi in legendi,« (xi) o grozoti v njem in zunaj njega pa priča tudi oblika mistične groteske. V pisatelju se dogaja »silen preokret, vsi elementi njegovega ustvarjanja so še budni, le da so se nekateri morali umakniti, da pride njihov čas« (xi).

Koblar je mnenja, da je Cankar v tem obdobju pogosto mislil ne le na »splošno smrt', ki se mu je jasno razodevala nasproti nenehno prežečemu strahu, temveč je mislil tudi na svojo resnično osebno smrt. Koblar meni, da je slutnja smrti prihajala »[i]z istih globin, iz katerih je prihajalo njegovo spoznanje transcendentne vezanosti vsega groznega, iz iste jasnovidnosti, s katero je prodiral v bližnjo prihodnost, [...], kljub temu, da jo je v duhu premagal in ob svojo trojno izpoved: »Mati, Domo- vina, Bog!« postavil novo trozvočje: »Življenje, Mladost, Ljubezen.« (xiii)

Iz Koblarjevega poročila izvemo še, da se je jeseni 1917 Cankar na prigovarjan- je prijateljev preselil z Rožnika. Takrat naj bi že čutil bližino smrti (prim. njegovo črtico *Ob selitvi*). Glede njegove strankarske pripadnosti Koblar meni:

»Ta čas je minila njegova osebna ostrina, poravnal se je celo z nekaterimi starimi nasprotniki, le tistih, ki so ta čas v splošni narodni skupnosti iskali svojih osebnih in strankarskih koristi, ni mogel [...]. Dasi se je na zunaj še priznaval socialistični stranki, se ji je notranje odtuževal in se družabno približeval ožjemu krogu mladih političnih in kulturnih delavcev, ki so se bili strnili ob poveličanem simbolu narodne skupnosti dr. J. Ev. Kreka in prevzeli njegovo socialno dediščino.« (xiv)

Cankar je po Koblarjevi presoji v tem času težil »po neki popolni ureditvi svo- jega življenja«, zato je znova začel misliti na to, da bi se oženil. Tako kot se mu ni izpolnila ta misel, se mu tudi ni izpolnilo upanje, da bi dobil stalno službo (xiv). Slutil je, da bo kmalu umrl, čeprav je to na zunaj tajil. Poleti 1918 se je na Bledu sicer nekoliko okrepil in se vrnil v Ljubljano, toda proti koncu vojne je njegova vol- ja pešala. Tako se je oktobra 1918 v stanovanju na Kongresnem trgu 5 ponesrečil in dobil pretres možganov. 29. oktobra je bil prepeljan v bolnišnico, kjer se mu je zdravje povrnilo, toda že 25. novembra se je vrnil neozdravljivo bolan, dobil je pl- jučnico in 11. decembra umrl »mirno in vdano« (xiv). Koblar se ob tem sprašuje o pisateljevi vernosti v tem zadnjem obdobju njegovega življenja ter ugotavlja:

»Ivan Cankar v skladu s svojim delom, ki je bilo samo najvišji izraz njegove vernosti, ni umrl kot hladen deist. Ko je trdil, da je kristjan in katoličan, ne da bi izvrševal dejanske dolžnosti cerkvene skupnosti, je njegova ožja oko-

lica vedela, da to vendar niso prazne besede. Svojega katoličanstva ni občutil v njegovi celotni dogmatični zgradbi, ampak v njegovih nadnaravnih osnovah. Njegova vera v odgovornost pred Bogom, v božjo dobroto in posmrtno življenje, intimno približanje Kristusovi podobi, vse to se je vračalo v najprvotnejša čustva njegove mladosti in raslo v hrepenenje po odrešenju. Zato tudi v svojem delu ni bil socialist po Marxu, ampak po Kristusu [...]. Prič njegove resnične vernosti, ki je v posebnih trenutkih silno udarila na dan, je iz njegovih zadnjih dni več.« (xv)

Med pričevanji o Cankarjevi vernosti v njegovem zadnjem življenjskem obdobju Koblar navaja pripovedovanje dr. Josipa Puntarja, kako je Cankar neko noč še posebej vdano molil očenaš, da bi Bog rešil njegovo bivšo gospodinjo in otroka, ki sta hudo zbolela. Vzdihoval je: »Ti moraš! – Ti moraš! – Ti moraš rešiti!« (Puntar 1920, 36; prim. Koblar 1936, xv) Iz njegovih zadnjih dni Koblar navaja tudi spomin Fr. Lipaha: »Neko noč pred usodnim dnem sem blodil s Cankarjem po Ljubljanskem polju ... Cankar ni govoril skoro nič in še predno sem opazil, naju je pokrila gosta megla ... Naenkrat je stal pred nama sredi megle nega morja križ, teman, visok in razprostrajoč krvave roke v objem njivam, poljem in vesoljnemu trpečemu svetu. Cankar je postal za hip in nato zašepetal: ›Stopi naprej in me počakaj!‹ Vsa tajnost tega trenutka me je gnala par korakov dalje, nato pa sem se ozrl in pogledal ... Tam je stal pesnik pod križem, dvigal roke, kakor da ga hoče objeti, govoril nerazločno in glasno ihtel ...« (Koblar 1936, xv)

Koblar Cankarjevo svetovnonazorsko usmeritev razlaga tudi v nekaterih drugih delih, denimo v knjigi *Novejša slovenska drama*. I. *Naturalizem – simbolizem* (1954). Svojo obravnavo Ivana Cankarja na straneh 258–269 začneja s premislekom, da Cankar

»že po svoji naravi ni mogel biti naturalist; bil je preveč uporen duh in njegov pogled v človeka je bil presamosvoj, da bi življenjska dejstva samo ugotavljal, jih opisoval ali poudarjal. Narobe: Cankar je naturalistično snov predelal po zakonih svoje umetniške osebnosti, po svojem lastnem čustvu in svojem notranjem pogledu na življenje in svet. Naturalizem je premagal tako, da je nelepo resničnost, ki ga je prizadela, prepojil s preustvarjajočo idejo in dal svojim umetninam moč očiščujoče resnice.« (258)

V svoji oceni drame *Jakob Ruda* Koblar ugotavlja: »V drami se razodeva nova etika, etika vesti: vesti ni mogoče drugače pomiriti kakor s svojo sodbo. Vse čustvovanje in kesanje je le pot do zadnjega koraka, ki mora biti odločno dejanje, ker se greh ne da izbrisati, ne da popraviti, ne da obiti.« (260) Koblar ugotavlja, da Cankarjeva komedija *Za narodov blagor* dobi pravo etično globino šele v razkrinkavanju Kantorjevih laži: »Do vseh drugih je boleč in piker, do njega jasen in dosleden: vrniti mora kraljestvo, zidano na krvi, pustiti mora svojo oblast in popraviti krivice.« (263)²¹

²¹ Cankarjeva dela so izraz avtorjevega čuta za brezpogojni notranji etični imperativ, ko gre za pričakovano človekovo ravnanje, kot ugotavlja Petkovšek: »Gotovo je, da je vsako človeško dejanje tudi etično in da človek mora delovati etično, saj tako delovanje človečnost ustvarja, ohranja in izboljšuje. Človeku torej ni dopustno ravnati neetično, nečlovečno – to bi bilo nelogično. Tudi če idejo, da se človek od drugih

Koblar je ocenil tudi Cankarjevo zadnjo dramo *Lepa Vida*, ki je bila izdana konec leta 1911, uprizorjena pa 27. januarja 1912. Ugotavlja, da je drama »popolnoma simbolna pesnitev« z motiviko hrepenenja po sreči in vero v lepše življenje. Koblar pojem hrepenenja razlaga takole: »Hrepenenje, ki ne pozna meje v času in prostoru, je najgloblje bistvo vsakega človeka in mu dodeljuje usodo prevare, obupa in vere.« (268). Svojo misel ponazarja: »Tiste osebe v Lepi Vidi, ki obupajo, so spoznale, da je njihovo hrepenenje neozdravljiva bolezen, druge, ki najdejo uteho v vsakdanjem življenju, so se otresele čustev in sanj, tretje zaupajo v svojo mladost in s pogumno vero gredo v življenje. Pesnik je svojo simbolno misel razrešil ob Poljančevi predsmrtni viziji: Dioniz in Vida sta ženin in nevesta, njuni svatje so vsi trije bratje v hrepenenju: Mrva, Damjan, Poljanec, vsi so se našli v čudoviti pomladanski pokrajini, v soncu in cvetju – v paradizu; njihovo hrepenenje ni bilo zaman. Toda vizija izgine in za njo ostane resničnost: Poljanec je umrl. Dioniz in Vida se ljubita.« (268)

Koblar svojo oceno Cankarjevega razvoja kot umetnika sklene z besedami: »V Cankarjevi dramatiki se simbolika stopnjuje od idejnega realizma do čistega idealizma. Od podob realnega, v občo veljavnost privzdignjenega življenja, ki dosežejo svoj vrh v *Kralju na Betajnovi* in *Hlapcih*, je pesnik mimo *Pohujšanja* prišel do popolnega simbolizma *Lepe Vide*; tu se realno življenje izgubi v prispodobah, vsaka oseba izraža v svoji določeni tipiki posebno doživetje nadtvarnega sveta, namesto dejanja ostanejo čustvena nihanja in lirsko dramatična razmerja, ostane pesem sama na sebi.« (268)

4. Sklep

Vpogled v oceno Cankarjevih del pri slovenskih literarnih zgodovinarjih in kritikih, ki so živeli v Cankarjevem času, nam razkriva vidike nazorskih usmeritev, na katere so bili v pisateljevih delih najbolj pozorni. Med temi so umetnostni in estetski nazor, odnos pisatelja do slovenskega naroda in njegove zgodovine, do slovenskega jezika in književnosti, do vloge umetnosti in umetnika, prav tako pa tudi odnos do marksizma, liberalizma in krščanstva ter do religioznosti sploh. Pregled njihovih presoj nazorske usmeritve v delih Ivana Cankarja kaže, da so že prvi literarni kritiki v Cankarjevi umetnosti prepoznali mnogo značilnosti, ki jih pisatelju priznava tudi sodobna literarna veda.

Ivan Grafenauer, čigar *Kratka zgodovina slovenskega slovstva* v dveh zvezkih je bila med vojnama najbolj razširjen gimnazijski priročnik, v Cankarju prepoznava lirično subjektivnost, čustvenost modernega romantika in jedko satiro, njegovo umetnost pa vrednoti kot takšno, »ki stoji brezsporno na svetovni višini« (Grafenauer 1920, 279). Ob presoji Cankarjevih del z vidika osamosvajanja od tujih vplivov ugotavlja, da je njegova umetnost vseskozi individualna: povsod slika življen-

živih bitij razlikuje po dostojanstvu, razvrednotimo v zgolj domnevo, je treba reči, da je že zgolj ta domneva zadostni razlog za etično ravnanje.« (Petkovšek 2021, 997)

je takšno, kot ga je pisatelj sam spoznal, občutil in pretrpel. V Cankarjevem boju proti hinavščini in filistrstvu Grafenauer prepozna pisateljevo globoko usmiljenje do slabotnih in blodečih ter sočutno ljubezen do ubogih in trpečih, prav ta ljubezen pa postane po njegovi presoji vodilna misel Cankarjeve umetnosti bolj kot satira. V njegovih delih odkriva čisto nov pripovedni slog ter poudarja, da je Cankar slovenski jezik obogatil s številnimi novimi izrazi, podobami in primerami ter odkril muzikalno in ritmično lepoto slovenske govornice, kot še nihče pred njim. Imenuje ga »klasik slovenskega modernega romantičnega simbolizma«, ki si je pridobil veljavo tudi pri velikih evropskih narodih (283).

Še obširneje in bolj kompleksno Cankarjev miselni in čustveni svet v svojih esejih obravnava Ivan Prijatelj, saj prodre v najgloblja nasprotja v pisateljevem dojemanju sveta. Ugotavlja, da je vrh, v katerega se izteka vse Cankarjevo iskanje, »žeja, lakota, hrepenenje, sla po lepoti« (Prijatelj 1952, 554). Prijatelj Cankarja doživlja kot brata Gogolja, ki je smešil Rusijo »mrtvih duš«, in Dostojevskega, s katerim ga v krvno sorodstvo veže »brezkončno romanje po tihih katakombah srca« (555). Prijatelj izpostavlja nasprotja, ki jih je Cankar doživljal v svojem življenju in jih v svojih delih umetniško prikazal. Cankar po njegovi presoji ni bil niti marksist niti socialist, ampak samo umetnik. Kot meni Prijatelj, so namreč veliki umetniki le redko pravoverni marksisti, saj jim je lastna skepsa: »socialistična harmonija [...] ni nič drugega nego kolektivni kompromis med nasprotji drugih, umetnik pa išče svoje uglasitve nasprotij lastnega jaza v najvišji, idealni enoti – lepoti.« (560)

Alojz Kraigher poudarja, da je Cankar zavrgel vse estetike, poetike in teorije ter priznaval samo umetnostna pravila. Posebej izpostavlja čustvena razpoloženja v pisateljevem opusu, v katerem pisatelj odpira najgloblje bivanjske teme. Poudarja, da je za Cankarja središče spoznavajočega in ustvarjajočega človeka v srcu – v njegovi duševnosti in njegovi vesti.

Pregled presoj Cankarjeve nazorske usmeritve pri starejših literarnih kritikih razkriva velik pomen dela njegovega bratranca Izidorja Cankarja za vse poznejše znanstveno proučevanje pisateljevega življenja in dela. V devetnajstih zvezkih je objavil celoten opus bratranca Ivana Cankarja; v uvodih v posamezne zvezke njegova dela tudi analizira in interpretira, leta 1948 pa je uredil in izdal še tri knjige Cankarjevih pisem. V devetnajstih uvodih v *Zbrane spise* Ivana Cankarja izčrpno predstavlja razvoj pisateljeve nazorske usmeritve od prvih literarnih začetkov pa vse do obdobja med prvo svetovno vojno oz. zadnjih let pisateljevega življenja. Spremlja pisateljev duhovni razvoj od skepticizma in obdobja ,nespravljivih neskladnosti' ter ,mračne' življenjske filozofije pa vse do njegovega vedrega videnja zunanjih dogodkov, ki v ospredje postavlja ljubezen, vero in odpuščanje.

Dognanja Izidorja Cankarja v uvodu v dvajseti zvezek *Zbranih spisov* dokončuje France Koblar, ki tudi v svojih drugih spisih izpostavlja moč Cankarjevega hrepenja in njegovo rast od idejnega realizma do čistega idealizma.

Vsi obravnavani kritiki so se zavedali zahtevne in odgovorne naloge razlage pisateljevih del, še posebej v povezavi z njegovo nazorsko usmeritvijo. Strinjajo se v ugotovitvi, da je velik del Cankarjevega pisanja od njegovih prvih začetkov do konca nje-

govega življenja avtobiografski – v dejstvu, ki ga je pisatelj na številnih mestih svoje literature in publicistike poudarjal sam. Njihove presoje vključujejo doživetja in drobce iz njihovega osebnega stika s pisateljem v vseh obdobjih njegovega življenja, kar kljub možnosti, da je njihovo spominsko pisanje vsaj delno subjektivno, bistveno pripomore k bolj celostnemu razumevanju njegovega življenja in dela. Kritiki, ki so Cankarja osebno poznali, so se ob njegovi smrti zavedali, da jim ‚bližnja distanca‘ omogoča le površno sodbo v obliki spominske impresije, ne pa še zares tehtne objektivne ocene o pomenu pisateljevega dela za Slovence in spoznanja vsega, kar smo z njim izgubili (553). Kljub temu pa so njihove kritike Cankarjevega opusa in njegove nazorske usmeritve ne le dragocena, temveč v marsikaterem pogledu celo temeljna izhodišča za naše poznavanje Cankarja in nadaljnje obravnave njegovih del.

Kratika

ZD – Cankar 1967–1976 [Zbrano delo].

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Ivan Cankar in velika vojna. *Zgodovinski časopis: glasilo Zveze zgodovinskih društev Slovenije* 69, št. 3/4:352–400.
- — —. 2019. Ivan Cankar v odnosu do vere in v pogledih na katolištvo. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademski pogledi na Cankarja*, 80–100. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Cankar, Ivan.** 1967–1976. *Zbrano delo*. 30 zv. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- — —. 1973. *Zbrano delo*. Zv. 18, *Sosed Luka; Kurent; Črtice in novele (1907–1909)*. Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Cankar, Izidor.** 1920. *Obiski*. Ljubljana: Nova založba.
- — —. 1933. Uvod in Opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 16, v–xix; 315–355. Ljubljana: Nova založba.
- — —. 1936. Uvod in Opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 19, v–xv; 223–238. Ljubljana: Nova založba.
- Duden Deutsches Universal Wörterbuch AZ.** 1996. <https://www.duden.de/woerterbuch>. (pridobljeno 4. 12. 2022).
- Grafenauer, Ivan.** 1920. *Kratka zgodovina slovenskega slovstva*. 2. izd. Ljubljana: založila Jugoslovanska knjigarna.
- Grdina, Igor.** 2019. Troje (ne)razumevanj. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademski pogledi na Cankarja*, 17–33. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Koblar, France.** 1936. Uvod in opombe. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 20. Ljubljana: Nova založba.
- — —. 1954. *Novejša slovenska drama*. Zv. 1, *Naturalizem – simbolizem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kraigher, Lojz.** 1954; 1958. *Ivan Cankar: Študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj*. 2 zv. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Paternu, Boris.** 2019. Vprašanje novega branja Ivana Cankarja. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademski pogledi na Cankarja*, 11–16. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998.
- Prijatelj, Ivan.** 1952. Domovina, glej umetnik. V: Ivan Prijatelj. *Izbrani eseji*. Zv. 1, 553–579. Ljubljana: Slovenska matica.
- Puntar, Josip.** 1920. Ivan Cankar. *Dom in svet* 33, št. 1/2:33–38.
- Štuhec, Miran.** 2006. Ezejstika Ivana Cankarja. *Slavistična revija* 54, št. 3:407–419.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1037—1052

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 111.852:7.038.6

DOI: 10.34291/BV2022/04/Tratnik

© 2022 Tratnik, CC BY 4.0

Polona Tratnik

Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom na politične interese

Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests

Povzetek: Obstoječe razprave nizko kulturo povezujejo z razvojem tržnega gospodarstva. Kot negacija tržne kulture se je modernizem razvijal kot umetnost, neodvisna od drugih družbenih interesov. K takšni avtonomiji pa ni težila avantgarda, ki je prispevala bolj radikalna, v prihodnost ali politično usmerjena prizadevanja in je uporabljala tudi sredstva nizke kulture. Toda onstran teh treh usmeritev, ki so se razvile tudi na Slovenskem, je v tem prostoru obenem treba upoštevati služenje umetnosti, zlasti leposlovja, v 19. stoletju, procesu grajenja naroda. Kot visoka se pri tem razume tista kultura, ki je narejena intencionalno, upoštevajoč visoke estetske standarde. Tudi v 20. stoletju umetniki to povezujejo s slovenskostjo, to pa ni sprejeto z vsesplošnim odobravanjem. Kot visoka kultura se uveljavlja modernizem, osredotočen na estetska vprašanja; to je bilo v razmerah političnega zaostrovanja sprejemljivo, čeprav so bili v ozadju vplivi z Zahoda. Nasprotno pa so bili ideološko sumljivi umetniki pred drugo svetovno vojno, med njo in po njej vse bolj marginalizirani. Njihova dela iz političnih razlogov niso bila sprejeta kot dela visoke kulture, čeprav so po estetskih kriterijih to bila.

Ključne besede: Umetnost, modernizem, avantgarda, France Kralj, Marij Kogoj, Anton Podbevšek, grajenje naroda, estetika

Abstract: The existing debates link low culture to the development of the market economy. As a negation of market culture, modernism developed as art, independent from other social interests. The avant-garde, which contributed more radical, future- or politically-oriented approaches, did not strive for such autonomy, and it also used means of low culture. In addition to these three orientations, which occurred in Slovenia as well, we also need to take into account the fact that art, especially literature in the nineteenth century, served the process of nation-building. High culture is in this regard that culture, which is intentionally made according to high aesthetic standards. In the twentieth century, the artists still point out Slovenian identity. This is however not generally

approved. Modernism emerged as high culture, focusing on aesthetic issues, which was acceptable in a situation of political aggravation, even though it was influenced by Western culture. On the contrary, before, during and after World War II, the ideologically suspicious artists were increasingly marginalized. Their works, which were works of high culture according to the aesthetic criteria, were not accepted as such for political reasons.

Keywords: Art, modernism, avant-garde, France Kralj, Marij Kogoj, Anton Podbevšek, nation building, aesthetics

Dosedanje razprave o visoki in nizki kulturi so s terminom nizka kultura praviloma zadevale izdelke s področja kulture, nastale pod pogoji tržnega gospodarstva.¹ Kot nasprotje nizke kulture se je moderna umetnost kot avtonomna, od drugih družbenih sfer neodvisna dejavnost, ki je pomenila avtentičnost izraza, poetsko kompleksnost in poglobljeno razmerje do resnice, vzpostavljala kot visoka kultura. V razmerju do umetnosti kot visoke kulture se je na začetku 20. stoletja vzpostavila še tretja ustvarjalna usmeritev, avantgarda, ki je pomenila napad na umetniško avtonomijo in je lahko zastopala politične ideologije. Uporabljala je tudi sredstva nizke kulture, a ne za tržne interese. Na Slovenskem se v tem času razvija modernizem kot visoka umetnost, leta 1920 se začne avantgarda in na tržišču začne nastopati psevdoumetnost ali šund, ki ga podpre malomeščanstvo. Toda onstran teh usmeritev je za mišljenje razcepa na visoko in nizko kulturo na Slovenskem treba upoštevati še služenje umetnosti, še posebno literature, narodni konsolidaciji. V tej navezavi je razumevanje kulture kot visoke povezano z mišljenjem naroda kot kultiviranega. V 19. stoletju so si prav kulturniki posebej prizadevali, da prek umetnosti slovenski narod uveljavijo kot kultiviran in mednarodno politično pomemben. Visoka kultura v teh okoliščinah pomeni visoko kultivirano poezijo in estetsko relevantna literarna dela, medtem ko nizka kultura pomeni dela laikov, ki niso umetniško intencionalno posredovana. Na začetku 20. stoletja postane za vizualno umetnost značilno obračanje na slovenstvo, ki pa v domovini ni sprejeto z vsesplošnim odobravanjem. Z zaostritvijo družbenopolitičnih razmer so nato sredi 20. stoletja ideološko sumljivi umetniki vse bolj marginalizirani. Z vidika tukajšnje razprave to pomeni, da njihova dela zaradi političnih razlogov niso bila sprejeta kot dela visoke kulture, čeprav so po estetskih standardih bila.

1. Umetnost in tržni proizvodi na področju kulture

Razcep med visoko in nizko kulturo razumemo najprej kot razcep med umetnostjo in tisto kulturno produkcijo, ki ni namenjena višjim estetskim ciljem, temveč v prvi vrsti potrošnji. Max Horkheimer in Theodor W. Adorno sta ob opazovanju situacije

¹ Članek je nastal v okviru projektov „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, „Družbene funkcije pravljic (J6-1807)“, „Politične funkcije ljudskih pravljic (N6-0268)“ in programa „Prakse reševanja sporov med običajnim in postavljenim pravom na območju današnje Slovenije in sosednjih dežel (P6-0435)“, ki jih sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

v Združenih državah Amerike v štiridesetih letih za to kulturno produkcijo uporabila izraz kulturna industrija, da bi z njim pokazala na korelacije med industrijsko proizvodnjo blaga nasploh in proizvajanjem kulture, ki v kontekstu industrijske družbe poteka po istem principu kakor druga proizvodnja blaga. To pomeni, da pri proizvodnji del s področja kulture sledijo točno določenim standardom, ki zagotavljajo proizvodnjo žanrskih izdelkov, proizvodnja poteka po točno določenih shemah, vnaprej načrtovani žanrski izdelki predvidevajo odjem glede na predvidene kategorije odjemalcev, ki zaobjamejo vse potrošnike, in tako dalje. Po teoriji Horkheimerja in Adorna so to tržni procesi, pri katerih je interes prodaja oziroma zaslužek nosilcev kapitala, ob tem pa zaradi znižanja estetske kakovosti trpi tudi sporočilnost in umanjka poziv k miselnemu angažmaju odjemalcev. Kot posledica tega kulturna industrija odvrča od mišljenja in od družbenih aktivnosti. To dela z obljubo zabave in užitka, ki sta postavljena na najvišje mesto družbenih vrednot, pravzaprav pa služita kot sredstvo za manipulacijo množic v rokah vodilnega družbenega sloja, s tem da utrjuje dominantno ideologijo. Horkheimer in Adorno zato govorita o razsvetljenstvu kot o množični prevari (Horkheimer in Adorno 2002, 133–179). Sodobni ameriški mislec Ron Dreher, ki diagnosticira stanje v sodobni zahodni družbi, govori o mehkem totalitarizmu. Zanj pomeni uveljavitev dominantne ideologije na način, ki ne dopušča alternativne misli, zato je totalitarizem. Mehki pa ga imenuje, ker deluje prek obljube zabave, užitka in udobja (Dreher 2021). Čeprav Horkheimer in Adorno na eni strani in Dreher na drugi strani stojijo na nasprotnih svetovnonazorskih bregovih, so njihove diagnoze ideološkega enoumja in manipulacije v sodobni družbi neverjetno podobne. Skupna točka je v obeh primerih ugotovitev, da zabava, užitek in udobje služijo kot najbolj učinkovita sredstva za utrditev dominantne ideologije. Nizko kulturo gre v tem oziru razumeti kot tisto, ki to omogoča.

V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja so britanski misleci Frank Raymond Leavis, Queenie Dorothy Leavis in Denys Thompson – poimenovani leavisovci – z orodji literarne vede opazovali spremembe, ki jih je prinesla industrijska revolucija in so pomenile razmah množične kulture (Leavis 1930). Opažali so, da se dela na področju kulture proizvajajo industrijsko, da imajo trivialno vsebino, ne prikazujejo avtentične izkušnje avtorja, temveč so narejena z motivom zaslužka za množično občinstvo. Njihov učinek je, da ne angažirajo potrošnikov, temveč spodbujajo mentalno lenobo in plehkost in povzročajo opuščanje ukvarjanja z bolj resnimi, umetniškimi oblikami. Leta 1939 je ameriški likovni kritik Clement Greenberg napisal odmeven spis o umetnosti kot avantgardi in kiču (Greenberg 1999), ki prav tako govori ravno o razcepu na visoko in nizko kulturo, pri tem pa Greenberg nastop nizke, tržne kulture, ki jo imenuje kič, poveže z družbenimi spremembami. Bistvo kiča je, da imitira slikarstvo in literaturo. Je mehaničen in deluje po formulah. Bistvo je dobiček. Je nadomestek izkušnje in prinaša ponarejenost občutkov. To so razvrednoteni simulakri resnične kulture. (145) Nasprotno pa avantgarda pomeni »iskanje načina, kako sredi ideološkega nasilja in zmešnjave kulturo ohraniti *giblivo*« (142). Greenberg v svoji znani tezi zagovarja stališče, da je umetnik, ko je poskušal ohraniti visoko raven svoje umetnosti, to zožil in povišal v izraz absolutnega. Na-stopita, umetnost zaradi umetnosti' in 'čista poezija'.

Kritikom nizke kulture kot tržne je enotna ocena, da govorimo o proizvodih, ki so namenjeni pridobivanju dobička, so nizke estetske kvalitete, nezahtevni za potrošnika in imajo slab učinek na splošno raven duhovnosti. Nastanejo kot posledica industrializacije sredi 19. stoletja pod pogoji tržnega gospodarstva in tehničnega razvoja. Z izumom hitrotiska (1811) leposlovje pridobi možnost izdajanja knjig in periodičnega tiska v večjih nakladah, zlasti v večjih državah, kjer večje število prebivalcev, ki govorijo isti jezik, pomeni tudi več potencialnih odjemalcev. Založniki prepoznajo v tem tržni interes, ki je odvisen od prodaje izdelkov. To za ustvarjalce pomeni prilagoditev, ki narekuje ustvarjanje širšemu občinstvu vseh del, ki so praviloma manj zahtevna in namenjena užitku.

Toda podlago za ta interes občinstva pripravi že prehod od dvorske družbe v meščansko družbo konec 17. in v 18. stoletju. V dvorskih okoljih, kakor je bil Versailles, je bil umetnik v službi absolutističnega vladarja, njegova naloga je bila skrbeti za učinkovite načine pridobivanja podpore in razkazovanje moči. Umetnik je s skrbjo za blišč in privlačnost dvora skrbel za javno mnenje in je bil v tem smislu vodja propagande. Nato pa v 18. stoletju razvoj dvorske umetnosti zastane. Mesto izpodrine dvor. Po razlagi Arnolda Hauserja je to točka rojstva modernega človeka. Prejšnje usmerjenosti umetnosti nadomestijo težnje k subjektivizmu, k sentimentalizmu in k naturalizmu. Pozicija modernih v sporu med modernimi in starimi v tem kontekstu pomeni odpor proti izročilu dvorske baročne in rokokojske umetnosti. Namesto tega se v umetnosti izrazijo ideali neizumetničnega načina življenja, ki ga zaznamujeta preprostost in resnoba (Hauser 1980, 253). Duhovna svoboda postane pravica slehernika, vsaka osebna izpoved pa je edinstvena, neprimerljiva in nenadomestljiva. Vsaka nosi s seboj svoja merila in pravila. Moderna umetnost zdaj zmaga nad brezpogojnimi avtoritetami, izročili in konvencijami. Umetnik, ko začne pesniti, slikati ali skladati, ostane sam. To je bistvo njegovega občutja. Modernemu umetniku delo ne pomeni izvajanja neke izurjenosti, temveč boj z nekim problemom in s tehničnimi težavami (247).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel je v svojih predavanjih o estetiki razložil romantično umetnost kot tisto, ki je postala svobodna. Osvobodila se je tega, da bi ji družba predpisovala vsebino. Obenem pa Hegel poudari izjemen pomen izobrazbe, zgodovinske in kulturne ozaveščenosti pri ustvarjalcih in pomen refleksije o umetnosti – to je: poznavanje estetike kot filozofije o umetnosti in umetnostne zgodovine, ki sta znanstveni disciplini, vzpostavljeni v 18. stoletju, in se začneta ukvarjati izrecno z umetnostjo. S tem se umetnost potrdi kot samostojna družbeno dejavnost, avtonomna, ločena od drugih družbenih sfer in svobodna v smislu, da je nobeno drugo področje oziroma interes ne vzame v službo.

2. Umetnost kot upor proti meščanski družbi

Vzporedno z razvojem javnih družbenih prostorov za umetnost intimna sfera pridobi na pomenu. Zasebnost omogoča občutek posameznikove svobode, pa tudi medsebojno sporazumevanje, ki se poveže z rastjo moči argumenta, ki utemelju-

je umetniška dela (Habermas 1989, 59–60). V leposlovju 18. stoletja so posebej popularne književne oblike dnevnika, avtobiografije, romana v pismih, sentimentalnega romana. Tista ustvarjalna oblika, ki najpopolneje ustreza individualizmu in lahko sledi vsebinskim razsežnostim posameznikovega notranjega oziroma subjektivnega življenja, obenem pa omogoča inovacijo, je roman. Krepi se zanimanje za eksistencialna, psihološka in družbena stanja. Razvoj tehničnih sredstev za množično reproduciranje pripomore h krepitvi dileme med ustvarjanjem v skladu z visoki standardi in med izdelovanjem tržno zanimivih proizvodov zaradi zaslužka. V prvem primeru se umetnik umakne v enklavo svoje subjektivnosti in se izvzame iz sistema kapitalskega trga. Ironija je, da se je skozi 20. stoletje prav te vrste visoka umetnost izkazala kot najboljše tržno oziroma investicijsko blago (Tratnik 2019).

V načelu pa se moderni umetnik odločno zoperstavi vsakršnemu podrejanju oblasti in splošno sprejetim družbenim normam. Umetnost se je, na podlagi romantične paradigme, skozi katero je odzvanjal revolucionarni duh, izrazila kot upor do meščanske kulture. Moderna umetnost nosi zavest o modernosti, ki je povezana s kritiko tradicije. Moderni umetnik je odrezan od normativne preteklosti; tradicija mu več ne narekuje vsebine, ciljev in smeri, ki naj jim sledi. Moderni umetnik je zato v principu zavezan izumljanju, ki obenem kaže na determiniranost modernosti s časovnostjo, z idejama razvoja in napredka. Pripadnik modernosti ima močno časovno zavest – živeti želi s časom in ne proti njemu. To priča že etimološki izvor latinskega izraza *modernus* (*modo* v lat. pomeni nedavno oziroma prav zdaj). Čeprav imamo z današnjega vidika impresionizem za meščansko-aristokratski slog, pa ne smemo pozabiti, da se je v svojem času razvil kot novost in svojevrsten upor do tradicije, ki ni bil z naklonjenostjo sprejet pri meščanski družbi. Občinstvu ni ugajal grobi način slikanja oziroma novi način prikazovanja resničnosti. Zlasti zaradi planerističnega pristopa, to je slikanja na prostem, je narekoval hitrost slikanja, poenostavljanje nanosov, pa tudi predstavitev različnih atmosferskih situacij. Slika „Impresija“ Clauda Moneta, ki jo je razstavil na Salonu zavrtnjih, to je, na razstavi tistih, ki so bili zavrtnjeni na uradnem pariškem Salonu, je požela največ zgražanja. Med zavrtnjenimi umetniki so bili tudi slikarji, ki jih danes visoko cenimo, kakor so Auguste Renoir, Paul Cezanne, Edgar Degas in drugi.

Za umetnost v modernosti je obenem značilno vztrajanje pri iskanju in predstavljanje resnice. Umetnost je zato razumljena kot »čutno svetenje ideje« (Hegel 2003) oziroma, kakor razloži Martin Heidegger ob Van Goghovi sliki („Par čevljev“ 1886), je v umetniškem delu »na delu dogajanje resnice« (Heidegger 1967, 260). Resnico spreminjajoče se pojavnosti sveta kažejo impresionisti, resnico človeškega obstoja kažeta tako Vincent Van Gogh kakor Jožef Petkovšek („Doma“ ok. 1889), resnico nekartezijskega sveta, potopljenosti subjekta v svetu, v času in v prostoru kažeta Cezanne in Picasso itd.

Toda v 19. stoletju se iz vojaške rabe v politiko in kulturo vpelje še nov termin, to je avantgarda, ki zavezuje k pogumnim, naprednim raziskovanjem, kmalu pa označuje revolucionarne, v prihodnost usmerjene filozofije. Avantgarda je primerljiva z modernostjo, a je od nje radikalnejša, manj fleksibilna in manj tolerantna (Calinescu 1987, 96). Po svojem bistvu je to romantično-utopična tendenca. Zato

lahko govorimo o treh vrstah ustvarjalnosti, ki se izoblikujejo v tem času: 1.) nizka kultura kot tista, ki nastaja po nareku tržnega gospodarstva, 2.) umetnost kot visoka kultura, ki je zavezana globljim smotrom, kakor je predstavljanje resnice, in 3.) avantgardna umetnost (Tratnik 2008, 277–329). Avantgardna umetnost je drugače kakor (visoki) modernizem, ki je osredotočen na razkrivanje resnice, usmerjena k uveljavljanju družbene² spremembe. To avantgardni umetnosti postavlja neke določene imperitive. Avantgarda sveta ne želi zgolj opazovati in predstavljati, temveč hoče tvorno prispevati k njegovemu spreminjanju. Avantgardna umetnost je zato po svojem bistvu politična. Ker želi imeti vpliv na življenje in v njem uveljaviti spremembo, jo – nasprotno kakor visoki modernizem – zanima stik s širšim občinstvom, to pa ji narekuje, da uporablja takšne prijeme, ki imajo čimvečji doseg, kakor so to javni nastopi in plakati, in takšna sredstva, ki so s stališča visoke umetnosti razumljena kot sredstva nizke kulture. Avantgardna umetnost ima interes za medije, ki omogočajo množično reproduciranje, kakor sta fotografija in film, ki lažje mobilizirajo množice.³ Stika s širšim občinstvom pa avantgarda noče imeti na način nizke kulture, to je, z učinki zabave in uspavanja za doseganje tržnega uspeha, temveč nasprotno, za nalogo si zadaja prebujanje ljudi. Svojo vlogo razume v smislu družbene emancipacije. Zato iz tega sledi: če umetnost sproži zgražanje in šok, je s tem izkazala, da je zadela v srž ideološke zaslepljenosti in ima s tem takojšen učinek bujenja.

3. Visoka kultura naroda in ljudska kultura

Situacija v slovenskem prostoru pokaže na nekaj bistvenih razlik glede na razvoj umetnosti v zahodnem prostoru, kjer ga odločilno določajo okoliščine tržnega gospodarstva. A vrnimo se najprej za hip v čas, preden je meščanska družba prevzela dominacijo nad področjem ustvarjalnosti, ko spor med modernimi in starimi lahko osvetli nov vidik vprašanja visoke in nizke kulture. Konec 17. stoletja je bila v Franciji vodilna dvorska družba, v kateri je potekal spor med modernimi in starimi. Stari so zagovarjali antično kulturo kot univerzalni sklic, medtem ko je Charles Perrault kot zagovornik modernih uvidel pravljice kot sredstvo za moralno usmerjanje prebivalstva. Pri tem se je sklical na rabo pravljic pri nižjem sloju, kakor so bile dojilje, ki so otrokom skozi pravljice sporočale moralne nauke (Per-

² Tukaj pišem družbene, s tem pa pri tej tridelni razdelitvi omejim umetniško avantgardo na tista gibanja, ki niso bila zainteresirana za zgolj estetsko raziskovanje, temveč so z dejanji segala ven iz sveta umetnosti. Gibanja modernizma se razlikujejo od gibanj avantgarde po teoriji Petra Bürgerja predvsem v tem, da avantgarda napade avtonomijo umetnosti, ki jo je pridobila v meščanski družbi. »Evropska avantgardna gibanja lahko definiramo kot napad na status umetnosti v meščanski družbi. Kar je negirano, ni prejšnja oblika umetnosti (stil), temveč umetnost kot institucija, ki ni povezana z življenjsko prakso ljudi.« (Bürger 2009, 49) Bürger tako iz koncepta avantgarde izloči splošno spreminjanje obstoječih kanonov in estetsko spreminjanje struktur, ki bi ga lahko razumeli kot razbijanje struktur unificirane kulture, s tem pa umetnost tudi nekako spreminja družbene formacije – kakor je v tem smislu umetnost razumel Theodor W. Adorno (Adorno 1970), ki kot zgled navaja Schönbergovo glasbo. Adorno je študiral na Schönbergovi šoli moderne glasbe na Dunaju, kakor je tudi Marij Kogoj.

³ Walter Benjamin je pozval h komunistični umetnosti, ki naj mobilizira širšo javnost (Benjamin 2003, 174; 176).

rault 2009, 5). Perrault je bil aristokrat, pripadnik višjega družbenega sloja, ki je tako kakor njegovi kolegi in kolegice zviška gledal na kulturo preprostih ljudi, torej tudi na pravljice, ki so med njimi krožile. Obenem pa je videl priložnost v tem, da to snov uporabi kot gradivo za oblikovanje svojih lastnih literarnih del z intenco doseganja točno določenih ciljev. Z vidika aristokracije je bila konec 17. stoletja visoko cenjena umetna kultura visokega sloja in visoki dosežki antike, medtem ko so kot manj vredno pojmovali kulturo preprostih, neizobraženih ljudi nižjega sloja. Pojem civilizacija, ki je gradil dvorsko samozavest, nam lahko pomaga razumeti ta vzvišeni odnos višjega sloja do nižjih, saj je civiliziranost kot gradnja olikane družbe višji sloj legitimirala kot bolj civiliziranega v primerjavi z nižjim (o pojmu civilizacija glej Elias 2000, 71–132).

Čas romantike prinese spremembe. V nemškem prostoru se izrazi odklonilni odnos do pojma civiliziranje, ki ga Kant in drugi misleci tega časa razumejo kot proces, ki pomeni površinsko oblikovanje družbene vljudnosti in spodobnosti, medtem ko kulturo razumejo v povezavi z moralo in z nacionalnim značajem, piše Elias: »Poštenost in odkritost sta, denimo, zdaj kot nemški značaj postavljeni nasproti vljudnosti, ki prikriva lastne občutke.« (Elias 2000, 108) Kulturo gre, kakor izhaja iz pisanja Johanna Gottfrieda Herderja in Hegla, tedaj razumeti v povezavi z ljudstvom, ki je etnično, bivanjsko in tradicionalno povezano. Zbiranje pravljic in drugega folklornega gradiva, ki se v tem času okrepi, zato razumemo kot prispevek k etnični konsolidaciji in s tem kot sredstvo za grajenje naroda. Obenem opravlja tudi funkcijo homogenizacije kulture na nekem določenem ozemlju in funkcijo kulturne diferenciacije, torej razlikovanja, na primer razlikovanja nemške kulture od drugih kultur. Tudi na Slovenskem v tem času nastopijo zbiratelji narodnega blaga. Med njimi je Karel Štrekelj (1859–1912) ustvaril najobsežnejšo zbirko. Toda ljudske pesmi in proza še vse do danes niso deležne priznanja literarne stroke. Pregledi leposlovja, ki so jih prispevali Janko Kos (1987), Matjaž Kmecl (2004), Boris Paternu (1989, 2001), Jože Pogačnik in Franc Zadravec (1973), 'ljudskega blaga' in 'ljudskih' pravljicarjev ne omenjajo,⁴ temveč so posvečeni izključno dosežkom visoke kulture kot delom strokovno usposobljenih, uveljavljenih pisateljev. Toda v 19. stoletju postane v slovenskem prostoru za proces grajenja naroda programsko zanimivo najprej 'kultiviranje' jezika (kultiviranje v tem smislu je pomensko blizu pojmu civiliziranje); to se izrazi zlasti s poezijo, nato pa s pisanjem realističnih proznih del, ki jih imamo za visoke dosežke naroda. Pri tem zlasti pisatelji druge polovice 19. stoletja radi črpajo iz zakladnice tako imenovanega 'ljudskega blaga', ki so ga prispevali nešolani ljudje. Pisatelji sami pa ga razumejo kot gradivo, ki ga je treba šele estetsko oblikovati v višjo leposlovno obliko. Ta pogled razkriva druge vrste razlikovanje med visoko in nizko kulturo, ki je bilo v slovenskem prostoru močno navzoče in ki pomeni dela visoke estetske kvalitete na eni strani in preprosta dela brez intencionalnega estetskega oblikovanja na drugi strani. Obenem je

⁴ Izjema je zagovor ljudskega slovstva izpod peresa Milka Matičetova, ki pa ni bil literarni teoretik: »Vsaka prava ljudska pripoved je sad bolj ali manj zavestnega umetniškega prizadevanja. Od izročila je dano predvsem ogrodje, medtem ko meso, kri in dušo dobijo pripovedi vsakokrat sproti od pripovedovavca. Če je res 'mojster svoje obrti', se bo vselej potrudil, da bo zgodbi vdihnili nekaj samega sebe.« (Matičetov 1963, 38)

to načrtno izdelovanje del visoke kulture povezano z idejo grajenja visoko kultiviranega naroda.

Velik korak v duhu romantike naredi France Prešeren, čigar literarna estetika je tesno povezana z jezikovno filozofijo Friedricha Schlegla, ki je »usmerjena k visokemu kultiviranju pesniškega jezika in oblike« (Paternu 1989, 63). Kultivirani jezik ima v romantiki velik politični pomen. Za Schlegla je jezik »dar narave« in »glavno znamenje človekove, pa tudi narodove razvitosti; kultiviran jezik je temeljni dokaz o obstoju naroda; torej nastanek kultivirane, razvite poezije pomeni toliko kot konstituiranje naroda« (Paternu 1989, 63). Vsak narod ima pravico in pravzaprav dolžnost do svoje lastne jezikovne omike, kajti v tujem jeziku priučena in privajena omika ohranja v sebi nekaj barbarskega, kakor tudi narod, katerega jezik ostane v surovem stanju, ostane barbarski in surov. (Schlegel 1961, 237; 238). Brata Schlegel sta predložila načrt, kako doseči in utrditi visoko kulturo pesniškega jezika, to se pravi, da je potrebno obvladovanje italijanskih renesančnih pesniških oblik kot najboljšo sredstvo zoper jezikovno »podivjanost« in za merilo jezikovne zrelosti nacionalne literature. To mišljenje je odmevalo v delu Matija Čopa in Franceta Prešerna. Prešeren se je tudi dobro zavedal umetniške funkcije poezije kot njene prve funkcije in tako mu je uspelo slovensko pesništvo iztrgati iz didaktike, torej iz njene podrejenosti izrazito nacionalni in didaktični funkciji, in poezijo konstituirati kot poezijo (Paternu 1989, 63–65), kot umetnost. S te perspektive je visoka kultura tista, ki je visoko kultivirana, torej umetnost, medtem ko je nizka kultura tista, ki je »divja«, nekultivirana in surova, obenem pa je narod, ki ne kultivira svojega jezika, nekultiviran in »barbarski«.

Realizem je bil v primerjavi s Prešernovo romantično poezijo na Slovenskem v estetskem smislu slabo razvit. Paternu vidi poleg pomanjkanja tradicije za to predvsem družbene razloge. Literatura, ki je v prvi vrsti služila spodbujanju narodnega gibanja, v tem meščanskem obdobju ni zmogla niti ni hotela odpirati globljih, eksistencialnih vsebin. (85; 83; 84). Fran Levstik je v programu *Popotovanje iz Litije do Čateža* (1858) usmeril h kombiniranju umetne in ljudske pripovedi. Tako je realistična proza v slovenskem prostoru tega časa praviloma nastajala na podlagi ljudskega slovstva. Vodilna avtorja tega toka sta bila Janez Trdina in Fran Levstik, največji dosežek pa Levstikova umetna pripoved *Martin Krpan z Vrha* (1858). Levstik je tudi spodbudil k pisanju prvega slovenskega romana in predlagal, da se za snov vzame motiv desetega brata kot izrazito »narodno lastnino«. Josip Jurčič, ki je napisal prvi slovenski roman (*Deseti brat*, 1866), je temu napotku resda sledil, a je zdrknil s folklorne podlage in roman preoblikoval s svojo lastno idejo (Paternu 2001, 133). Osrednja funkcija proze druge polovice 20. stoletja, ki je črpala iz ljudskih motivov in snovi in se je opirala tudi na zgodovinske sklice, je bila: služiti procesu grajenja slovenskega naroda oziroma sodobnim družbenopolitičnim ciljem, kakor na primer zagovoru slovenskega naroda kot branika cesarstva in krščanske Evrope – *Antemurale Christianitatis* – pred muslimansko grožnjo oziroma otomanskim cesarstvom.⁵

⁵ Povest Martin Krpan z Vrha Frana Levstika je s tega vidika obravnaval Darko Darovec (Darovec 2021).

4. Slovenska umetnost in modernizem

Če leposlovje ni odpiralo globljih eksistencialnih vprašanj, pa na področju likovne umetnosti poznejši modernistični umetniki in teoretiki v Jožefu Petkovšku vendar prepoznajo eksistencialno usmerjenost.⁶ Po razlagi Tomaža Brejca so to dokazi, da je prav slika „Doma“ (1889) začetnica temnega modernizma na Slovenskem. S to sliko v slovensko umetnost vstopi žalost, ki se pozneje zrcali v Cankarjevem opusu in skozi ves modernizem. Brejc začetke prepozna že v Juriju Šubicu („Sama“ 1882–83) in pri Ivani Kobilici („Pariška branjevka“ ok. 1892). Obenem se v delih slovenskih likovnih realistov druge polovice 19. stoletja že napoveduje modernizem: nastopijo nezaključenost, nedokončanost, predvsem pa za slovenski modernizem značilna melanholija, tesnoba in temni eksistencializem (Brejc 1991, 61–75). Reševanje slikarskih namesto narodnih vprašanj se začne s Kobilico in s Ferdom Veselom (2006, 43).

Če torej v tem toku umetniškega delovanja lahko prepoznamo vzporednice z zahodnim razvojem moderne umetnosti, z razvojem umetnosti kot avtonomne sfere, ki se zanima za estetska, ne pa družbena vprašanja, za visoko kulturo, so bili vendarle tudi likovni umetniki konec 19. stoletja in na prelomu v 20. stoletje družbeno angažirani za narodno stvar. Kakor drugod v Srednji Evropi v duhu narodobudnih gibanj so tudi na Slovenskem konec 19. stoletja iskali narodopisno ‚slovenskost‘. Leta 1903 so na Dunaju nekdanji učenci ljubljanske umetno obrtne šole ustanovili umetnostni klub Vesna (Saša Šantel, Gvido Birolla, Maksim Gaspari, Hinko Smrekar, Fran Tratnik idr.), katerega namen je bil, v duhu secesije po zgledu Čehov in Poljakov ustvarjati za potrebe Slovencev in Hrvatov, s posebnim poudarkom na slovenski narodni umetnosti, v pristno slovenskem duhu. Vesnanstvo je postalo celo stilna oznaka za ustvarjalnost, ki je temeljila na ljudskem izročilu. Maksim Gaspari se je posvetil dokumentiranju slovenskega kmečkega življenja. Vesnani so tudi uporabljali medije in tehnike, ki niso bili pojmovani kot sredstva visoke kulture. To so bile ilustracija, risanje razglednic, karikatura, satira in grafika. Zlasti je bil v teh tehnikah močan in plodovit Hinko Smrekar, ki je črpal tudi motive iz pravljic in ljudskih verovanj. Toda v umetnostnozgodovinskem kanonu (Šumi 1975; Cevc 1967; Brejc 2006) ti slikarji ne zavzemajo pomembnega mesta, temveč so celo večinoma izpuščeni,⁷ to pa kaže, da so (bila) njihova dela z vidika stroke, ki prednostno upošteva estetske kriterije, manj cenjena (razen Tratnika). Še manj stroka upošteva prispevke laičnih ustvarjalcev, na primer poslikav panjskih končnic, podobno kakor velja za tako imenovane ‚ljudske‘ pravljice, ki jih znanstvena stroka uvršča med kulturno dediščino, s katero se ukvarja folkloristika. To z drugimi besedami pomeni, da so vsa dela, ki so razložena kot ‚ljudska‘, ki jih torej niso prispevali akademsko ustrezno strokovno usposobljeni avtorji, izključena iz kroga dosežkov visoke kulture. S tem ta dela niso deležna nujno potrebnega strokovne-

⁶ Gabriel Stupica, Marko Šuštaršič, Janez Bernik, Marij Pregelj, ki se mu je poklonil s sliko „Pietà – Petkovškov povratek“, 1965, Marjan Dovjak s sliko „Homage à Petkovšek“, 1969, in Dušan Kirbiš s sliko „Kako je moj prijatelj J. P. sedel pri mizi“, 1988; Ivan Cankar in v teoriji umetnosti Tomaž Brejc (Brejc 1991).

⁷ S Hinkom Smrekarjem se je javnost obsežneje seznanila šele leta 2021 s pregledno dvodelno razstavo njegovega bogatega opusa.

ga priznanja tako imenovanega sveta umetnosti kot umetniška dela, obenem pa tudi niso deležna ritualnega povzdigovanja iz okolja vsakdanjega življenja v okolje višje kulture, ki je svet umetnosti, temveč ostajajo v miljeju vsakdanjega, praviloma kmečkega življenja in vsakdanje rabe (dokler niso kot dokazi preteklega življenja morda postavljena v etnografski muzej, ki pa še vedno ni muzej visoke, temveč navadne, ljudske kulture).

Leta 1904 so na Dunaju v uglednem Miethkejevem salonu razstavljali slovenski impresionisti, ki so bili učenci münchenske šole Antona Ažbeta: Rihard Jakopič, Ivan Grohar, Matija Jama in Matija Sternen. Imena *Slovenische Künstler*, ki ga je predlagal Miethke, niso hoteli sprejeti. Iz njihovih pisem je razvidno, da so čutili, kako jim 'slovenstvo' zunaj Slovenije nič ne pomaga, kvečjemu škoduje. Grohar piše leta 1903, da nikakor ni za ime, ki ga predlaga Miethke: »kaj nam pomaga 'Slovenija', kvečjemu da nas pahne z dežja pod kap. To smo videli pri zadnji razstavi in nismo vezani, da bi s tem pečatom na čelu rinili skozi zidovja dunajska. Mi ostanemo poleg tega, kar smo, namreč: Slovenci, ker se tega ubraniti ne moremo.« (Brejc 2006, 157). Sam predlaga za skupino ime Sava, kakor tudi ostane. V drugem pismu Grohar piše, kako so se mu zamejski rojaki, pa tudi pristojni minister čudili, da si drznejo svojo 'knšt' »prenesti v glavno mesto, mar ne bi ž njo ostal doma za pečjo, morda bi kaj dosegel, a tu, tu je jako dvomljivo« (157). Dunajska kritika, ki se je oglasila po odprtju razstave, je bila pozitivna. Toda v domovini so bili umetniki sprva deležni zaničevalnega odnosa – imenovali so jih 'kozolčarji'. Tudi Ivan Cankar je bil pred otvoritvijo zadržan, medtem ko je bil pozneje navdušen nad Groharjevo sliko „Pomlad“ in nad zamisljivo, da se začenja resnična slovenska umetnost: »Tam, glej, se razprostira domovina, lepa kakor paradiz. /.../ [P]ogledala je domovina sama sebi v obraz in je zardela od radosti.« (Cankar 1920, 167)

Predstavitev in recepcija slovenskih impresionistov pokaže, da sta bila 'slovenstvo' in slovenska kultura zlasti v domovini oziroma pri Slovencih pojmovana kot nekaj manj vrednega, kot nekaj, s čimer se ne gre ponašati, temveč lahko le škoduje. V primerjavi z 'visoko' avstrijsko in zahodno kulturo so tako slovensko kulturo pojmovali kot nižjo. Obenem pa prav v delih teh slikarjih, ki v svoje delo vključijo planerizem, čutimo izjemno navezanost in občudovanje slovenske dežele kot domovine, kakor izpričuje tudi Cankar. Slovenski impresionisti slikajo krajino, toda bržkone ta krajina ni zgolj priložnost za slikarski izum, za drugačen pogled na motiv, temveč ima tukaj presežno vrednost, saj pomeni tudi domovino.⁸ Podobno vlogo v slovenski umetnosti – to je: v poeziji in v slikarstvu – odigrajo gore (na to temo glej Dović 2021).

Obenem ne smemo zanemariti visoke estetske kvalitete del slovenskih slikarjev impresionistov. Čeprav časovno delujejo tri desetletja za znamenitimi francoskimi kolegi, katerih dosežki imajo s tega vidika večji zgodovinski pomen, so slovenski impresionisti zato likovno pogosto bolj modernistični, namreč v temu, da slikajo v prvi vrsti slike, ne motivov, in ustvarjajo umetniško, poetsko resničnost, prej kakor da bi zgolj prikazovali drugačne optične poglede na zunajumetniško stvarnost,

⁸ Tomaž Brejc piše o mitologiji krajine (Brejc 2006, 156–174).

kakor je bil pomemben cilj zgodnjih impresionistov. To nam, na primer, lepo pokaže primerjava dveh del z naslovom „Železniški most Argenteuil“ Clauda Moneta iz leta 1874 in slike „Most čez Dobro“ Matija Jame iz leta 1907. Kompozicijsko so te slike zelo sorodne, toda med njimi obstaja velika estetska razlika: Monetovi slikli sta osredotočeni na predstavitev mostu, medtem ko je Jamova slika najprej slika z očitno likovno kompozicijo in z barvnim in tonskim snovanjem, ki ju je slikar izvedel v vrhunski kakovosti. Če uporabimo ta kriterij, dosežke slovenskih impresionistov razumemo kot pomembne prispevke k visoki kulturi.

Za predstavnike bolj radikalnih gibanj zgodovinske avantgarde so bili značilni pisanje manifestov, organiziranje javnih nastopov različnih vrst in uporaba zelo različnih tehnik in sredstev za ustvarjanje. Pesnik Anton Podbevšek je pod vplivom futurizma nastopil s takšno udarnostjo že kot šestnajstletni dijak novomeške gimnazije, da ga je skupaj s somišljeniki Izidor Cankar imenoval »trop vročehrvnih otročaje« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 36). V Novem mestu in v okolici so prirejali ‚soareje‘. Leta 1915 je Podbevšek uredniku Ljubljanskega zvona, Janku Šlebingerju, poslal zbirko svojih pesmi z naslovom „Žolta pisma“ in pri tem napisal: »Pripadam najmodernejši struji in zdaj stopam na površje.« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 37) Prav to pismo ima stroka za začetek slovenske zgodovinske avantgarde, za protomanifest dogajanja (Dovič 2009, 15). Podbevšek je s ciklom „Žolta pisma“ na besedilni ravni uvedel radikalne modernistične inovacije, prav tako pa je komunikacija z urednikom potekala po avantgardističnem vzorcu: oprl se je na Marinettijev tehnični manifest o futurizmu (22–25). Šlebinger je Podbevškovo delo zavrnil in zapisal: »Kaj tako abnormalnega nisem našel niti pri najbolj eksotičnem futuristu.« Zanj je to »nesramen način bagateliziranja jezika ..., meglena vsebina brez predlogov, poezija kot zbirka rebusov« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 37; glej tudi Dovič 2020, 66–67). Podbevšek je bil nato v času prve svetovne vojne vpoklican na fronto. Po vrnitvi pa se je njegovo ‚prekucništvo‘ nadaljevalo v novomeški pomladi, ko je s kolegi mladinci leta 1920 izpeljal umetniški dan (26. september 1920). Svoje pesmi je Podbevšek recitiral ‚ekstatično‘ (Vidmar 1985, 70). Rihard Jakopič je opisal njegov nastop, ki je sledil mističnemu nastopu Mirana Jarca: »Nato pa je prišel človek – človek iz bojnih poljan. Po oblakih je priplaval, poln napetosti, in iz višav fantazije je jel spuščati med presenečeno občinstvo sikajoče kače klopotače in s smelim pogumom in mirnim srcem metati svoje učinkovite bombe. Občinstvu je zastajala sapa in nastalo je gibanje.« (Kocuvan Štrukelj 2020b, 39). S svojim delom je Podbevšek hotel nagovoriti širše občinstvo, o tem ne nazadnje priča tudi uporaba oglaševanja.⁹

5. Slovenski umetnik: ustvarjanje – recepcija – režim – eksistenca

Anton Podbevšek, Marij Kogoj in Josip Vidmar so leta 1922 soustanovili revijo *Trije labodje* po vzoru almanaha *Modri jezdec* nemških ekspresionistov iz leta 1912.

⁹ Bil je prvi umetnik, ki je najel reklamno podjetje, da je zanj lepilo reklamne plakate (Vrečko 1998, 36).

Zaradi spora, povezanega s Podbevškovim silovitim priporočanjem socialistične umetnosti v predavanju v Mestnem domu, ki se Kogoj in Vidmar z njim nista strinjala, je Podbevšek revijo zapustil in istega leta ustanovil socialistično usmerjeno revijo *Rdeči pilot*.¹⁰ (Vidmar 1985, 68). Podbevšek se je povezal s socialisti iz kroga Zvonimirja Bernota in postal odgovorni urednik lista *Naprej*, ki so ga izdajali. V tej vlogi je bil večkrat denarno kaznovan, zato je uredništvo zapustil. Nato ga je za pomožnega tajnika najel odvetnik Stefanovič, generalni tajnik Narodne radikalne stranke za Slovenijo, in skupaj sta, ko tam nista več videla svoje prihodnosti, stranko zapustila in prodala seznam slovenskih članov (Vidmar 1985, 69; 70). Podbevšek je zadnjič izvedel izzivalni javni nastop leta 1927, nato se je sprl z večino dotedanjih podpornikov. V tridesetih letih je ustanovil založbo Ivan Grohar in leta 1937 izdal o njem monografijo, z Rihardom Jakopičem sta zasnovala založbo Sežalec, pri kateri sta izšli monografija o Jakopiču in antologija slovenske lirike. Drugače pa je bil prihodek družine v večji meri odvisen od učiteljske plače njegove soproge. Po vojni se je večkrat kratkotrajno zaposlil (v Časopisni agenciji in v Jugoreklamu, nato na Ministrstvu za prosveto in na Ministrstvu za znanost in kulturo ter v upravi Slovenskega narodnega gledališča). Od leta 1952 do upokojitve leta 1973 je bil po Vidmarjevi zaslugi zaposlen kot upravitelj hiš na SAZU (Kocuvan Štrukelj 2020a, 97–98).¹¹ Med vojno in po vojni je bil njegov pesniški vzornik Ezra Pound, ki je poveličeval fašizem. Glede svojih političnih stališč je Podbevšek v tem času molčal in pri mnogih vzbujal dvome in sumničenja. Vidmar je celo zapisal: »Nekateri so se ga celo bali in tudi mene svarili pred njim.« (1985, 71)

Podobno kakor Podbevšek na začetku 20. stoletja je tudi glasbenik Marij Kogoj mislil o umetnosti kot o futuristični: »Vsaka umetnost je futuristična – to je usmerjena v bodočnost – in če ni, nima smisla. Stereotipna umetnost je nezmišlel. Vsak umetnik imej svoj svet.« (Kogoj 1923, 325) Kogoj je doživel težko otroštvo.¹² Dve leti je študiral kontrapunkt in kompozicijo na Dunaju in nato zasebno pri Schönbergu instrumentacijo. Preživel je kot vajenec pri ključavničarju, a kljub temu med prvo svetovno vojno živel v skrajni revščini (Jevnikar 2013). Leta 1918 se je preselil v Ljubljano, kjer se je družil z Antonom Podbevškom, katerega je sprejel pod svojo streho, in z Josipom Vidmarjem. Skupaj so soustanovili Klub mladih. Od leta 1919 dalje se je preživil s pisanjem kritik, za katere je menil, da morajo vselej izražati resnico, in s katerimi se je marsikomu zameril. Vse bolj se je izoliral. Dne 26. septembra 1920 je v okviru novomeške pomladi izvedel slavnostni koncert, o katerem je Marjan Mušič zapisal: »Bilo je pač tako, kakor smo pričakovali. Med občinstvom, ki je dodobra napolnilo dvorano, je bila mladina če že ne zagreta, pa vsaj zainteresirana, medtem ko je meščanska elita zavzela brez izjeme odklonilno stališče. Vendar kljub temu ni prišlo do izpadov niti ni publika zapuščala dvorane še med izvajanjem. Slišati pa so bile glasno izrekanе pripombe, da je Kogojeva

¹⁰ Konec decembra 1920 je bil sprejet razglas vlade Kraljevine SHS, ki je prepovedal komunistično in drugo propagando. Toda Vidmar piše, da so bili politično tako slabo razgledani, da so razglas komaj poznali.

¹¹ Vidmar navaja obdobje od 1953 do 1981 (Vidmar 1985, 71–72).

¹² Pri štirih letih je preživel hudo bolezen, po smrti mlajšega brata so mu nadelj njegovo ime, zgodaj mu je umrl oče, mati pa je otroke zapustila. Odraščal je v katoliškem internatu.

glasba zmedena, celo nora, da je boljševisko anarhična in je le škoda, da se je morala z njo mučiti tako lepa in imenitna pevka.« (Mušič 1974, 113) Dne 6. novembra 1920 je Kogoj ponovil svoj slavnostni koncert v ljubljanski dvorani Union. Mladino in svojemu delu naklonjeno kritiko je navdušil, medtem ko je ljubljanska ‚višja‘ družba koncert bojkotirala zaradi Kogojevih ostrih kritik (Kocuvan Štrukelj 2020c, 109). Glasbena matica mu je odpovedala poučevanje harmonije in kontrapunkta. Po Vidmarjevem priporočilu je dobil mesto na ljubljanskem konzervatoriju za glasbo, kjer je tri mesece predaval, nato pa so sodelovanje z ‚nesprejemljivim umetnikom‘ prekinili. V tem času je objavil in izvedel več del.¹³ Zaradi težkih gospodarskih razmer se je leta 1922 vrnil v Gorico, nato pa se leta 1924 zaposlil kot korepetitor v ljubljanski Operi, kjer je delal do leta 1932, ko je bil do smrti hospitaliziran zaradi duševnega zdravja. „Črne maske“ iz leta 1929 so bile poleg opere „Vojček“ Albana Berga iz leta 1925 po presoji Josipa Vidmarja edina vidna opera glasbenega ekspresionizma nasploh (Vidmar 1985, 62).

Kogoj je zanimala ljudska glasba, ki jo je prirejal, o čemer je v pismu Stanku Premrlu 24. februarja 1914 izrazil svoj nazor, ki se kaže tudi v zborovskih priredbah „Stoji mi polje, Narodna“ in „Trpeče srce“: »Kar se tiče harmonizacije narodnih pesmi, mislim, da ni harmonizacija sama sebi cilj, nego da ima doseči oni izraz, ki ga ima pesem v ljudstvu, nekak duh mase.« (Jevnikar 2013) Slikar France Kralj, s katerim sta prijateljevala in ki je Kogoj zelo cenil, ga je prepoznal kot slovenskega umetnika po svojem bistvu: »Marij je bil veliki sin svoje zemlje, ni bil mednarodni Salonar, bil je primitiven slovenski ekspresionist.« (Kralj 1996, 205) Tudi France Kralj je imel tesen odnos do svoje lastne domovine, zlasti do kulture in duhovnosti, ki ju je spoznal v času odraščanja na Dolenjskem. Umetnost je razumel kot narodotvorno: »Umetnost je – duša naroda. Niso narodi po svoji številčnosti veliki, veliki so po umskih odlikah in srčni žlahtnosti posameznikov.« (1933, 60) Njegova starša sta bila predana kristjana, kar je slikarja življenjsko globoko zaznamovalo, kakor je zapisal: »Ljubezen do molitve, do vere, se nam je vtisnila v globino čuvstev in ta ljubezen, z njo nezdržljiva rána vera v Boga, je postala za nas dogma, tesno povezana z otroško ljubeznijo do matere.« (8–9) Kralj je v avtobiografiji *Moja pot* predstavil svoj pogled na umetnost in stanje na sodobni umetniški sceni. Najvišja avtoriteta v svetu umetnosti na Slovenskem tega časa je bil nedvomno Rihard Jakopič, ki ga Kralj imenuje celo ‚najvišjega boga‘, tudi zato, ker je postavil umetnikom razstavišče. Drugače pa je bil Jakopič predstavnik »tedanje najvišje slovenske elitne družbe meščanskih umetnikov, strnjenih v klubu Sava« (1996, 65). Po Kraljevi oceni je meščansko-aristokratski sloj, ki ga je elitni impresionizem izobrazil v ljubitelja, začel družbeno propadati. Malomeščanski sloj pa, ki se je po drugi strani krepil in ki »je po naravi nazadnjaški in sprejema le umetnost nižjih vrednot, je

¹³ V tisku je izdal: „Troje samospevov“ („Jaz se te bom spomnila“, „Sprehod v zimi“, „Istrski motiv“ – 1919), Samospevi („Zvečer“, „Da sem Jezus“, „Gazela“ – Glasbena matica, 1921), 14 Marijinih pesmi (priredba – Pevec, 1921). Vidmar mu je pri Treh labodih izdal „Šest klavirskih skladb“ in litografski natis dveh zborov: „Barčica“ in „Requiem“. Za Sofoklejevega *Kralja Ojdisa*, ki ga je uprizoril s študenti škofovske klasične gimnazije v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu pri Ljubljani, je uglasbil zборе. Objavil je tudi razpravi „O umetnosti, posebno glasbeni“ (*Dom in svet* 1919), „O narodni pesmi“ (*Dom in svet* 1921) in pozneje še „Prosvetna zborovska produkcija pri Slovencih“ (*Ljubljanski zvon* 1929) (Jevnikar 2013).

obvladal denarni trg in s tem izdatno odločal o celotni umetniški produkciji» (66–67). Malomeščanstvo je podpiralo secesioniste, psevdopresioniste in psevdomlade, ali z drugimi besedami: psevdoumetnost, medtem ko je Kralj hotel, da bi visoka umetnost ustvarila »umetnoobrti narodni slog s časovnim, novodobnim izrazom«, a se to ni zgodilo (68–69). S pisanjem v svoji knjigi je Kralj spodbujal družbo, da bi čutila odgovornost do novodobnih umetnikov in jim omogočila delovanje in razvoj. Dejansko pa je delo ob izdaji leta 1933 naletelo na vrsto polemčnih odzivov.

Leta 1939 so skrajneži iz levičarskih krogov (sindikalisti) najprej predstavili, nato razbili, naposled pa še s katranom polili njegov kip „Priroda“, ker naj bi predstavljal izrojeno umetnost, in ga v člankih preimenovali „Slovenska žena“ (1995, 9). Kralj sam še zabeleži, da ni bilo nikogar (Narodne galerije, Akademije znanosti in umetnosti, Pen kluba, občine kot lastnice in Sodobnosti), ki bi storilce in dejanje primerno obsodili (1996, 181). V tem času Kralj še predlaga združitev društva Slovenski lik¹⁴ z Društvom slovenskih likovnih umetnikov, vendar poskusi zbliževanja leta 1940 propadejo, Slovenskemu liku pa se vrata v Jakopičev paviljon zaprejo. Po letu 1945 dobijo spori politični prizvok, to pa vpliva na nadaljnjo Kraljevo popolno marginalizacijo (1995, 9). Leta 1945 mu odpovedo zaposlitev na Tehniški srednji šoli in ga celo izbrišejo z volilnega imenika (leta 1946 ga vpišejo nazaj), leta 1947 mu odrečejo pravico do pokojnine. Zaposli se kot profesor risanja na II. državni moški gimnaziji v Ljubljani, a mu leta 1950 mesto Ljubljana z odločbo prekinе zaposlitev; ocenijo ga za trajno nesposobnega za opravljanje dela, a pri uveljavljanju pravice do pokojnine je neuspešen (10–11). Ker svoj položaj občuti kot skrajno profesionalno in življenjsko degradacijo, leta 1953 s protestnimi izjavami prelepi svojo sliko „Moja žena z beneškim ozadjem“ (1932) iz zbirke Moderne galerije. Leta 1956 je v Moderni galeriji na ogled retrospektiva njegovega dela, ob tem pa nastane spor med umetnikom in organizatorjem, ki se konča na sodišču. Kralj je bil v drugi polovici petdesetih let ob veliki razstavi umetnosti jugoslovanskih narodov označen za prvega dekadenta, na podlagi tega ga niso vključili v izbor. Ob tem je v spominih zapisal: »Morda je bila to ena največjih udarnih zaslug mladega doktorja, kritika Staneta Mikuža,¹⁵ ki je bil že preizkušen v boju na umetnostnem mejdanu in za Salonarje prezaslužen kritik in ki je kdaj pa kdaj tudi že zaigral vlogo velikega bonca, zlasti pri razbijanju Slovenskega lika.« (1996, 191) France Kralj je bil po vojni vse bolj obsojen na propad. Bil je izstradan in zaradi nemogočih bivanjskih razmer ni imel niti osnovnih možnosti za delo. Za golo preživetje je izdeloval predmete religiozne umetnosti, tako imenovane »bogce«, za novomašnike in prijatelje (222).

¹⁴ Društvo Slovenski lik je Kralj soustanovil leta 1934 kot odgovor na ustanovitev Društva likovnih umetnikov Dravske banovine.

¹⁵ Stane Mikuž (1913–1985) je bil umetnostni zgodovinar, ki je bil zaposlen v Narodnem muzeju (1938–1944), nato je od leta 1945 dalje na Ministrstvu za prosveto vodil Odsek likovne umetnosti in muzejev, od leta 1952 (do 1983) pa je bil profesor na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

6. Sklep

Z industrijsko revolucijo se dogaja razcep na visoko in nizko kulturo, ki se na Zahodu izraža že v 19. stoletju, medtem ko je istočasno za slovenske pesnike, pisatelje in druge kulturnike pomembna predvsem narodna konsolidacija. Če je bilo „ljudsko blago“ pri tem zanimivo, pa so ustvarjalci in stroka vztrajali pri razlikovanju med umetnostjo kot visoko kulturo in ljudsko kulturo kot kulturo neizobraženih podeželanov. Na drugih področjih ustvarjanja, kakor sta slikarstvo in glasba, je izražanje slovenskosti postalo pomembno na začetku 20. stoletja, vendar ni bilo enoumno sprejeto. V 20. stoletju se postopoma tudi na Slovenskem uveljavi modernizem, ki se osredotoča na estetska vprašanja; to je bilo v razmerah političnega zaostrovanja sprejemljivo, tudi še po vojni, čeprav so bili to vplivi z Zahoda. Po drugi strani so se umetniki, ki so nastopili bolj strastno, svobodomiselno in radikalno, sredi 20. stoletja bodisi uklonili bodisi so bili, tako kakor tisti, ki so se ukvarjali z ljudsko in religiozno tematiko, v vzpostavljajočem se komunističnem režimu eksistenčno in strokovno trpinčeni in izločeni iz vodilnega toka umetniškega dogajanja in odtegnjeni od poučevanja. Predstavniki moči v režimu, ki se je vzpostavil po drugi svetovni vojni, so dela umetnikov, ki niso delovali ideološko propagandno ali umetniško avtonomno na način čiste politične neodvisnosti, degradirali, in to prav s tem, ko jim niso dali priznanja kot dosežkom visoke kulture. Pri tem je bila označitev njihove umetnosti za izrojeno ali dekadentno priročno politično orodje za strokovno diskreditacijo in tudi pravzapravšnjo likvidacijo.

Reference

- Adorno, Theodor W.** 1970. *Asthetische Theorie*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter.** 2003. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Brejc, Tomaž.** 1991. *Temni modernizem: slike, teorije, interpretacije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2006. *Realizem, impresionizem, postimpresionizem*. Ljubljana: Narodna galerija.
- Bürger, Peter.** 2009. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Calinescu, Matei.** 1987. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Cankar, Ivan.** 1920. *Mimo življenja*. Ljubljana: I. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Cevc, Emilijan.** 1967. *Slovenska umetnost*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Darovec, Darko.** 2021. Slovenian nation-building mythmaker: Fran Levstik's Martin Krpan. *Acta Histriae* 31, št. 3:457–496.
- Dovič, Marijan.** 2009. *Mož z bombami: Anton Podbevšek in slovenska zgodovinska avantgarda*. Ljubljana, Novo mesto: ZRC SAZU in Goga.
- . 2020. Titan in njegove himne: mladi Anton Podbevšek in novomeška pomlad. V: Jasna Kocuvan Štrukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 60–71. Novo mesto: Dolenjski muzej Novo mesto.
- . 2021. Slovenske gore: rojstvo mitskega kraja iz duha poezije. V: Darja Pavlič, ur. *Slovenska poezija: Obdobja 40*, 247–257. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Dreher, Ron.** 2021. *Ne živite od laži!* Ljubljana: Družina.
- Elias, Norbert.** 2000. *O procesu civiliziranja*. Zv. 1. Ljubljana: Založba *cf.
- Greenberg, Clement.** 1999. Avantgarda in kič. *Likovne besede*, št. 47/48:142–149.
- Habermas, Jürgen.** 1989. *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Hauser, Arnold.** 1980. *Umetnost in družba*. Ljubljana: DZS.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 2003. *Predavanja o estetiki: uvod*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Horkheimer, Max, in Theodor W. Adorno.** 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jevnikar, Martin.** 2013. Kogoj, Marij (1892–1956). Slovenska biografija. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi284197/#primorski-slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 12. 5. 2022).
- Kmecl, Matjaž.** 2004. *Tisoč let slovenske literature: drugačni pogledi na slovensko literarno in slovstveno preteklost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kocuvan Štukelj, Jasna.** 2020a. Anton Podbevšek. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 95–98. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- — —. 2020b. Evropska umetnost na začetku 20. stoletja. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 32–43. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- — —. 2020c. Marij Kogoj. V: Jasna Kocuvan Štukelj, ur. *100 let novomeške pomladi*, 107–111. Novo mesto: Dolenjski muzej.
- France Kralj: retrospektiva ob stoletnici rojstva.** 1995. Ljubljana: Moderna galerija.
- Kogoj, Marij.** 1923. Smer glasbe v zadnjem desetletju. *Ljubljanski zvon* 43, št. 6:321–325.
- Kos, Janko.** 1987. *Pregled slovenskega slovstva*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kralj, France.** 1933. *Moja pot*. Ljubljani: Tiskovna zadruha.
- Kralj, France.** 1996. *Spomini slovenskega umetnika*. Ljubljana: Nova revija.
- Leavis, Frank Raymond.** 1930. *Mass Civilization and Minority Culture*. Cambridge: Minority Press.
- Matičeto, Milko.** 1963. Ljudska proza. V: Lino Legiša, ur. *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do 1848*, 32–49. Ljubljana: Mladinska knjiga v Ljubljani.
- Mušič, Marjan.** 1974. *Novomeška pomlad*. Maribor: Založba obzorja Maribor.
- Paternu, Boris.** 1989. *Obdobja in slogi v slovenski književnosti*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- — —. 2001. *Književne študije*. Ljubljana: Založba Gyrus, d. o. o.
- Perrault, Charles.** 2009. *The Complete Fairy Tales*. Oxford: Oxford University Press.
- Pogačnik, Jože, in Franc Zadravec.** 1973. *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Obzorja.
- Schlegel, Friedrich.** 1961. *Geschichte der alten und neuen Literatur*. München: Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn.
- Šumi, Nace.** 1975. *Pogledi na slovensko umetnost*. Ljubljana: Ljudska pravica.
- Tratnik, Polona.** 2008. *Konec umetnosti – genealogija modernega diskurza: od Hegla k Dantu*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče.
- — —. 2019. Umetnost kot investicija: institucija umetnosti v službi umetnostnega trga. *Annales: Series historia et sociologia* 29, št. 3:473–484.
- Vidmar, Josip.** 1985. *Obrazi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Borec.
- Vrečko, Janez.** 1998. Labodovci, pilotovci, konstrukteristi in tankisti. V: *Tank!: slovenska zgodovinska avantgarda*, 34–45. Ljubljana: Moderna galerija.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 4, 1053—1060

Besedilo prejeto/Received:05/2022; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 1:929Šanc F.

DOI: 10.34291/BV2022/04/Stivic

© 2022 Štivić, CC BY 4.0

Stjepan Štivić

Franc Šanc DJ: Filozofska pot in razumevanje filozofije

Franc Šanc SI: Philosophical Path and Understanding of Philosophy

Povzetek: V prispevku predstavljamo filozofa Franca Šanca SJ (1882–1953), ki je bil doslej sodobni slovenski javnosti bolj malo znan. Šanc je bil slovenski duhovnik in filozof, ki je večino življenja preživel v hrvaškem govornem prostoru in tudi napisal večino svojih del v hrvaškem jeziku. V članku izhajamo iz osnovnih biografskih dejstev in opisov avtorjeve filozofske poti. Poudarjamo njegovo razumevanje filozofije in njeno naravo odzivanja na krizo njegovega časa. Nadalje orišemo teme njegove filozofije religije, ki so odsev temeljnih političnih in kulturnih izzivov časa, v katerem je živel.

Ključne besede: filozof, duhovnik, Franc Šanc SJ, filozofija, filozofija religije, intelektualna zgodovina

Abstract: In this article, we present the philosopher Franc Šanc SI (1882–1953), who was little known to the modern Slovenian public. Šanc was a Slovene priest and philosopher who spent most of his life in the Croatian-speaking area and also wrote most of his works in the Croatian language. The article is based on basic biographical facts and descriptions of the author's philosophical path. We emphasize his understanding of philosophy and its character in responding to the crisis of his time. We further outline the themes of his philosophy of religion that reflect the fundamental political and cultural challenges of the time in which he lived.

Keywords: philosopher, priest, Franc Šanc SI, philosophy, philosophy of religion, intellectual history

1. Uvod¹

Članek je plod razmišljanja o slovenski intelektualni zgodovini z nekoliko drugačnega zornega kota, predvsem zato, ker predstavljamo slovenskega jezuita

¹ Članek je nastal v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Franca Šanca, ki je deloval v hrvaškem jezikovnem prostoru kot duhovnik, teolog in filozof. Franc Šanc je pisal v hrvaščini in latinščini, v slovenskem jeziku pa zelo malo. Vendar ni razloga, da Šanca ne bi obravnavali kot slovenskega filozofa zgolj zato, ker je pisal v tujem jeziku. V podporo temu lahko navedemo tri argumente: 1) argument iz zgodovinsko-državnih okoliščin; 2) Šanc Slovenijo imenuje domovino; 3) viri v hrvaškem jeziku ne zanikajo Šančeve narodnosti.² Drugače od svojega rojaka, sobrata in teologa jezuita Janeza Kozlja, ki je istočasno deloval na Hrvaškem v Zagrebu, v Sloveniji doslej Šanc ni bil priznan (Kolar 1995).

V svojem času je Šanc v slovenskih revijah sam objavljale malo, dobro pa je, na primer, poznal filozofsko misel dr. Aleša Ušeničnika in dr. Franceta Vebra. Sledil je tudi izdajam časopisa *Bogoslovni vestnik*, kakor je razvidno iz referenc njegovih del. Za časa svojega življenja je Šanc pridobil pozornost tudi zunaj cerkvenih institucij in njegovo ime je do danes vedno zabeleženo v vseh prikazih takratne filozofsko-teološke scene, ki so napisani v hrvaškem jeziku.³ Vendar pa Šančeva arhivska zapuščina in njen zgodovinski pomen doslej nista bila sistematično raziskana in objavljena.

Franc Šanc je bil plodovit filozofski pisec. Napisal je (po vrsti): *Aristotelov nauk o sestavi telesa iz materije in forme v fizičnem in metafizičnem redu v zemeljskih elementih: rešitev tistih ugovorov, s katerimi v prvi vrsti Aristotelu nasprotuje E. Zeller* (1928); *Stvarnik sveta* (1935); *Božja previdnost* (1939); *Zgodovina filozofije: Filozofija starih Grkov in Rimljanov* (1942); *Zgodovina filozofije: Filozofija srednjega veka* (1943) in množico člankov, integriranih v knjige.⁴

Menimo, da je Šančevo razumevanje filozofije ključni predpogoj za njegov metodološki pristop k filozofsko-teološkim vprašanjem. Šanc razume filozofijo kot nosilko posebnega znanja, ki omogoča presojo v luči resnice. Vprašanja, kakor so vprašanja o previdnosti in Stvarniku sveta, navadno uvrstimo med teološke teme. Pri Šancu pa so to dragocena filozofska vprašanja, znotraj katerih obravnava vrsto relevantnih pojavov, kakor so panteizem, ateizem, evolucionizem, atributi Boga, božja volja, človekova svoboda itd.

² V časopisu *Čas* je leta 1926 v slovenščini objavil recenzijo Ušeničnikovega *Uvoda v filozofijo*, v kateri je zapisal: »Iz srca se zahvaljujem Ušeničniku, da je daroval naši domovini svoj Uvod z Ontologijo, zreli sad neumornega pisateljskega in proforskega dela, ki ga posvečuje že trideset let časn in večni koristi drage nam domovine. Naj Bog da svoj obilni blagoslov.« (Šanc 1926, 77)

³ Miroslav Krleža je leta 1942 v kratkem besedilu komentiral Šančevo knjigo *Zgodovina filozofije* brez konkretnih očitkov, a z dozo cinizma, ki ni namenjen Šancu osebno, saj je morda le posledica Krležove frustracije nad katoliško Cerkvijo (Krleža 168–169). Več o recenzijah Šančevih del in o nekaterih filozofskih sporih najdemo v referencah, ki so na koncu članka, vendar jih tukaj ne bomo obravnavali (Schiffler 1992; Josipović 1995).

⁴ Naslovi v izvirniku: *Sententia Aristotelis: de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata; solutio eorum quae in primis ab E. Zeller Aristoteli opponuntur* (1928); *Stvoritelj svijeta* (1935); *Providnost Božja* (1939); *Povijest filozofije: Filozofija satrih Grka i Rimljana* (1942); *Povijest filozofije: Filozofija srednjega vijeka* (1943) itd.

2. Filozofska pot Franca Šanca

Članek o Francu Šancu je prispevek k premisleku o slovenski intelektualni zgodovini z drugega zornega kota. Šanc SJ je dovršen del svojega življenja deloval na Hrvaškem kot duhovnik, teolog in filozof. Rojen je bil 2. februarja 1882 v župniji Sv. Rupert nad Laškim, v občini Svetina (Belić 1994, 453). Leta 1902 je maturiral in začel študirati bogoslovje v Mariboru, kjer je leta 1903 stopil v jezuitski red. V letih 1906–1912 je v Bratislavi študiral filozofijo, v Innsbrucku pa nato med leti 1912–1915 tudi teologijo. Doktorsko specializacijo je delal v Rimu na Gregorijani (1922–1924), kjer je napisal obsežno strokovno delo o Aristotelovem nauku o materiji in formi. S tem delom je doktoriral iz filozofije, leta 1931 pa še iz teologije. Leta 1935 je Šanc postal član Hrvaške bogoslovne akademije, v privatnega docenta z nazivom izrednega profesorja pa je bil na Univerzi v Zagrebu imenovan leta 1943 (Belić 1994; Josipović 1995, 251).

Šanc je nekaj časa poučeval na nadškofijski gimnaziji v Travniku (Kovačič 2020). Od leta 1919 dalje je v katoliškem bogoslovnem semenišču v Sarajevu (VVTŠ) poučeval več filozofskih predmetov vse do odprtja Filozofskega inštituta v Zagrebu. Na ulici Junija Palmotića so v jezuitski hiši, ki je dobila ime *Collegium Zagrabienese*, leta 1920 uvedli študij filozofije, namenjen je bil jezuitskim novincem (sholastikom). Šanc je tam predaval filozofijo (Macan 1988, 301). Jezuiti so dne 21. septembra 1937 ustanovili Filozofski inštitut na zagrebškem Jordanovcu. Šanc je bil skupaj s Karlom Grimmom glavni predavatelj filozofskih predmetov. Med uradnimi klasičnimi filozofskimi disciplinami je predaval zgodovino filozofije do Petra Lombardskega, nauk Tomaža Akvinskega o lastnostih bitja, Aristotelovo razumevanje forme itd. Prvi rektor inštituta je bil Janez Kozelj SJ, ki je bil prav tako Slovenec (302).

Šančev učenec Franjo Jambreković SJ o njem in o njegovih predavanjih pravi, da je bil »kot profesor jasen, vztrajen in potrpežljiv« (Miklobušec 2018, 35). Poleg svojega filozofskega dela je bil precej predan duhovniškemu poslanstvu. Umrl je v Zagrebu dne 31. januarja 1953 (Belić 1994, 453). Zapuščina Franca Šanca se hrani v Arhivu hrvaške province Družbe Jezusove v Zagrebu in presega pet arhivskih škatel. Iz neznanih razlogov je bilo omenjeno gradivo v času pisanja tega prispevka nedosegljivo. Šanc je velik del časa posvetil preučevanju Francisca Suáreza ter tako obdelal vso njegovo metafiziko in nauk o duši (Šestak 2012). Šančev obsežni spis o teh temah je shranjen v omenjenem arhivu. Proti koncu življenja je ta rokopis urejal in za objavo pripravljaj filozof Ivan Macan SJ, pri tem pa ga je prehitela smrt.

3. Šančevo razumevanje filozofije

Franc Šanc je v hrvaškem jeziku napisal zgodovino filozofije, drugo po vrsti, ki je izšla v Zagrebu v dveh zvezkih leta 1942 in leta 1943. Prvo je napisal zagrebški profesor Albert Bazala v letih od 1906 do 1912 v treh zvezkih. Šančeva zgodovina filozofije velja za prvo tovrstno delo v cerkvenih ustanovah. Ivan Macut meni, da je *Zgodovina filozofije* Šančevo najpomembnejše delo, a je to neposrečena izjava, saj lahko, če gledamo z različnih zornih kotov, to rečemo za vsako Šančevo delo

(Macut 2015, 229). Zagotovo pa govorimo o njegovem najbolj citiranem delu. Prvi zvezek je bil preveden v slovaščino leta 1946.

Šančev naslednik na proforskem mestu, Miljenko Belić, meni, da je njegovo ključno raziskovalno filozofsko delo *Sententia Aristotelis* (1928). Belićeva ocena je bolj zanesljiva in tehtna, saj je bil tudi sam odličen raziskovalec Aristotela in Tomaža Akvinskega. Belić navaja, da je bilo delo takrat tako drugačno in nenavadno, da sta izvrstna strokovnjaka dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952) in dr. Karlo Grimm (1898–1952) recenzijo odklonila in so jo zato opravili profesorji z Gregoriane (Belić 1994, 454). Nadalje Belić navaja, da je temeljni prispevek Šančevega dela odkritje razlike med fizičnim in metafizičnim pojmom materije pri Aristotelu (Belić 1993, 4; 8).

Franc Šanc je, kakor je razvidno iz njegovih knjig in člankov, po omenjeni raziskavi v svojem filozofskem delu združil tri pristope: zgodovinski pristop, problemski pristop in družbeno potrebo takratnega časa. Te tri prepoznane sestavine naredijo njegovo delo izvirno. Njegovo pisanje ne sodi v učbeniško teorijo ali uokvirjeno faktografijo. Kljub temu so bile vse knjige izdane s soglasjem uradnega cenzorja (lat. *imprimatur*). Omenjene tri komponente Šančevega pristopa izhajajo iz njegovega razumevanja filozofije, ki posreduje posebno znanje in ima praktično vlogo in korist. Posebnega znanja ni v nobeni od komponent posebej, združuje pa vse tri. To posebno znanje nam omogoča, da prepoznamo in presojava filozofske probleme in rešitve v luči resnice (Šanc 1942, 26).

»Malo bi koristilo, če ne bi vedeli, koliko so te rešitve vredne v luči resnice. To je glavna vrednota vsake misli, ne njena novost ali neodvisnost ali estetske lastnosti. Brez resnice te vrline naredijo več škode kot koristi, ker vzbujajo simpatijo do zablode. In kakšni so resnični filozofski problemi in kakšna je njihova resnična rešitev, lahko sodi le tisti, ki pozna in sprejema pravo filozofijo; ne le njenih posameznih znanosti, temveč celoten sistem.« (25)

Šanc v svojem delu *Zgodovina filozofije* zagovarja in piše o resnični filozofiji (lat. *vera philosophia*). To je stališče, da je treba filozofske probleme in rešitve presojava v luči resnice (lat. *lux veritatis*). Z drugimi besedami, to je težnja k modrosti, ki je dojeta kot dar. Šanc zvestobo resnici razume v nasprotju z zvestobo sistemu, nacionalni filozofiji ali izvoru neke filozofije. Resnična filozofija je *sub specie veritatis* univerzalna filozofija (Šanc 1944a, 223; Schiffler 1992, 258). Takšen pristop upošteva univerzalni razvoj človeškega duha, ki ga Šanc uvršča v večno filozofijo (lat. *philosophia perennis*). Šanc meni, da se je grška filozofija razvila kot najpopolnejši plod takšnega povsem človeškega umovanja. Nadalje meni, da so najmočnejši vpliv na razvoj večne filozofije imeli Platon, Aristotel in Plotin (Šanc 1942, 33; 37; 136).

»Ona [zgodovina filozofije] nas naredi podobne Bogu, če nam pomaga opazovati in presojava razvoj človeške misli podobno kot Bog, in to ravno o najpomembnejših vprašanjih. Tako postanemo udeleženci božanske filozofije ali modrosti. Na ta način bolje spoznamo človeško dušo, njeno psihologijo. Tako lahko bolje in lažje razumemo sebe in druge. Vse to nam omogoča, da lažje in varneje najdemo pravo pot, kateri bi morali slediti v svojem življenju, in druge voditi k njihovem namenu.« (28)

Vstop v zgodovino filozofije predpostavlja vstop v bistvo tega, kar je v filozofiji pravzaprav bistveno pomembno: »[U]vod v zgodovino filozofije predpostavlja poznavanje in sprejemanje resnične filozofije, tudi vse to, kar sodi v splošni uvod v filozofijo.« (26) To pa pomeni, da moramo pri obravnavanju preteklosti filozofije in njenih problemov odgnati vsak »indiferentizem in relativizem resnice, in priznati je treba eno popolno resnico« (28–29). Čeprav je grška filozofija najbolj izvrstna oblika človeškega umovanja, je bilo krščanstvo v metodološkem smislu ključno za izpopolnjevanje tistega, kar so takrat ustvarili Grki.

»Krščanska vera je filozofijo pripeljala do popolnosti, kakršne nikoli prej ni dosegla. Razlog je v tem, da je krščanska vera filozofom zadala številne težave skupaj s končnimi rešitvami. Toda filozofija je morala preučiti, kako lahko razum, neodvisno od vere, najde to rešitev. Vera je postavljala teze, filozofija pa je morala iskati racionalno razlago in dokaze, če je le mogla in kolikor je mogla. Krščanski filozofi starih Grkov in Rimljanov so to nalogo začeli sijajno reševati in jo celo večinoma rešili.« (305)

Temu prizadevanju iskanja modrosti kot sodelovanja v večni filozofiji najbolj ustreza tisto, čemur pravimo sholastična filozofija, meni Šanc. »Sholastična filozofija nam daje vse, kar pričakujemo od prave filozofije.« Vendar Šancova pozicija ni bila izključujoča, kakor da v drugih filozofijah ne bi bilo resnice (Šanc 1944b, 191; 201), čeprav je mnenja, da ima sholastična filozofija najbolj izdelan model za razlikovanje resničnega nauka od napačnega in da temu primerno najboljše razlikuje in pravilno rešuje bistvene in stranske probleme (185).

Knjigo *Božja previdnost* (1939) je Šanc napisal pred začetkom druge svetovne vojne. To je znanstveno delo, ki ga je spodbudila družbena kriza in je namenjeno kulturni eliti, kakor lahko na uvodnih straneh knjige beremo med vrsticami. Šanc pravi, da je njegov razlog pisanja krepitev ali povrnitev vere v božjo previdnost tistim, ki so omahnili ali popolnoma izgubili vero (Šanc 1939, 20). Vera je omajana, ker v novih družbenih okoliščinah nastane beda; teptana je svoboda posameznikov, ljudstev, Cerkve; poraja se sovraštvo med družbenimi sloji in narodi itd. Raven tega zla skoraj ne bi mogla biti hujša. Vso to zlo vodi v dvome, ki uničijo vsako zaupanje in upanje. »Problem zla in božje previdnosti nasploh je vsekakor aktualen v današnjem času, saj so se vse vrste zla v svetu zelo razbohotile in zdi se, kot da je dobro izgubilo vso moč.« (19) Šanc nadalje piše: »Proti tej vrsti kuge, ki zastruplja dušo, je težko uporabiti tudi najboljše zdravilo, saj njegovo uporabo preprečujejo tisti, ki imajo moč v svojih rokah.« (19)

Šanc vidi krizo svojega časa predvsem v pojmu in pomenu božje navzočnosti v svetu. V tem okviru analizira nauke cerkvenih očetov o Bogu in o njegovih lastnostih, o božji volji, o človekovi svobodi, o zlu, nesmrtnosti itd. Glede na zgodovinski prispevek sodi knjiga na področje patristične filozofije; tematsko želi odgovoriti na temeljno krizno vprašanje dobe: kdo in kje je Bog; antropološki prispevek zdeva tematizacijo svobodne volje; tematizira zlo in božjo voljo, to pa sodi v tradicionalni problem teodiceje; pod apologetičnim pogledom pokaže, da so najpametnejši ljudje patrističnega časa verjeli v osebnega Boga itd. Šanc torej skozi ome-

njene teme želi razsvetliti in poudariti pomen in smisel krščanskega Boga v času krize (303–338).

4. Šančeva filozofija religije

Na filozofijo religije Franca Šanca je treba gledati kot na filozofijo o veri ali filozofijo o Bogu. V tem smislu je zanj filozofija *ancilla theologiae* oziroma tista, ki odpira pot v teologijo. To pomeni, da skuša upravičiti sholastično pozicijo glede religijskih izzivov in družbene krize njegove dobe s filozofskimi stališči. Ta pristop poskuša biti popolnoma aktualen. Glede na napisana dela lahko Šančev prispevek razdelimo na: zgodovinski pregled teizma, teodicejski problem in kritiko novih kulturno-religijskih oblik. V tem kontekstu je Šančevo ključno delo *Stvarnik sveta* (1935), katerega prevod je izšel leta 1944 tudi v slovaščini, v Trnavi. V to knjigo je avtor vključil številne članke, ki jih je poprej že objavil v različnih časopisih, vendar pa se bomo v nadaljevanju omejili na članke, ki so bili izdani pozneje.

Namen tega dela je, da bi tisti, ki že imajo pravilno razumevanje Boga in njegovega odnosa do sveta, okrepili svoje stališče. Obenem pa želi pomagati drugače mislečim, da revidirajo svoje razumevanje (Šanc 1935, vii). Obstajata dva ključna družbenopolitična problema njegovega časa, ki zamegljujeta vprašanje vseh vprašanj. To sta ‚kriza kruha‘ in ‚kriza miru‘. Prvi zadeva socialno bedo, ki jo je povzročil gospodarski zlom. Drugi je povezan z grožnjo nove svetovne vojne. Šanc meni, da je zdaj ‚v času najhujše krize‘ problem Boga temelj in ključ vseh drugih problemov (1–9). Vprašanje Boga je obzorje za rešitev vseh drugih vprašanj: »Če Bog obstaja, potem brez njega ni mogoče rešiti nobene krize oziroma je z njim mogoče najti izhod iz propada celega sveta.« (8)

V tem kontekstu Šanc analizira pomanjkljivosti panteistične ideje o neosebnem Bogu in pomanjkljivosti pozitivizma kot agnosticizma. Panteizem ne rešuje problemov protislovja, ki obstajajo med bitji oziroma znotraj enega božanstva. Naslednji paradoks je v tem, da nekatera posamezna bitja imajo tisto, česar panteistično božanstvo nima, na primer svobodno voljo in razum (1935, 15–22). Po drugi strani pa je Šančev glavni ugovor pozitivizmu, da temelji na napačni obliki hipotetičnega silogizma oziroma na sofizmu *fallacia consequentis*.

»Pozitivizem deluje uničevalno, kjerkoli ga srečamo. On obupuje v iskanju resnice; to je agnosticizem. Uničuje podjetnost, zato bi mu lahko rekli defetizem. [...] Ni res, da pozitivizem spoštuje dejstva, ampak jim jemlje čast, ker jim pripisuje laž. Dejstva, ki so predmet izkušenj, pravijo, da bi to, kar smo doživeli, lahko bilo in je absolutno mogoče; a iz tega, da nečesa nismo doživeli, ne sledi, da ne more biti.« (45)

Šanc misli, da je ključ do nadčutnega sveta v kavzalnem principu. Pri tem loči kavzalni zakon, ki velja za fizični svet, od kavzalnega principa, ki velja za vsak dogodek. Ta princip odgovarja na vprašanje, kako lahko prepoznamo povzročeno bitje

od tistega, ki ni povzročeno (Šanc 1935, 54). Prek kavzalnega principa lahko spoznamo, da obstaja Bog, neustvarjeni Stvarnik celega sveta (69). Šanc je mnenja, da se človeški duh nasploh ne more odpovedati težnji po metafiziki. V tem smislu človek na povsem racionalen način vedno nekaj želi, mora in lahko pove o začetku vsega (42; 54–58).

V tej luči Šanc razpravlja o evolucionizmu (73–82), o dialektičnem materializmu (Šanc 1937a), o borbenem ateizmu (1937b; 1937c) in o izrazitih grožnjah teizmu, kakor je na primer filozofija Friedricha Nietzscheja (1940). V vseh teh pojavih vidi Šanc odkrite sovražnike vere, spoznavnega realizma in sholastične metafizike. Meni, da na praktični ravni ogrožajo kulturo in njen pomen ter pravni in moralni red, na teoretični ravni pa širijo napačne predstave o nastanku sveta in o njegovem vladarju. Dialektični materializem prepoznava kot grožnjo temeljem vere, filozofije, znanosti in življenja. Z drugimi besedami, ta teoretična smer ne prinaša nobene sreče ali napredka niti posamezniku niti narodu (1937a, 420; 432–433).

Ob štirideseti obletnici Nietzschejeve smrti napiše Šanc pregled njegovega filozofskega sistema. Izpostavi razlike med krščanskim razumevanjem morale in ideje Boga ter Nietzschejevim razumevanjem morale in Boga. Nazadnje obžaluje priljubljenost njegove filozofije in njeno udejanjanje v življenju – »ne samo zasebnem, ampak tudi javnem« (1940, 385). Ta pripomba kaže, da Šanc ta prispevek piše s krščanskega stališča in da ima pred očmi konkretno dogajanje na nemško govorečem območju svojega časa.

Šanc vidi takratni ateizem kot borbeni ateizem. Prepozna njegovo prozelitistično naravo, ki ima za cilj, da v posamezniku in v človeški družbi uniči vero v Boga. Nadalje meni, da je težko govoriti o sistemu ateizma, čeprav pogojno uporablja ta izraz v smislu sistema napačnih odgovorov na najgloblja človeška vprašanja. Podobnost je le v enakem tematskem izhodišču, saj ateizem problematizira tudi idejo osebnega Boga, trdi Šanc (1937b, 97–98). Omenjeno borbenost avtor vidi na področju kulture in izobraževanja – z izključitvijo klasičnega izobraževanja, latinščine in grščine. Poleg tega vidi boj na področju vzgoje: »Ker se temelji vere v Boga postavljajo že od malih nog, ko je otrok še pod varstvom družine, pod skoraj izključnim vplivom očeta in matere ter bratov, zato si ateizem prizadeva pokvariti ta družinski vpliv.« (1937c, 203)

5. Sklep

Danes, ko smo priča spopadu, ki se kaže kot poskus, da neki narod uniči kulturo in samobitnost drugega naroda, so ljudje, kakor je Franc Šanc SJ, pravi biseri. Franc Šanc SJ je kot duhovnik, filozof in Slovenec tako kakor mnogi njegovi rojaki deloval v sosednjem narodu in dal k njegovi znanosti in kulturi pomemben prispevek. Ta zgled je danes dragocen v okoliščinah manifestacije superiorizma in etnofiletizma.

V Sloveniji se je doslej malo pisalo o Francu Šancu SJ. Šanc je deloval kot duhovnik in filozof na hrvaškem jezikovnem območju, kjer je pisal večinoma v hrvaščini. Ključna dela je napisal v prevratniški dobi, v kateri je bil spomin na veliko vojno še

živ, hkrati pa se je v zraku čutila nova svetovna vojna. Na Šančeva dela je mogoče gledati na več načinov, izpostavili smo, da so poskus odgovora na krizo tistih vrednot, ki so takrat izginjale. V tem smislu imamo lahko vsako njegovo knjigo in članek za njegov odgovor na krizo takratnega časa, v katerem je vprašanje Boga in njegovega odnosa do sveta izginjalo iz kulturnega življenja; materializem se je širil kot intelektualni ideal; resnico so obravnavali ideološko itd. Šanec razume to krizo kot »nevarno stanje, v katerem je nekaj, kar ne bi smelo biti, in nečesa ni, kar pa bi moralo biti« (Mordenstein 1966, 7).

Šanec se ne ukvarja s podrobnim seciranjem krize, ampak s tem, da nanjo opozori in ponudi odgovore. Te odgovore lahko najdemo v njegovem razumevanju filozofije in filozofije religije. Lahko jih nakažemo skozi tri premisleke: filozofija ni ideologija ali svetovni nazor, temveč probleme in rešitve motri *sub specie veritatis*; krščanski Bog ni zunaj zgodovinskih procesov; krščanski Bog je oseba. Ta stališča morajo vplivati na družbeno raven, zlasti na moralo in na kulturo. Ker Šanec odpira takšno kulturno perspektivo, menimo, da bi bilo vredno nadaljevati prikaz njegove misli v tej smeri.

Reference

- Belić, Miljenko.** 1993. Doprinos Franje Šanca suvremenom istraživanju Aristotelove filozofije. *Obnovljeni život* 48, št. 1:3–30.
- — —. 1994. Šanec i Kozelj – dva slovenska filozofa među Hrvatima. *Filozofska istraživanja* 14, št. 2/3:453–471.
- Cvitković, Ivan.** 1982. *Krleža o religiji*. Sarajevo: Oslobođenje.
- Josipović, Marko.** 1995. Limbourg i Šanec – istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole. *Filozofska istraživanja* 15, št. 1/2:243–261.
- Kolar, Bogdan.** 1995. Delo slovenskih duhovnikov med Slovenci v Zagrebu med obema vojnima. V: Vera Kržišnik Bukić, ur. *Slovenci v Hrvaški*, 115–131. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kovačič, Metka.** 2020. Franc Šanec. Obrazi slovenskih pokrajin. 29. 5. <https://www.obrazislovenskihpokrajin.si/en/oseba/sanec-franc/> (pridobljeno 29. 4. 2022).
- Macan, Ivan.** 1988. Pedeset godina Filozofskog instituta Družbe Isusove u Zagrebu. *Obnovljeni život* 43, št. 3/4:299–307.
- Macut, Ivan.** 2015. Filozofija u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Doktorska disertacija. Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet.
- Miklobušec, Valentín.** 2018. *Hrabro i vjerno služnje*. Zagreb: FTI.
- Mordstein, Friedrich.** 1966. *Menschenbild und Gesellschaftsidee: Zur Krise der politischen Ethik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Šanec, Franjo.** 1926. Ušeničnik: Uvod u filozofiju II; Ontologija. *Čas* 20, št. 1/2:72–77.
- — —. 1935. *Stvoritelj svijeta*. Sarajevo: Nova tiskara Vrčak.
- — —. 1937a. Na izvorima dijalektičkog materijalizma. *Obnovljeni život* 18, št. 9/10:420–433.
- — —. 1937b. Filozofija borbenog ateizma. *Obnovljeni život* 18, št. 3:97–108.
- — —. 1937c. Borbeni ateizam: njegove metode i sredstva. *Obnovljeni život* 18, št. 5:202–217.
- — —. 1939. *Providnost Božja*. Zagreb: Knjižnica Života.
- — —. 1940. Friedrich Wilhelm Nietzsche: Uz četrdesetu godišnjicu njegove smrti. *Obnovljeni život* 21:363–385.
- — —. 1942. *Povijest filozofije: Filozofija starih Grka i Rimljana*. Zagreb: Knjižnica Života.
- — —. 1944a. Za hrvatsku filozofiju. *Obnovljeni život* 25, št. 3/4:222–227.
- — —. 1944b. Skolastička filozofija – prava filozofija? *Obnovljeni život* 25, št. 3/4:185–201.
- Šestak, Ivan.** 2012. Šanec Franjo. V: Stjepan Kutleša, ur. *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Schiffler, Ljerka.** 1992. *Humanizam bez granica*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij

Končna deklaracija

Nur-Sultan (Kazahstan), 13.–15. september 2022

Zasedanja se je udeležilo okrog sto udeležencev iz različnih verstev (kristjani, muslimani, judje, hinduisti, džainisti, taoisti, budisti, bahajci), pa tudi predstavniki mednarodnih in narodnih organizacij. Na koncu je kongres sprejel deklaracijo, ki je tukaj spodaj prevedena v celoti. Prevodu deklaracije dodajamo kratek komentar k pomenu in sporočilu deklaracije z vidika katoliške teologije.

„Končna deklaracija 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“¹ 15. september 2022 Nur-Sultan, Kazahstan

Mi, udeleženci 7. zasedanja (*Congress*)² – duhovni voditelji svetovnih in tradicionalnih verstev, politiki, vodje mednarodnih organizacij –,

ki nas vodi skupna želja po pravičnem, mirnem, varnem in cvetočem svetu;

ki potrjujemo pomembnost skupnih vrednot v duhovnem in družbenem razvoju človeštva;

ki prepoznavamo nujnost spopadanja z nestrpnostjo, sovražnim govorom, ksenofobijo, diskriminacijo in s konflikti, ki temeljijo na etničnih, verskih in kulturnih razlikah, pa tudi nujnost premagovanja vsega tega;

ki spoštujemo bogastvo verske in kulturne različnosti;

ki ugotavljamo, da dejanja dobroteljske, sočutja, milosti, pravičnosti in solidarnosti pripomorejo k spravi ljudi in družb;

¹ Besedilo je vzeto z uradne vatikanske spletne strani, ki redno objavlja papeške dokumente. Prevajal sem po angleški različici, konzultiral pa sem tudi italijanski prevod. Obe različici sta dostopni na tej spletni povezavi: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2022/outside/documents/20220915-dichiarazione-finale.html>

² Beseda *Congress* je v dokumentu uporabljena v dveh pomenih; po eni strani pomeni zasedanje, po drugi strani pa beseda označuje zbor, ki je zasedal. Ko je beseda uporabljena v prvem pomenu, jo prevajam kot »zasedanje« ko pa v drugem pomenu, jo prevajam kot »kongres«. Za jasno razliko med obema rabama gl. tč. 35. Bralec naj ima tako v mislih, da je v angleščini to ena in ista beseda.

- ki prepoznavamo* vlogo izobrazbe in duhovnosti za osebni in medreligijski napredek;
- ki potrjujemo* pomembnost vloge in pravic žensk v družbi;
- ki trdimo*, da materialna neenakost vodi v nezadovoljstvo, družbene napetosti, konflikte in v krize po svetu;
- ki prepoznavamo* pomembnost obravnavanja globalnih izzivov v našem postpandemijskem svetu, vključno s klimatskimi spremembami, revščino, lakoto, organiziranim kriminalom, terorizmom in z drogami;
- ki v najvišji meri obsojamo* ekstremizem, radikalizem in terorizem, ker vodijo do verskih preganjanj in škodujejo človeškemu življenju in dostojanstvu;
- ki obsojamo* ustvarjanje nevarnih točk meddržavnih in mednarodnih napetosti po svetu;
- ki izražamo* resno skrb ob globalnem porastu števila migrantov in beguncev, potrebnih humanitarne pomoči in zaščite;
- ki izražamo* močno željo po prispevku k ustvarjanju možnosti za dialog in za spravo med sprtimi stranmi;
- ki se zavedamo* urgentne nujnosti, da duhovni in politični vodje delujejo skupaj, ko obravnavajo izzive sveta;
- ki sprejemamo* vse mednarodne, regijske, nacionalne in lokalne iniciative, še posebno napore verskih voditeljev za promoviranje medreligijskega, medkulturnega in medcivilizacijskega dialoga;
- ki izražamo* namen, da bi okrepili sodelovanje med religijskimi skupnostmi, mednarodnimi, narodnimi in javnimi institucijami ter nevladnimi organizacijami v postpandemijskem svetu;
- ki potrjujemo* delo Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij kot mednarodne platforme za medreligijski dialog, namenjene predstavnikom več religij, veroizpovedi in ver;
- ki poudarjamo*, da ima Kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij možnost, da naredi nadaljnje korake k razširitvi medreligijskega, medkulturnega in medcivilizacijskega dialoga;

SMO NAŠLI SKUPNO STALIŠČE (COMMON POSITION) IN RAZGLAŠAMO:

1. *Naredili bomo vse*, da bi zagotovili Kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij nadaljevanje redne dejavnosti v korist miru in dialoga med religijami, kulturami in civilizacijami.
2. *Razgllašamo*, da v razmerah postpandemijskega svetovnega razvoja in globalizacije mednarodnih dejavnosti in varnostnih groženj Kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij igra pomembno vlogo pri implementaciji skupnih naporov za utrjevanje dialoga v imenu miru in medsebojnega sodelovanja, pa tudi pri promociji duhovnih in moralnih vrednot.
3. *Priznavamo*, da lahko negativne posledice pandemijske bolezni premagamo le z združenimi močmi, s skupnim delom in z medsebojno pomočjo.

4. *Prepričani smo*, da nastop kakršnegakoli vojnega konflikta, ustvarjajočega točke napetosti in dvobojevanja, povzroči verižne reakcije, ki ovirajo mednarodne odnose.
5. *Verjamemo*, da ekstremizem, radikalizem, terorizem in vse druge oblike nasilja in vojn – kakršnikoli že so njihovi razlogi in cilji – nimajo nič opraviti z avtentično religijo in morajo biti zavrženi v najstrožji možni meri.
6. Narodne oblasti in pooblaščenice mednarodne organizacije *močno spodbujamo*, da zagotovijo celovito pomoč vsem verskim skupinam in etničnim skupnostim, ki so doživele kršitve pravic in nasilje ekstremistov in teroristov, pa tudi kot rezultat vojn in vojaških konfliktov.
7. Svetovne voditelje *pozivamo*, da opustijo vso agresivno in destruktivno retoriko, ki vodi v destabilizacijo sveta, in da po vseh koncih sveta prenehajo ustvarjati konflikte in prelivati kri.
8. Verske voditelje in pomembne politične osebnosti z različnih koncev sveta *pozivamo*, da neutrudno razvijajo dialog v imenu prijateljstva, solidarnosti in mirnega sobivanja.
9. *Zagovarjamo* aktivno vključenost voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in pomembnih političnih oseb v proces razreševanja konfliktov za doseganje daljnoročne stabilnosti.
10. *Izpostavljamo*, da je mnogovrstnost razlik v barvi kože, v spolu, rasi, jeziku in v kulturi izraz božje modrosti v stvarstvu. Bog dovoljuje versko različnost, zato je vsaka prisila v katerokoli posamezno religijo ali religijski nauk nesprejemljiva.
[10. (ital.) *Izpostavljamo*, da so *mnogovrstnosti in razlike v religiji*, v barvi kože, v spolu, v rasi in v jeziku izraz modrosti božje volje v stvarstvu. Zato je vsako dejanje prisile k posamezni religiji ali verskemu učenju nesprejemljivo.]
11. *Pozivamo* k pomoči praktičnim iniciativam za implementacijo medreligijskega in meddenominacijskega dialoga za gradnjo družbene pravičnosti in solidarnosti za vse ljudi.
12. *Solidarni smo* z naporí Organizacije združenih narodov in vseh drugih mednarodnih, vladnih in regijskih institucij in organizacij, ki podpirajo dialog med civilizacijami in religijami, med državami in narodi.
13. *Priznavamo* pomembnost in vrednost „Dokumenta o človeškem bratstvu za svetovni mir in sobivanje“ med Svetim sedežem in Al-Azharjem (sprejelo ga je Splošno zasedanje OZN v resoluciji „A/RES/75/200“ dne 21. 12. 2020) in „Meške deklaracije“ (sprejete v Meki maja 2019), ki kliče k miru, dialogu, medsebojnemu razumevanju in k medsebojnemu spoštovanju med verniki za skupno dobro.
14. *Pozdravljamo* napredek svetovne skupnosti na področjih znanosti, tehnologije, medicine, industrije in na drugih področjih, poudarjamo pa tudi pomembnost njihove harmonizacije z duhovnimi, družbenimi in človeškimi vrednotami.
15. *Priznavamo*, da družbeni problemi ljudi pogosto privedejo k ekstremnim stališčem in dejanjem, in pozivamo vse države sveta, da zagotovijo primerne življenjske razmere za svoje državljane.

16. *Opazamo*, da so ljudje in družbe, ki zavračajo pomembnost duhovnih vrednot in moralnih vodil, dovzetni za izgubo svoje človečnosti in kreativnosti.
17. *Pozivamo* svetovne gospodarske in politične voditelje, da se osredotočijo na premagovanje neuravnoteženosti v razvoju sodobnih družb in da zmanjšajo razlike v blaginji med različnimi skupinami prebivalstva in med različnimi državami sveta.
18. *Priznavamo* pozitiven prispevek k dialogu med voditelji svetovnih in tradicionalnih religij za sociopolitične procese v državah in družbah, ki pripomorejo k ohranjanju miru.
19. *Izhajamo* iz nespremenljivega dejstva, da je Vsemogočni vse ljudi ustvaril enake ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status. Zato spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.
20. Politične in javne osebnosti, novinarje in bloggerje *pozivamo*, da se – čeprav priznavamo svobodo govora – vzdržijo verskih generalizacij in ne identificirajo ekstremizma in terorizma z nobenim narodom ali religijo, pa tudi, da religij ne uporabljajo za politične namene.
21. *Zagovarjamo* vse večjo vlogo izobrazbe in verske vzgoje, še posebno med mladimi, pri utrjevanju spoštljivega sobivanja religij in kultur in pri razbijanju nevarnih psevdoverskih predsodkov.
22. Posebno pozornost *posvečamo* pomembnosti krepite institucije družine.
23. *Zagovarjamo* zaščito dostojanstva in pravice žensk, izboljšanje njihovega družbenega statusa kot enakopravnih članic družine in družbe in spodbujamo njihovo vključitev v mirovne procese v kulturnih in verskih okoljih.
24. *Priznavamo* neizbežnost svetovnega digitalnega razvoja, pa tudi pomembnost vloge verskih in duhovnih voditeljev v sporazumevanju s politiki pri reševanju problemov digitalne neenakosti.
25. *Spoštujemo svobodo izražanja*, prizadevamo pa si razviti dialog z mediji in z drugimi družbenimi institucijami, da bi razjasnili pomen verskih vrednot za promocijo verskega znanja, medverske harmonije in civilnega miru, pa tudi za razvoj splošne strpnosti do religij.
26. Vse ljudi vere in dobre volje *pozivamo*, da se v teh težkih časih združijo in pripomorejo k zagotavljanju varnosti in harmonije v našem skupnem domu – na planetu Zemlja.
27. *Zatekamo* se k molitvi v podporo vsem ljudem dobre volje na tem planetu, ki znatno prispevajo k širjenju medcivilizacijskega, medreligijskega in mednarodnega dialoga za bolj cvetoč svet.
28. *Pozivamo* k dejanjem pomoči, milosti in sočutja v regijah, ki so jih prizadeli vojaški konflikti in naravne nesreče, pa tudi nesreče, ki jih povzroča človek.

29. *Pozivamo* k solidarnosti v pomoči mednarodnim organizacijam in narodnim vladam pri njihovih naporih, da premagajo posledice pandemije covid-19.
30. *Potrjujemo*, da je namen zasedanja in te deklaracije, voditi današnje in prihodnje generacije človeštva v promociji kulture medsebojnega spoštovanja in miru. [Deklaracija je] razpoložljiva za uporabo v javni upravi katerekoli države na svetu, prav tako tudi v mednarodnih organizacijah, vključno z institucijami OZN.
31. Tajništvu kongresa *naročamo*, da razvijejo plan za razvoj Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij kot globalne platforme za medreligijski dialog v obdobju 2023–2033.
32. *Potrjujemo* vlogo Republike Kazahstan kot verodostojnega in svetovnega centra za medcivilizacijski, medreligijski in medverstveni dialog.
33. *Zahvaljujemo* se Republiki Kazahstan in predsedniku Kassymu-Jomartu Tokayevu za sklic 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij, za njihove humanitarne iniciative in za njihov prispevek k obnovi in napredku ter miru in harmoniji.
34. *Zahvaljujemo* se Republiki Kazahstan za odlično organizacijo zasedanja in Kazahstancem za njihovo prijaznost in gostoljubje.
35. *Potrjujemo* naš skupni interes za nadaljevanje aktivnosti Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in željo, da se naslednje zasedanje skliče leta 2025 v prestolnici Republike Kazahstan, Nur-Sultanu.

Deklaracijo je sprejela večina delegatov 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij in je bila posredovana oblastem, političnim vodjem in verskim predstavnikom po vsem svetu, ustreznim lokalnim in mednarodnim organizacijam, organizacijam civilne družbe, verskim združenjem in strokovnjakom. Prav tako se bo širila kot uradni dokument 77. zasedanja generalne skupščine OZN.

Načela, ki jih vsebuje ta deklaracija, se lahko uporabijo na vseh regijskih in mednarodnih ravneh, za obravnavo v vseh političnih odločitvah, pravnih normah, vzgojnih programih in v svetovnih medijih v vseh zainteresiranih državah.

NAJ BO NAŠE PRIZADEVANJE BLAGOSLOVLJENO.

NAJ BOSTA MIR IN BLAGINJA

ZAGOTOVLJENA VSEM LJUDEM IN DRŽAVAM.

REPUBLIKA KAZAHSTAN,

NUR-SULTAN

15. SEPTEMBER 2022

Komentar: Različnost religij med „Dokumentom o človeškem bratstvu“ in „Deklaracijo 7. Zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“

Sedmo zasedanje je 15. septembra, torej na zadnji dan zasedanja, sprejelo „Deklaracijo 7. zasedanja Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij“.³ Deklaracijo je sprejel tudi papež Frančišek, ki se je osebno udeležil zasedanja. Prav tako se je zasedanja udeležil veliki imam al-azharske univerze, Ahmad al-Tajib, s katerim je papež Frančišek v Abu Dabiju dne 4. 2. 2019 podpisal „Dokument o človeškem bratstvu za sobivanje in mir v svetu“.⁴ Deklaracija se eksplicitno sklicuje na ta dokument in na „Meško deklaracijo“. Vsi trije dokumenti temeljijo na teoloških predpostavkah in te predpostavke so si med seboj v marsičem podobne.

Razlage Deklaracije 7. zasedanja se je možno lotiti z več perspektiv. Naš komentar ne želi razlagati vsake točke posebej, ampak je namen komentarja, identificirati bistveni uvid, ki katoličanom omogoča sprejetje te deklaracije. Pri tem se bomo v komentarju sklicevali tudi na zgoraj omenjeni Dokument o človeškem bratstvu.

Treba je izpostaviti predvsem dve točki deklaracije 7. zasedanja, ki se dotikata bistvenega uvida oziroma bistvenega teoretičnega izhodišča:

»10. *Izpostavljamo*, da je mnogovrstnost razlik v barvi kože, v spolu, rasi, jeziku in v kulturi izraz božje modrosti v stvarstvu. Bog dovoljuje versko različnost, zato je vsaka prisila v katerokoli religijo ali religijski nauk nesprejemljiva.

[...]

19. *Izhajamo* iz nespremenljivega dejstva, da je Vsemogočni vse ljudi ustvaril enake ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status. Zatorej spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.« (Deklaracija 7. zasedanja voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij)

Ti dve točki sta v deklaraciji 7. zasedanja omenjeni med drugimi točkami in jima deklaracija glede na zaporedje ne pripisuje eminentnega mesta. Kljub relativno naključnemu redu točk pa beseda ‚izhajamo‘ (angl. *we proceed*; ital. *partiamo*) v 19. točki naznačuje, da je to točka, ki je ključnega pomena za razumevanje deklaracije 7. zasedanja. Nobena druga točka se namreč ne začne s to besedo. Podpisniki deklaracije opozorijo, da v tej točki razlagajo izvir oziroma temelj, iz katerega izhajajo.

Temelj je »nespremenljivo dejstvo (*immutable fact*), da je Vsemogočni (*Almighty*) vse ljudi ustvaril (*created*) enake, ne glede na njihovo rasno, versko, etnično ali kakršnokoli drugo pripadnost ali družbeni status« (Deklaracija 7. zasedanja voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij, tč. 19). Temelj, iz katerega izhajajo podpisniki deklaracije, je torej stvarjenjski akt Boga, po katerem so bili ustvarjeni vsi ljudje. To temeljno dejstvo kaže na temeljno ontološko dobrost vsakega človeškega bitja. Podpisniki deklaracije se strinjajo s to povedjo in izhajajo iz nje.

³ V nadaljevanju: deklaracija 7. zasedanja ali samo deklaracija..

⁴ V nadaljevanju: Dokument o človeškem bratstvu.

19. točka kaže sklep, ki so ga podpisniki deklaracije izpeljali iz tega temelja: »Spoštovanje slehernega in medsebojno razumevanje krepijo vsa religijska učenja.« Iz dejstva, da so vsi ljudje ustvarjeni od Boga in zato enaki, sledi: vse religije bi si morale prizadevati, da sodobni svet izkaže spoštovanje do vsakega človeškega bitja in da se spodbuja medsebojno razumevanje. Vsak človek je namreč ustvarjen od Boga in religije afirmirajo ta temeljni uvid, ko vsakega človeka tudi sprejemajo kot takšnega. Deklaracijo moramo brati kot močan poziv verskih voditeljev k temu, da sodobni svet ljudem omogoči življenje, ki so ga vredni kot ustvarjena bitja. Pozivanje k spoštovanju ljudi za podpisnike deklaracije ni samo etična obveza, ampak ima temelj v religijskem učenju, da je Bog vse ljudi ustvari enake, in postane v tem oziru tudi verska obveza.

Ko verski voditelji v večini preostalih točk opozarjajo na družbene neenakosti in krivice, izhajajo iz tega, da je vsak človek ustvarjen od Boga in da so religije primorane afirmirati to dejstvo, ki zahteva tudi ustrezni odgovor. Opozarjanje in zavzemanje za tiste, ki jim je kršeno temeljno dostojanstvo, kakor ga imajo kot od Boga ustvarjena bitja, je za podpisnike deklaracije verski akt, ki krepí religijsko učenje. Čeprav deklaracija tega eksplicitno ne izpostavi, je jasno: deklaracija predpostavlja, da ljudem kot od Boga ustvarjenim bitjem pripada tudi dostojanstvo, ki ne sme biti kršeno.

V večini preostalih točk deklaracija opozarja na krivice, ki se dogajajo, oziroma na kršitve temeljnega dostojanstva vsakega človeškega bitja in spodbuja razne družbene subjekte, da naredijo, kar je v njihovih močeh, za preprečitev teh krivic oziroma kršitev. V tem oziru je treba omeniti uporabo glagolov, kakor sta »pozivamo« in »vabimo«. Podpisniki deklaracije takšne pozive pojmujejo kot versko dolžnost, ki jim jo nalaga nespremenljivo dejstvo, da je Bog vse ljudi ustvaril enake, to dejstvo pa je izraženo v temelju verskega učenja vseh podpisnikov. Dejanja, ki jih podpisniki obsojajo, so po svojem bistvu dejanja, ki niso v skladu s spoštovanjem vsakega človeka kot bitja, ki ga je ustvaril Bog, oziroma ne upoštevajo te temeljne ontološke dobrnosti vsakega človeka in dostojanstva, kakršnega ta dobrost zahteva.

Z 19. točko je povezana 10. točka. Točka se dotika vprašanja, ki sta ga v zgoraj omenjenem Dokumentu o človeškem bratstvu obravnavala že papež Frančišek in imam Ahmad al-Tajib. V verjetno najbolj diskutirani točki dokumenta, ki jo tukaj navajamo v štirih jezikih, Frančišek in Ahmad al-Tajib pravita:

»El pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son expresión de una sabia voluntad divina, con la que Dios creó a los seres humanos.« (špan.)

»The pluralism and the diversity of religions, colour, sex, race and language are willed by God in His wisdom, through which He created human beings.« (angl.)

»Il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani.« (ital.)

وَأَنَّ التَّعَدُّدِيَّةَ وَالْإِخْتِلَافَ فِي الدِّينِ وَاللَّوْنِ وَالْجِنْسِ وَالْعِرْقِ وَاللُّغَةِ حِكْمَةٌ لِمَشِيئَةِ إِلَهِيَّةٍ، قَدْ خَلَقَ اللَّهُ الْبَشَرَ عَلَيْهَا (arab.)

Čeprav nobena od štirih verzij ne uporabi povsem iste stavčne strukture pri opisu razmerja med ‚pluralnostjo‘, ‚modrostjo‘ in ‚božjo voljo‘, je jasno, da dokument opiše razlike in pluralnost glede religije, barve kože, spola, rase in jezika kot nekaj, kar je v tesni povezavi z božjo voljo in modrostjo. Na katerokoli verzijo se sklicujemo, ne moremo mimo dejstva, da sta različnost in pluralnost religij vpeljeni kot nekaj pozitivnega v semantično polje božje volje in modrosti. Nadalje je treba opozoriti, da Dokument o človeškem bratstvu to tesno poveže s pojmom stvarjenja.

Če se vrnemo na 10. točko deklaracije verskih voditeljev, lahko opazimo, da je formulacija razdeljena na dva dela: na eni strani so razlike v barvi kože, v spolu, v rasi, v jeziku in v kulturi opisane kot izraz božje modrosti v stvarstvu, s tem pa končna deklaracija sledi formulaciji Dokumenta o človeškem bratstvu. Toda v nasprotju z Dokumentom o človeškem bratstvu končna deklaracija pluralnosti in razlik glede verske pripadnosti ne pripiše božji modrosti, ampak pravi, da Bog te razlike dovoljuje.

Treba je priznati, da je to glede na Dokument o človeškem bratstvu veliko bolj zadržana formulacija in da zelo verjetno nekateri udeleženci niso bili pripravljeni sprejeti formulacije, ki bi pluralnost religij umestila v semantično polje božje modrosti oziroma božje volje. Nasprotno pa je v končni deklaraciji pluralnost religij umeščena v bližino semantičnega polja ‚dovoljevanja‘. Čeprav je jasno, da želijo podpisniki deklaracije povedati: če Bog dovoljuje pluralnost religij, človek ne bi smel nikogar prisiliti v neko določeno verovanje, pa takšna formulacija uporablja besednjak, ki obstoj drugih verstev uvršča pod pojem ‚dopuščanja‘, ki je bil v zgodovini teološke misli velikokrat uporabljen za razlago tega, kako je mogoče, da se v svetu dogaja zlo oziroma slabo. S perspektive Dokumenta o človeškem bratstvu je to zagotovo kompromisna formulacija. Kljub vsemu pa je treba pozdraviti sklep, ki ga iz tega izpeljejo podpisniki deklaracije, to je, da je vsakršna prisila v katerokoli verovanje neutemeljena.

Sveti sedež je na svoji spletni strani objavil italijanski prevod končne deklaracije, ki se v 10. točki razlikuje od formulacije v angleščini, kakor so jo podpisali oziroma sprejeli udeleženci. Italijanski prevod svetega sedeža se glasi tako:

»10. Izpostavljamo, da so mnogovrstnosti in razlike v religiji, v barvi kože, v spolu, v rasi in v jeziku izraz modrosti božje volje v stvarstvu. Zato je vsako dejanje prisile k posamezni religiji ali verskemu učenju nesprejemljivo.«

Italijanski prevod se načrtno odmika od dikcije, ki jo uporablja angleški izvirnik, in tudi razlike v religiji umešča v semantično polje božje modrosti in volje. Dikcija italijanskega prevoda spominja na tisto iz Dokumenta o človeškem bratstvu, ki sta ga podpisala papež Frančišek in Ahmad al-Tayyeb v Abu Dabiju. Verjetno ni težko najti razlage za neujemanje med obema različicama: Sveti sedež je v angleškem originalu stavek sprejel v sedanji angleški obliki, saj ga v italijanski obliki nekateri drugi udeleženci ne bi sprejeli. Uvajanje drugačnega italijanskega prevoda je vse-kakor pomenljivo in kaže na to, da teologija papeža Frančiška druge religije vidi kot pozitivne in kot zaželene od Boga. Načrtno uvajanje drugačnega prevoda je

vsekakor znak, da angleška dikcija ni v skladu s teologijo papeža Frančiška.

Čeprav je končna deklaracija 7. zasedanja za marsikaterega verskega voditelja, ki je sodeloval na srečanju, velik korak naprej in je treba njegov podpis pozdraviti, moramo poudariti: kar zadeva nadaljnji razvoj katoliške teologije religij, ta deklaracija v angleški obliki ne bo doživela pozornosti, kakor jo je in jo bo verjetno še imel Dokument o človeškem bratstvu. Za katoliško teologijo je najbolj pomenljivo dejstvo, da je Sveti sedež v italijanskem prevodu spremenil dikcijo v 10. točki in tako eksplicitno izrazil, kako se teologija, ki jo je izpovedal v Dokumentu o človeškem bratstvu, ni spremenila.

Pomen končne deklaracije navsezadnje ni dogmatične narave, ampak je dokument v prvi vrsti poziv voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev posvetnim oblastem, da morajo biti pozorne na kršenje temeljnega dostojanstva, ki ga ima vsak človek. V tem je lahko deklaracija tudi spodbuda za vernike različnih religij na Slovenskem, da si skupaj prizadevamo vsakega človeka sprejeti kot v temelju zaželenega in da vsakemu človeku priznamo dostojanstvo, ki mu pripada kot od Boga ustvarjenemu bitju.

Aljaž Krajnc



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Gabi Čakš

Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni element v zadnjem triletnju osnovne šole. Doktorska disertacija. Mentor: Stanko Gerjolj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XV, 375, XLIII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138705&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni vzgojni element v zadnjem triletnju osnovne šole“, ki jo je pripravila in oddala Gabi Čakš, je izvirno znanstveno delo, ki obravnava možnosti uveljavljanja komunikacije po principih geštalt pedagogike v zadnjem triletnju osnovne šole. Upoštevač dejstvo, da avtorica to vprašanje odpira na polju državnega oz. javnega šolanja, gre vsekakor za smel in pogumen poskus. Vidno je, da ima kandidatka že večletno prakso opravljanja učiteljskega poslanstva in raziskovalno področje dobro pozna. Kot geštalt pedagoginji pa so ji tako s praktičnega kot teoretičnega vidika domači tudi komunikacijski principi integrativne geštalt pedagogike.

Poleg motiviranosti in smelosti, s katero se avtorica svoje raziskave loteva, veliko bogastvo disertacije predstavlja dejstvo, da v raziskovalne procese vključuje tako učence in učitelje kot starše, in sicer na obeh ravneh raziskave: kvantitativni in kvalitativni. Gre za raziskovanje treh deležnikov, ki lastno ranljivost in nepopolnost, še zlasti pred ‚vpleteno‘ edukativno institucijo, le težko priznajo. V tem kontekstu predstavljajo npr. želje in pričakovanja posameznih deležnikov, kot jih najdemo v disertaciji, zanimiv in opogumljajoč rezultat, ki kar vabi k nadaljnjemu raziskovanju. Avtorica se vseskozi zaveda, da je edukativni življenjski prostor v šoli močno kognitiviziran, zato ni nenavadno, da kako kognitivno nepreverljivo vprašanje včasih v prvem trenutku naleti na ‚priprta vrata‘. A njena pedagoška izostrenost in geštaltistična senzibilnost sta ji omogočili, da je izvedla sicer ne reprezentativno, a kljub temu zanimivo in dokaj obsežno raziskavo. Čeprav njene teze niso potrjene *per acclamationem*, kar bi nenazadnje vlivalo dvom o resnosti raziskovanja, je prišla do pomenljivih ugotovitev, da so teme in življenjska vprašanja, ki jih ni mogoče ujeti v sisteme kognitivnega razmišljanja, relevantni tako za učence in učitelje kot za starše. Že način raziskovanja izpričuje, da so komunikacijske poti po principih integrativne geštalt pedagogike, ki vključujejo številne kreativne medije, dobra metoda za obravnavanje predvsem humanističnih in družboslovnih ter z osebnim življenjem in osebnimi dilemami povezanih vprašanj – ter na podlagi ustreznega pripravljenega ‚varnega prostora‘ tudi didaktično uspešne.

Marsikaj od teoretičnih predpostavk glede poglobljene in celostne komunikacije je že dosegljivo tudi v slovenskem jeziku. A gre v glavnem za priporočila brez ustreznega stika z realnostjo. Kognitivizirana realnost in njeni zagovorniki, šolske oblasti, pogosto že vnaprej poskrbijo za ustrezne korake in postavijo omejitve, ki bolj poglobljene ter na človeka osredotočene pedagoške procese onemogočijo

– ali vsaj močno otežijo. Avtorica zaradi vpetosti v prakso to realnost pozna in jo po eni strani upošteva, po drugi strani pa s pogumnimi poskusi preverja, kaj je kljub omejitvam mogoče. Ob tem ugotavlja, da je potem, ko učitelj oblikuje varen in zaupen prostor komunikacije, z majhnimi, a vztrajnimi koraki mogoče premagati marsikateri strah ter uvesti celostne in kreativne pedagoške procese, ki presegajo formalno institucionalno uokvirjenost.

Stanko Gerjolj

Danijel Časni

Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and Evangelical Church in the Republic of Slovenia [Elektronski mediji kot orodje evangelizacije v katoliški in evangeličanski Cerkvi na Slovenskem]. Mentor: Andrej Šegula. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XVII, 436 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138706&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic and Evangelical Church in the Republic of Slovenia“, ki jo je pripravil kandidat Danijel Časni, je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi sodobnih elektronskih medijev v kontekstu nove evangelizacije v katoliških in protestantskih okoljih v Sloveniji. V disertaciji so temeljito predstavljeni razvoj in temeljni pojmi. Avtor najprej spregovori o evangelizaciji in novi evangelizaciji. V zgodovinskem prerezu predstavi medije v službi Cerkve. V tem sklopu obravnava pomen tiskanih in elektronskih medijev (do II. vatikanskega koncila in umestitev medijev po koncilu). Sistematično so predstavljeni dokumenti, ki govorijo o pomenu medijev v službi evangelizacije.

Disertacija prinaša precej ugotovitev, ki so relevantne za nadaljnje raziskovanje tega področja. Z raziskavo spletnih strani župnij Katoliške cerkve in protestantske Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Sloveniji je konkretno stanje dobro popisano. Mnoge župnije imajo svoje spletne strani, na katerih ponujajo svoje informacije in duhovne vsebine, ki so povezane z življenjem in delom župnije. Z uporabo elektronskih medijev je Cerkev preko interaktivnih komunikacij, spletnih storitev in družbenih platform pri novi evangelizaciji pokazala opazen napredek, ki nekako odgovarja času in sodobni kulturi. S tem je Cerkev izkazala svojo skrb za dejavno sodelovanje pri oblikovanju virtualnega verskega okolja.

Prispevek doktorske disertacije je zlasti v predstavitvi konkretne situacije, do katere je avtor prišel po analizi spletnih strani vseh župnij Katoliške in Evangeličanske Cerkve (pregledanih je več kot 700 spletnih strani). Pri analizi župnijskih spletnih strani je bila ugotovljena neenotnost zasnove in vsebine spletnih strani, kar je analizo dodatno otežilo. Temeljno spoznanje je, da je nadaljnji napredek mogoče doseči na vseh področjih. Kot pomoč v tej smeri sta bila predlagana konceptualni model župnijske spletne strani (prva stran, o nas, župnijske skupine, zakramenti, oznanila, hrana za dušo in pomembnejše povezave) in pastoralni model »soli v kibernetnem prostoru«. Predlagani koncept in model je mogoče uporabiti v župnijski pastorali tako Katoliške kot Evangeličanske Cerkve v Sloveniji. To pa bo omogočilo večjo evangelizacijsko uspešnost poslanstva Cerkve.

Doktorska disertacija je napisana pregledno in sistematično. Uvodna poglavja so teoretična, medtem ko v nadaljevanju, predvsem pa v sklepnem poglavju sledi predstavitev konkretnega stanja, kar je rezultat analitičnega pregleda župnijskih spletnih strani. Ugotovitve in spoznanja odpirajo možnosti za izboljšavo uporabe medijev v procesu evangelizacije.

Andrej Šegula

Gregor Greif

Abstinenčna kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Pate. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XIII, 287, XII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138704&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Abstinenčna kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika relacijske družinske terapije“ kandidata Gregorja Greifa je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, v katerem avtor z vidika modela relacijske družinske terapije raziskuje tranzicijske dejavnike in doživljanje športnikov po koncu kariere.

V uvodnem, teoretičnem delu so predstavljena dosedanja znanstvena spoznanja na področju športne tranzicije ob koncu kariere ter njeni dejavniki oziroma posledice, pa tudi teoretična osnova modela relacijske družinske terapije kot možne oblike pomoči športnikom, ko se ti soočajo s koncem kariere. Avtor uspešno združuje obe komponenti, tako športno tranzicijo kot tudi model relacijske družinske terapije, in ju povezuje z duhovno komponento, saj je ta integralni del vsakega terapevtskega procesa, ki temelji na dialoški podlagi in celovitem pristopu k posamezniku.

V empiričnem delu se prvi, kvantitativni del raziskave osredotoča na raziskavo povezanosti med čustvenim procesiranjem in doživljanjem abstinenčnih simptomov depresije, tesnobe in stresa v povezavi s preteklo športno identiteto ter odvisnostjo od vadbe. Drugi, kvalitativni del raziskave pa pogloblja čustveno razumevanje abstinenčnih kriz in težav športnikov po koncu kariere ob možnosti uporabe relacijske družinske terapije za podporo športnikom po koncu kariere.

Rezultati dela predstavljajo pomemben znanstveni prispevek tako k dosedanjim ugotovitvam kot h klinični praksi. Rezultati kvantitativnega dela raziskave so potrdili pomembno povezanost športne identitete s stopnjo odvisnosti od vadbe, čustvenega procesiranja in abstinenčnih simptomov. Avtor ugotavlja tudi negativno povezavo med stopnjo čustvenega procesiranja in stopnjo abstinenčnih simptomov. Ugotovitve kvalitativnega dela raziskave, v katero so bili vključeni trije nekdanji športniki, obsegajo pet glavnih kategorij – težave in krize v povezavi s: 1) telesnimi reakcijami, 2) čustvenim doživljanjem, 3) športno kariero, 4) odnosi, 5) poklicno-ekonomskim statusom.

Prispevek doktorske disertacije predstavlja integracija področja relacijske družinske terapije in tranzicijskih konceptov po koncu športne kariere, ki s celovitejšim in globljim obravnavanjem tranzicijskih problemov omogoča alternativno terapevtsko intervencijo – in to tako na ravni teoretičnih izhodišč in spoznanj kot tudi kvalitativne analize aplikativnega primera terapevtske prakse.

Izvirnost doktorske disertacije je v njeni poglobljeni in kompleksni predstavitvi ter razširitvi dosedanjih spoznanj in izhodišč na področju raziskav športnikov po koncu kariere in njihovega doživljanja. Ta spoznanja in rezultati raziskave so lahko v pomoč strokovnjakom (zakonskim in družinskim terapevtom, psihoterapevtom, psihologom in športnim delavcem) za oblikovanje terapevtskih in drugih intervencijskih programov za športnike po koncu kariere.

Tanja Pate

Urška Jeglič

Verska praksa muslimanov v Sloveniji. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 470, XIX str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=141599&lang=slv>

Urška Jeglič se je odločila, da za doktorsko raziskovanje obdela področje, ki v slovenski religiologiji še ni bilo raziskano. V svoji disertaciji je sistematično predstavila versko prakso muslimanov v Sloveniji. Raziskovanje je bilo nekoliko okrnjeno, ker ga je izvajala v obdobju epidemije covida-19 – načrtovanih obiskov, pogovorov in anket zato ni bilo mogoče izpeljati v polnosti po zastavljenih načrtih. Vsekakor pa disertacija o življenju muslimanov v Sloveniji prinaša nova in izvirna spoznanja. Za raziskovalno delo je kandidatka uporabljala že obstoječa znanstvena besedila o temi ter kombinacijo kvalitativne (intervjuji) in kvantitativne (anketni vprašalnik) raziskovalne metode.

Disertacija ima štiri dele. Prvi je teoretični – predstavlja pregled že obstoječe literature o verski praksi muslimanov v Sloveniji in opredeljuje versko prakso, sekularizacijo ter versko identiteto; predstavitev islamskega verskega nauka pa je temelj za opisovanje in razločevanje islamske verske prakse v nadaljevanju. V drugem delu Jegličeva predstavlja zgodovino razvoja islamske skupnosti v Sloveniji, ki sedanjo versko prakso muslimanov prav tako pogojuje. Tretji del je empirični: predstavlja rezultate raziskovanja, pridobljene z intervjuji. Četrty del prinaša analizo pridobljenih podatkov: avtorica podatke iz raziskave primerja z rezultati, do katerih so v Evropi v podobnih raziskavah prišli različni raziskovalci, zlasti pa vleče vzporednice z versko prakso v Bosni in Hercegovini, od koder izvira večina v Sloveniji živečih muslimanov.

Disertacija je napisana v slovenščini, obsega 465 strani formata A4. Seznam znanstvene bibliografije, ki jo je avtorica uporabljala pri raziskovanju, je v predpisani obliki predstavljen na straneh 418 do 464. Njen pregled kaže, da je avtorica vešča znanstvenega dela.

Urška Jeglič je v svoji raziskavi pridobila do zdaj še neobstoječ vpogled v prakticiranje verske prakse pri muslimanih, ki živijo na ozemlju Republike Slovenije. S pomočjo empirične analize je raziskala doslednosti in odstopanja glede upoštevanja islamske zakonodaje, vezane na versko prakso v vsakdanjem (obrednem, družinskem, socialnem) življenju, in tako ugotovila, na katerih področjih je verska praksa izrazitejša, na katerih pa manj. Z oblikovanjem tipologije, ki jo je izdelala na podlagi izpolnjevanja in opuščanja verske prakse pri muslimanih v Sloveniji ter poglobljenega študija muslimanov na Balkanu in drugih evropskih državah, je ugotovila, da muslimanov v Sloveniji ne moremo enačiti ne z drugimi evropskimi muslimani niti z muslimani iz Bosne in Hercegovine, Albanije, Sandžaka, Severne Makedonije, Črne gore ali s Kosova. Slovensko okolje je namreč zelo sekularizirano in zato v dejavnostih verske skupnosti aktivno sodeluje malo muslimanov. Avtorica v disertaciji piše o izrazito individualiziranih vernikih, ki se z načinom delovanja verske ustanove pogosto ne strinjajo. Individualno izobraževanje hitro pripelje do

nevarnosti ‚napačnih‘ interpretacij verskega nauka in posledično do ‚samosvoje‘ verske prakse ter do verskega selektivizma, kjer verniki prakticirajo samo tisto, kar jim ustreza, in tako, kakor jim ustreza. Slednje se pozna predvsem pri izpolnjevanju predpisov zapovedane verske prakse. Prestavitev, opustitev ali združitve petdnevne molitve za večino muslimanov v Sloveniji ne predstavlja težave. Še manj dosledni so pri obiskovanju verskih obredov, pri čemer prevladuje miselnost, da islam teži k temu, da je vsak vernik dober človek in da svoje »vernosti« ni treba razkazovati.

Jegličeva ugotavlja, da je za avtohtone evropske muslimane značilna individualizacija religije ter sledenje evropskim razsvetljenskim idejam in vrednotam, kar je dobro vidno tudi pri muslimanih v Sloveniji – v primerjavi z balkanskimi migranti islamske veroizpovedi v drugih evropskih državah so sicer bolj integrirani, kar pripisujemo skupni zgodovini in slovanskim koreninam. Muslimane v Sloveniji lahko še najbolj primerjamo z muslimani na Hrvaškem, ki pa so v primerjavi z našimi muslimani (še posebej prvo generacijo) višje strokovno in versko izobraženi, kar se odraža v drugačnem pogledu na svet, pa tudi v razumevanju vere in verski praksi. Avtorica izpostavlja, da je prenos verske prakse na naslednje generacije uspešnejši, če so podane ustrezne razlage in utemeljitve. Generacije, odraščajoče v 21. stoletju, ne zadovoljijo več odgovori, da je nekaj dobro zato, ker so tako ravnale generacije prednikov. Avtorica v svoji analizi prihaja do spoznanja, da se bodo v islamu, ki je vsekakor ‚živa religija‘, ohranile tiste verske prakse, ki se bodo mladim generacijam zdele smiselne, oz. da bodo verske predpise izpolnjevali mladi, ki bodo od svojih staršev in verskih voditeljev dobili dovolj tehtno razlago, zakaj je izpolnjevanje določenih verskih dolžnosti zanje dobro.

Doktorsko raziskovalno delo Urške Jeglič je pomemben prispevek k poznavanju obravnavane tematike in uporaben pripomoček za študij islama na slovenskih tleh.

Mari Jože Osredkar

Miran Kelvišar

Anton Strle in njegova teološka antropologija. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XIX, 384 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=142684&lang=slv>

Doktorand Miran Kelvišar je bil rojen 28. 12. 1968 v Novem mestu. Osnovno šolo je obiskoval v Velikih Brusnicah pri Novem mestu. Srednjo lesno šolo v Škofji Loki je končal v letu 1986/87. Po končanem enoletnem služenju vojaškega roka se je 30. 9. 1988 vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani in vstopil v Ljubljansko Bogoslovno semenišče. V akademskem letu 1993/94 je uspešno zaključil študij na Teološki fakulteti v Ljubljani – naslov diplomske naloge „Mariologija pri sv. Ludviku Montfortskem“. Mentor je bil prof. Anton Štrukelj, somentor pa božji služabnik prof. dr. Anton Strle. Kandidat je vpisal tudi magistrski študij; 29. 11. 2010 uspešno zagovarjal magistrsko nalogo „Ukmarjeva eshatologija v kontekstu slovenske eshatološke misli“ in tako postal magister znanosti. Mentor pri tej nalogi je bil prof. dr. Ciril Sorč.

V duhovnika je bil posvečen 29. 6. 1994 v ljubljanski stolnici. Diplomo specialista pastoralne teologije je prejel 7. 3. 1995. Kot kaplan je najprej služboval v župniji LJ-Fužine in nato v župniji NM-Kapitelj. Leta 1998 je bil imenovan za župnika župnije Kisovec, leta 2005 pa za župnika na Uncu. Nato je služboval še v župnijah Motnik, Špitalič, Šentvid pri Stični. Sedaj je župnik v župniji LJ- Stožice.

Kandidat mag. Miran Kelvišar je vložil prijavo doktorske naloge z dispozicijo 19. 8. 2014. Dispozicija je bila potrjena 28. 9. 2015.

Izdelava doktorske disertacije je potekala v skladu s potrjeno dispozicijo in je bila skrbno izdelana poglavje za poglavjem. V dokončni obliki je bila oddana 13. 5. 2022. Imena ocenjevalcev: doc. dr. Janez Ferkolj, prof. dr. Željko Tanjić in doc. dr. Marjan Turnšek.

V obdobju nastajanja doktorske disertacije je doktorand objavil dve razpravi: „Hagioterapija v okviru zdravja“ (*Communio* 24 (2014): 152–167) in „Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu“ (*Bogoslovni vestnik* 79 (2019): 115–126).

Kandidat je predloženo doktorsko disertacijo zasnoval in izdelal v osmih enotah: uvod, šest poglavij in sklep. Na začetku je seznam uporabljenih kratic in okrajšav. Na koncu je povzetek in seznam referenc.

Naslovi posameznih poglavij: 1. Življenje, delo in pomen Antona Strleta za teologijo na Slovenskem; 2. Prof. Anton Strle in njegov odnos do teološke antropologije; 3. Strletov pogled na nauk o stvarjenju; 4. Strletov pogled na človeka; 5. Strletovo razumevanje izvirnega greha; 6. Strletovo gledanje na milost; Sklep: Vrednost in pomen Strletove teološke antropologije; Povzetek naloge in ključne besede. Seznam referenc obsega 31 strani.

Posamezna poglavja so razčlenjena na več enot, ki sistematično obravnavajo vse glavne vidike teološke antropologije. Kandidat kritično presoja Strletovo teološko misel na podlagi tistih avtorjev, ki jih upošteva Strle sam; ob tem jo primerja z naukom cerkvenega učiteljstva, koncilov in sodobnih teologov, tako tujih kot tudi slovenskih.

Področje teološke antropologije ima v današnjem času pomembno mesto. Skoraj vse znanstvene discipline postavljajo v središče človeka. Toda pogosto pri njih pogrešamo trden temelj, ker ostajajo le na horizontalni ravni in pozabljajo na Boga Stvarnika, Odrešenika in Posvečevalca. Strletova teološka antropologija dosledno gradi na trinitaričnem temelju: Bog je namreč človeka ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Zato človek kot *‘imago Dei’* odraža človekovo najvišje dostojanstvo in poklicanost, ki se kljub temu, da je človekova narava ranjena, po milosti Kristusa kot človekovega Odrešenika uveljavlja vse do poslednjega cilja v blaženosti večnega življenja. To je navsezadnje največja krščanska izvirnost in novost, ki jo je izrazil že sv. Irenej: »Gloria Dei – vivens homo.« Doktorand pri utemeljevanju svojih tez smiselno povezuje posamezne vidike Strletove teološke antropologije v Marijini luči.

Božji služabnik Anton Strle je odličen teolog božjega veličastva, kot mu priznava sam papež Benedikt XVI., ki je v uvodu v knjigo s Strletovimi antropološkimi razpravami poudaril:

»Veselim se, da je tu objavljen zvezek z njegovimi antropološkimi spisi, s katerim more njegov prispevek k prizadevanju za pravilno podobo človeka doseči večjo razširjenost in učinkovitost. Pot Cerkve je človek, je dejal naš sveti oče; temu pa je tudi dodal, da je človekova pot Kristus. Naše skupno vprašanje v zmedah našega časa je, kako naj človek najde svojo pot. To pravzaprav pomeni isto kakor vprašanje, kako more človek danes znova srečati Kristusa. K takšni celostni antropologiji daje profesor Strle pomemben prispevek v tej knjigi, kateri želim veliko bralcev. – Rim, na praznik sv. apostola Jakoba 1991. Kardinal Joseph Ratzinger.«

Kelvišarjeva disertacija je pomemben prispevek k teološki znanosti in njenim nenehnim srečevanjem s človekom, njegovimi vprašanji ter iskanjem Boga.

Anton Štrukelj

Anita Pirečnik Noč

Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravlilom. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 204 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=138703&lang=slv>

Doktorsko delo Anite Pirečnik Noč obsega 12 poglavij, od katerih prvih 5 poglavij predstavlja teoretični del, preostala pa empirično raziskavo.

Raziskava je razdeljena na tri dele. V prvem delu je kandidatko zanimalo, koliko bolnikov z multiplo sklerozo, ki prejemajo enega od imunomodulatornih zdravil, je v partnerski zvezi, koliko je ločenih in koliko samskih. V drugem delu je iskala morebitno povezanost med zadovoljstvom z zdravljenjem, partnerskim odnosom in stopnjo spolne disfunkcije. Pri tem je bila upoštevana tudi stopnja nevrološke prizadetosti in trajanje bolezni. Želela je odgovoriti na vprašanje, ali so bolniki z enostavnejšim načinom zdravljenja v obliki tablet in infuzij bolj zadovoljni, imajo kvalitetnejši partnerski odnos in manj pogosto spolno disfunkcijo kot bolniki, ki si zdravilo v podkožje ali mišico vbrizgavajo sami. Tretji del raziskave je kvalitativni.

V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 588 bolnikov. Uporabljeni so bili trije merski pripomočki: Vprašalnik o zadovoljstvu zdravljenja z zdravili (*angl. Treatment Satisfaction Questionnaire for Medication – TSQM*, verzija 1.4), Kvaliteta partnerskega odnosa, lestvica diadne regulacije (*angl. Dyadic adjustment scale – DAS*) ter Vprašalnik o intimnosti in spolnosti (*angl. Multiple Sclerosis Intimacy and Sexuality Questionnaire – MSISQ-19*).

Kandidatka je ugotovila, da je večina bolnikov, ki prejemajo imunomodulatorno terapijo, poročenih ali pa živijo v zunajzakonski partnerski zvezi; da so bolniki z enostavnejšim načinom zdravljenja v primerjavi z zapletenejšim načinom zdravljenja v obliki injekcij bolj zadovoljni; da je bila pri enostavnejšem načinu zdravljenja manj pogosta sekundarna in terciarna spolna disfunkcija, vrsta zdravljenja pa na kvaliteto partnerskega odnosa ni vplivala.

V kvalitativnem delu raziskave so bili podatki pridobljeni s poglobljenimi intervjuji in analizirani po metodologiji osnovane teorije. Kandidatka je izpostavila pomembne vidike življenja bolnikov z MS, ki so v partnerskem odnosu, ob tem pa je oblikovala pet kategorij: partnerski odnos, prosti čas, bolezen in zdravljenje, fizične spremembe v funkcioniranju in spolnost. Razvila je osnutek modela MS DANES, ki bi lahko bil v pomoč pri obravnavi bolnikov v centrih za MS. S pomočjo tega bi dobili širšo sliko o tem, kako bolnik z boleznijo živi, kako prenaša zdravljenje, kašen je njegov odnos s partnerjem ter kakšen je njegov socialni in ekonomski status.

Rezultati doktorske disertacije bodo prispevali nova spoznanja za razvoj in oblikovanje intervencij v relacijski družinski in zakonski terapiji; pomagali bodo tudi terapevtom, kako naj v terapevtskem procesu k bolnikom z multiplo sklerozo pristopijo.

Christian Gostečnik

Nik Trontelj

Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. X, 325 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=135700&lang=slv>

Nik Trontelj se je odločil, da za disertacijo obdela področje, ki v slovenski teologiji še ni raziskano. V disertaciji sistematično predstavlja vsebine predmeta osnovno bogoslovje skozi 100 let delovanja Teološke fakultete v Ljubljani. Uporabljal je arhivske vire – to je zapisnike senatov in sezname predavanj –, skripte, knjige in članke predavateljev, pa tudi literaturo, ki tematiko delno že obravnava. Zgodovinski pregled predavateljev in vsebine njihovih predavanj, katerih razvoj je nazorno prikazal, je nadgradil z analizo tega razvoja. Pokazal je, kako so drugi vatikanski koncil, spremembe v katoliški teologiji, predvsem pa personalistična misel, ki so jo predavatelji spoznali na študiju teologije v Franciji, vplivali na razvoj vsebin v pedagoškem procesu na ljubljanski Teološki fakulteti. Vseh pet predavateljev, ki so v 100 letih podajali snov osnovnega bogoslovja slušateljem na ljubljanski Teološki fakulteti, se je namreč znanstveno formiralo v Parizu, predvsem na Katoliškem inštitutu, kjer je bila personalistična misel pri francoskih teologih v njihovem razmišljanju zelo prisotna. S posebnim poudarkom Trontelj prikaže, kako je na zadnja dva predavatelja vplival francoski teolog Guy Lafon s svojo teologijo odnosa. Skratka, avtor disertacije je v svojem raziskovanju spoznal, da je vsebina osnovnega bogoslovja, ki so jo predavatelji posredovali bogoslovcem na Teološki fakulteti v Ljubljani v zadnjih sto letih, odsev dogajanja v Katoliški cerkvi v tem časovnem obdobju – in posledica razvoja katoliške teologije v zadnjem stoletju. Rezultati raziskave, ki jih disertacija predstavlja, izpostavljajo to posledičnost in zvesto bo predavateljev Katoliški cerkvi in katoliški teologiji.

Disertacijo sestavlja 325 strani formata A4. Besedilo je napisano v odlični slovenščini. Seznam znanstvene bibliografije, ki jo je avtor uporabljal, je v predpisani obliki predstavljen na straneh 313–325. Razdeljena je na arhivske vire, druge vire in literaturo. Njen pregled jasno kaže, da je avtor večč znanstvenega dela, kar je dokazal tudi z zelo natančnim navajanjem virov in literature v besedilu. Disertacijo tvori uvod, štiri poglavja in sklep. Posamezni deli disertacije imajo zaporedne številke. V uvodu avtor predstavlja zasnovo raziskovanja, metodologijo in izpostavlja izvirnost svoje raziskave. Pod številko dve avtor predstavlja zgodovinski pregled predavanj osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani. Splošna predstavitev petih predavateljev osnovnega bogoslovja je razdeljena na dva dela. V prvem delu sta predstavljena Lambert Ehrlich in Vilko Fajdiga, ki sta svoje vsebine utemeljila na nauku prvega vatikanskega koncila, v drugem delu pa Franc Rode, Drago Karl Ocvirk in Mari Jože Osredkar, ki so svoja predavanja utemeljili na dokumentih drugega vatikanskega koncila. Vsa nadaljnja poglavja, ki obravnavajo tematske smeri osnovnega bogoslovja, metodološko sledijo tej strukturi. Pod številko tri, štiri in pet so poglavja, ki jih lahko imenujemo srce disertacije. Govorijo

o treh glavnih tematskih sklopih, ki jih osnovno bogoslovje kot teološka disciplina vsebuje: razodetje, odrešenje in nekrščanska verstva (v sklopu tega predmeta je obravnavan tudi medreligijski dialog). Poglavlja, ki obravnavajo glavne tematske snovi osnovnega bogoslovja, so razdeljena na dva dela. Prvi del je predstavitev vsebine, ki jo je pet predavateljev nudilo študentom, drugi del je analiza oz. sinteza, ki izpostavlja temelje predstavljene vsebine oz. razloge za spremembe, torej za razvoj vsebin. V drugem delu avtor analizira ozadje, ki je pri oblikovanju pedagoške misli na predavatelje vplivalo. Prav ti drugi deli, sinteze oz. analize ozadja, kjer avtor analizira in išče razloge za vsebinski razvoj snovi v pedagoškem procesu, odražajo študentovo izvirnost raziskovanja. Z analizami kandidat dokazuje, da dobro pozna miselne tokove, ki so katoliško teologijo oblikovali v zadnjih sto letih, saj analize, ki presegajo zgolj vsebino snovi, kažejo, da je v ozadju pedagoške snovi znanstveno razmišljanje – ter aktivno delovanje predavateljev v kontekstu teologije in njenih miselnih tokov.

Poglavje številka tri opisuje predavanja o razodetju pri omenjenih petih predavateljih in nakazuje njihov razvoj. Tako ugotavlja, da Ehrlich in Fajdiga razumevanje razodetja podrejata prvemu vatikanskemu koncilu, ki trdi, da božje razodetje človeškemu rodu vsebuje le krščanska vera, druga verstva pa imajo človeški izvor. Kandidat pokaže, da je prav to razlog, ki je vplival na izključevanje nekrstjanov iz Božjega načrta – in zato dialog z drugimi verstvi onemogočal. Drugače so o razodetju učili predavatelji v zadnjih petdesetih letih. Nauk o razodetju z drugega vatikanskega cerkvenega zbora je pomen razodetja v razlaganju nekrščanskih verstev in ljudi, ki niso člani Cerkve, razširil. „Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju“, ki je glavni temelj za spremembo katoliškega učenja o razodetju, uči, da se Bog človeku razodeva v komunikaciji (BR, tč. 2) in v oblikah določenega kulturnega okolja (CS, tč. 58.1). Komunikacija z Bogom, ki se udejanja v medčloveški komunikaciji, se dogaja tudi izven skupnosti Cerkve, ki je Kristusa že spoznala in o njem pričuje. Bog vstopa v odnos s človekom tudi izven cerkvenih meja – in ga kliče k edinosti božjega ljudstva ter h končnemu zveličanju (C, tč. 13). Božje razodetje je torej sad komunikacije med ljudmi, v kateri človek prepozna Boga. Razodetje ni le znanje o Bogu, ki ga nekdo osvoji, ampak srečanje z Bogom v odnosu, ki ga začenja Bog.

Četrto poglavje opisuje nauk o odrešenju. V primerjavi z naukom Ehrlicha in Fajdige, ki sta bila predstavnika teologije prvega vatikanskega cerkvenega zbora in sta vero razumela kot jasno izdelan sistem pravil, človeka pa kot tistega, ki nadnaravne resnice spoznava – ter tako dosega odrešenje, so zadnji trije predavatelji na Teološki fakulteti uvedli velike novosti. V tem poglavju je avtor disertacije pokazal, kako je personalistična miselnost, s katero so se zadnji trije predavatelji seznanili v Franciji, korenito prežela pedagoško snov na Teološki fakulteti v Ljubljani v zadnjih petdesetih letih. Zlasti pa so pokoncilski predavatelji izhajali iz dokumentov zadnjega koncila – zato so vero študentom predstavljali predvsem kot odnos med človekom in Bogom, ne zgolj kot spoznanje nekega nauka. Razlike v razumevanju odrešenja se v zgodovini predavanj osnovnega bogoslovja pri obravnavi študijske snovi kažejo zelo nazorno. To se posebej vidi v vlogi razprave o

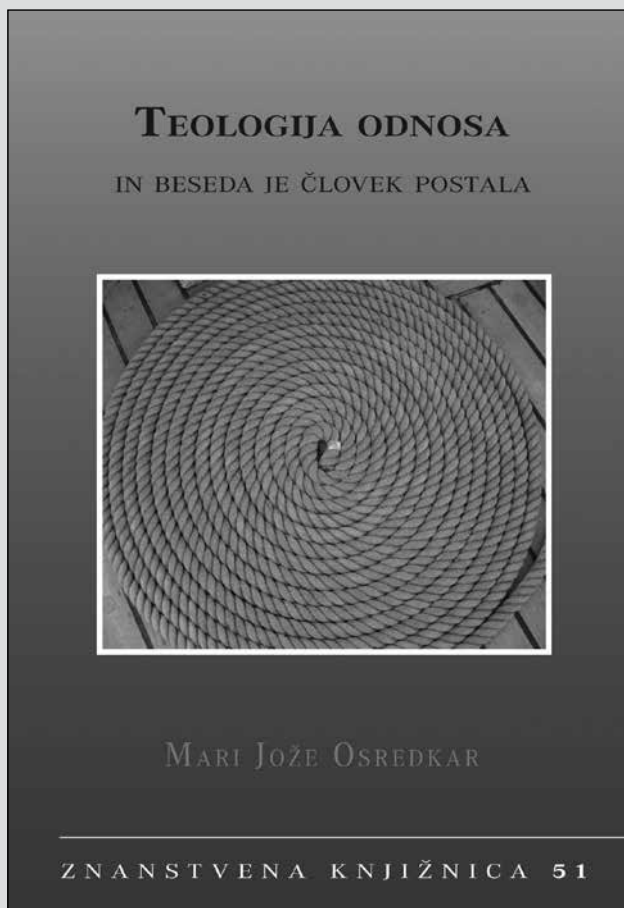
čudežih, ki je v učbenikih osnovnega bogoslovja svoje vodilno mesto postopno izgubila. Pri predavanjih Ehrlicha in Fajdige je bila namreč razprava o čudežih ključna tema študijske snovi o odrešenju: s čudeži je bilo treba dokazati resničnost Kristusovega odrešenja in tako razum prepričati, da je Kristus res božji poslanec. Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru so predavatelji s sočasnim uveljavljanjem teologije odnosa o čudežih govorili vedno manj – več pa o odnosih. Čudežev niso prikazovali kot ločena Kristusova znamenja, ki njegovo božanstvo potrjujejo od zunaj, ampak so jih umestili na področje odnosa s Kristusom, ki se uresničuje v odnosu do slehernega drugega. Fajdiga je tako po koncilu zapisal, da je v krščanstvu ključna osebna vera v Kristusa, po kateri postanejo razumljivi tudi čudeži, ki jih ne smemo »podajati preveč izolirano od celotnega oznanila in preveč statično, brez tiste notranje dinamike, ki je odlikovala prvo kerygmo.« A svojih ugotovitev ni mogel podati sistematično, saj je pri osnovnem bogoslovju še uporabljal svoj predkoncilski učbenik, predmet pa je kmalu po koncilu nehal predavati. Za njim je nastopil Franc Rode, ki je v svojem učbeniku čudežem sicer še namenjal veliko pozornosti, saj je teologijo o čudežih obravnaval že v svoji disertaciji. Vendar pri tem poudarja, da čudeži sodijo v okvir osebne vere v Jezusa in so v tesni povezavi s človekovim konkretnim življenjem. Osredkar pa je pri osnovnem bogoslovju na Teološki fakulteti v polnosti uveljavil Lafonovo teologijo odnosa, zato je čudeže prav tako postavil na področje osebne vere, ki je odnos. Pri tem je odnos do Jezusa ključno povezal z odnosom do vsakega človeka, v katerem vernik prepozna tudi odnos do Boga. Zato se čudež lahko zgodi le v odnosu, kjer človek svojo vero v Boga živi. Čudeži so v nauku predavateljev v zgodovini predavanj osnovnega bogoslovja po zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru torej svojo vlogo spremenili, ker se je spremenilo razumevanje vere. Razumska vera namreč potrebuje čudeže, duhovna vera pa sloni na odnosu. In če vera ni le nauk, ampak najprej odnos, potem je ni treba dokazovati. Čudeži so zato izgubili vlogo objektivnih znamenj razodetja in sodijo na področje osebnega odnosa z Bogom, kjer človek prepozna božja dela v svetu – veliko bolj pomembno je govoriti o odnosu. Pri vprašanju odrešenja je temeljen odnos, ne čudež. Odrešenje je polnost odnosa, ki človeku omogoča uresničeno življenje.

Peto poglavje predstavlja podajanje nekrščanskih verstev. Avtor disertacije izpostavlja povezavo med pojmovanjem razodetja in odrešenja ter razvojem medreligijskega dialoga in posledično novim pristopom k predavanjem o nekrščanskih verstvih, ki temelji na dokumentu „Nostra aetate“. Na podlagi koncilске reforme nauka o razodetju, ki omogoča večje upoštevanje človekove vloge pri prepoznavanju razodetja, naši trije pokoncilski predavatelji razodetje razumejo v vključujočem smislu. Rode posebej obravnava, kako so v zveličavni načrt vključeni tisti, ki jih krščansko razodetje ni doseglo. Ugotavlja, da nekrščanska verstva niso le »naravne religije«, ampak kljub pomanjkljivostim vsebujejo sestavine vere – kar lahko njihove vernike kot »anonimne kristjane« uvršča v območje nevidne Cerkve. Vera nekrstijanov je v bistvu izraz želje po Kristusu in Cerkvi. Poslanstvo Cerkve je, da anonimne krščanske elemente v drugih verstvih pomaga usmeriti k ubeseditvi vere v Kristusa. Profesorjema Ocvirku in Osredkarju, ki sta se na pariškem Kato-

liškem inštitutu navdušila nad Lafonovo teologijo odnosa, je blizu utemeljitev razodetja v odnosu. S proučevanjem teoloških osnov komunikacije sta storila korak naprej v razumevanju vseobsežnosti razodetja in pozitivnem vrednotenju nekrščanskih verskih izročil. V tem kontekstu avtor disertacije povzema rdečo nit njunega učenja, da človek razodetje v veri prepozna iz odnosa do drugega. Vernik namreč v 'drugem' prepozna Božji obraz, ki je zanj razodetje Boga. Tudi če se nekdo ne izreka za vernika, v svojih odnosih v občestvu z Bogom pravzaprav že živi. V personalistični misli, ki je sodobno katoliško teologijo močno zaznamovala, se človek samouresničuje v odprtosti do drugega. Utemeljevanje razodetja danes zato ne more biti zgrajeno zgolj na intelektualnih osnovah v obliki prenašanja nauka, ampak mora vključevati vse vidike človeške osebe. Krščansko razodetje je po svoji naravi občestveno in komunikacijsko, ker je Bog Oče vsega človeštva (C 13). Vsak odnos med ljudmi predstavlja možnost Božjega razodetja, zato je vsak človek v deležnost pri razodetju že vključen – in živi v odnosu z Bogom. Trontelj ugotavlja, da so različna verstva kulturni izraz prepoznanega božjega nagovora neke človeške skupnosti, in spoznava, da sodobna katoliška teologija z novimi uvidi glede narave razodetja do nekrščanskih verstev izraža večje spoštovanje – njihova izročila pa vrednoti v luči prepričanja, da Bog vabi v svoje občestvo vsakega človeka.

Nik Trontelj je v doktorski disertaciji sistematično in nazorno predstavil vsebine pri predavanjih osnovnega bogoslovja v sto letih delovanja Teološke fakultete v Ljubljani. Analize, kako so te vsebine povezane z razvojem teološke misli v katoliški teologiji v zadnjem stoletju, kažejo na kandidatovo široko poznavanje teoloških tokov in sposobnost izvirnega teološkega razmišljanja. Disertacija je pomemben prispevek k poznavanju razvoja teologije na slovenskih tleh in uporaben pripomoček pri študiju osnovnega bogoslovja.

Mari Jože Osredkar



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik 82 (2022)

TEME / THEMES

- Resonanca in odtujenost: kriza odnosov v sodobnem svetu** [3:519–736]
Resonance and Alienation: Crisis of Relationships in The Modern World
- Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga** [4:777–952]
Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions and The Possibilities for Dialogue
- Slovenska duhovna zgodovina, kulturni boj in religija: sodobne interpretacije** [4:953–1060]
Slovenian Spiritual History, Cultural Struggle and Religion: Contemporary Interpretations

RAZPRAVE / ARTICLES

- Ambrožič, Matjaž** **Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev** [4:905–923]
The Stance of the Parish Priests of Kočevska and the Fate of their Parishes during the Resettlement of the Germans from Kočevska Region
- Arko, Alenka** **Kairos sinodalnosti v Cerkvi** [2:249–261]
Kairos of the Synodality in the Church
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu** [4:823–840]
Emotional Representations of the Gospel in the Development of Mary's Biography in the Early Church of the East
- — — **Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev** [4:1017–1036]
Questions of Ivan Cankar's World View in the First Assessments of Slovenian Literary Historians
- Bogataj, Jan Dominik** **Caro salutis est cardo: Tertulijanova antropologija v razmerju med telesom, odrešenjem in zdravjem** [2:353–364]
Caro salutis est cardo: Tertullian's Anthropology in the Relationship between Body, Redemption, and Health
- — — **Inspired by Cicero: Ambrosian Contribution to the Formation of a Clerical Ethos in the De officiis** [4:877–889]
Navdihneno po Ciceronu: Ambrozijev prispevek k oblikovanju kleriškega etosa v De officiis
- Bratuša, Tina** **Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori** [1:117–136]
New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora
- Campagnaro, Matteo** **„Fratelli Tutti“ e sviluppo umano integrale: un lungo cammino da Paolo VI a Francesco** [2:391–403]
„Fratelli Tutti“ and Integral Human Development: A Long Journey from Paul VI to Francis
„Vsi bratje“ („Fratelli tutti“) in celovit človeški razvoj: dolga pot od Pavla VI. do Frančiška
- Centa Strahovnik, Mateja** **Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost** [3:611–621]
Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation

- Cvetek, Mateja, Peter Pučnik, Robert Cvetek and Roman Globokar** **Relational Ethics Scale: Psychometric evaluation of the Slovene-language version** [1:203–216]
Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- Dobrzeniecki, Marek** **Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument** [1:33–44]
Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritost
- Dodlek, Ivan, and Nenad Malović** **Existential Anxiety and Christian Hope** [2:263–276]
Eksistencialna tesnoba in krščansko upanje
- Drnovšek, Jaša** **Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo** [1:137–147]
The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife
- Erzar, Tomaž** **Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja** [3:667–676]
Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination
- Furlan Štante, Nadja** **Žensko vprašanje v času ločitve duhov – ,trn v peti' Antona Mahnič** [4:989–1001]
The Women's Issue, at the Time of the "Separation of Spirits", the "Thorn in the Flesh" of the Great Anton Mahnič
- Globokar, Roman** **Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga** [1:7–14]
The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God
- Golec, Boris** **Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino** [1:55–76]
Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene
- Greisch, Jean** **« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation** [1:15–31]
"Another Brightness": Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation
»Jasnost drugačne vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja
- Japundžić, Antun** **The Ecological Efforts of the 'Green Patriarch'** [1:161–170]
Ekološka prizadevanja 'zelenega patriarha'
- Jeglič, Urška** **Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije** [3:725–735]
Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession Through Supervision
- Kasowski, Ronald, Józef Kloch and Monika Przybysz** **Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries** [1:185–202]
Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega „Ratio Fundamentalis“ in poljskih seminarih
- Kežman, Mihaela, Jana Goriup in Mitja Gorenak** **Pomen prenosa vrednot med generacijami** [2:485–499]
The Importance of Passing on Values between Generations
- Klun, Branko** **Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo** [3:535–546]
Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology

---	Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika [4:975–988] <i>The Neo-scholastic Metaphysics of Aleš Ušeničnik and its (Post)Modern Critique</i>
Kocijančič, Matic	»Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«: preplet antimarksizma in antikrščanstva v misli Tineta Hribarja [2:291–301] <i>»The Highly Expert Clericality of Slovene Communism«: The Intertwining Anti-Marxism and Anti-Christianity in the Thought of Tine Hribar</i>
Kolar, Bogdan	»Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani« [1:45–53] <i>»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«</i>
---	Misijonske dejavnosti – v službi evangelizacije in vzgoje za vrednote [4:891–904] <i>Missionary Activities – in the Service of Evangelization and of the Education of Values</i>
Kovács, Gusztáv	After the Catastrophe: What Can We Learn from Fictional Apocalyptic Scenarios? [2:365–375] <i>Po katastrofi: kaj se lahko naučimo iz domišljjskih apokaliptičnih scenarijev</i>
Krajnc, Aljaž	„Medinska konstitucija“: Kontekst, prevod in komentar [4:925–952] <i>The „Constitution of Medina“: Context, Translation and Commentary</i>
Krajnc, Slavko	Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja [4:781–798] <i>Man Is a Ritual-Dialogical Being and a Being of Celebration</i>
Krašovec, Jože	Symbolism of Names and of the Word “Name” in the Bible [4:841–862] <i>Simbolizem imen in besede ‚ime‘ v Svetem pismu</i>
Malmenvall, Simon	Georgij Florovski in zgodovina v teologiji [3:639–650] <i>Georges Florovsky and History in Theology</i>
---	Podoba ruske pravoslavne kulture v delih Franca Grivca [4:1003–1015] <i>The Image of the Russian Orthodox Culture in the Works of Franc Grivec</i>
Naseri, Christoper	»You are no Friend of Caesar«: Threat and Intrigue in the Johannine Account of the Sentencing of Jesus in John 19:12-16a [2:303–314] <i>»Ti nisi cesarjev prijatelj«: grožnje in intrige v Janezovem poročilu o Jezusovi obsodbi v Jn 19,12-16a</i>
Nežič Glavica, Iva	Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov [3:715–724] <i>Resonance and Education: the Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy through the Prism of Resonance Relations</i>
Orozco Sánchez, Luis Guillermo, Luis Alfredo Molina Guzmán and Martha Cecilia Posada Diez	Sunday Pedagogy: A Commitment to the Renewal of the Church [2:459–468] <i>Nedeljska pedagogika: predanost prenovi Cerkve</i>

Osadczy, Włodzimierz	The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine <i>Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju verskega življenja rimokatoličanov v sodobni Ukrajini</i>	[1:171–183]
Osredkar, Mari Jože	Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti <i>Relationship as Man's Experience of Transcendence</i>	[3:561–571]
Palmisano, Maria Carmela	Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze <i>Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament</i>	[1:93–101]
---	Prospettive di libertà e liberazione nel libro del Siracide <i>Perspectives of Freedom and Liberation in the Book of Sirach</i> <i>Perspektive svobode in osvoboditve v Sirahovi knjigi</i>	[4:863–876]
Petkovšek, Robert	Eksodus – matrica razodetja <i>Exodus - The Matrix of Revelation</i>	[2:315–352]
---	Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije <i>Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory</i>	[3:587–610]
Pirnat, Janez	Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit? <i>Integral Ecology or Ecology and Well-Being?</i>	[1:149–160]
Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj	Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World <i>Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne držbe do sveta</i>	[3:623–637]
Pohar, Borut	Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe <i>Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society</i>	[3:573–585]
Poljak Lukek, Saša, and Barbara Simonič	Spiritual and Religious Factors of Recovery from Alcoholism <i>Duhovni in verski dejavniki okrevanja po alkoholizmu</i>	[2:469–483]
Przygoda, Wiesław	What Parish for the 21st Century? Parish Renewal Guidelines in the Context of Current Cultural Changes in Europe <i>Kakšna naj bo župnija v 21. stoletju? Smernice župnijske prenove v kontekstu trenutnih kulturnih sprememb v Evropi</i>	[2:445–457]
Puzović, Vladislav	The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade <i>Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu</i>	[1:77–92]
Roszak, Piotr	Who Is to Blame for the Sinking Ship? Aquinas on Divine Goodness, Evil and Freedom <i>Koga kriviti za potapljajočo se ladjo? Tomaž Akvinski o božji dobroti, zlu in svobodi</i>	[2:277–290]
Salim, Emil	Church Unity as Political Unity: An Eastern Orthodox Perspective <i>Cerkvena edinost kot politična edinost: pravoslavni pogled</i>	[2:377–390]
Slatinek, Stanislav	Vera zakoncev, ki so utrpeli zakonsko ločitev <i>The Faith of Spouses Who Have Suffered a Divorce</i>	[2:419–431]

---	Motnja spolne identitete – pravne dileme in pravica do poroke	[3: 651–665]
	<i>Gender Identity Disorder – Legal Dilemmas and the Right to Marry</i>	
Stegu, Tadej	Kerigmatična kateheza in resonanca	[3:705–714]
	<i>Kerygmatic Catechesis and Resonance</i>	
Strahovnik, Vojko	Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca	[3:547–559]
	<i>Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance</i>	
Šegula, Andrej	Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije	[3:677–689]
	<i>Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology</i>	
Štivič, Stjepan	Franc Šanc DJ: Filozofska pot in razumevanje filozofije	[4:1053–1060]
	<i>Franc Šanc SJ: Philosophical Path and Understanding of Philosophy</i>	
Tedeško, Alan	Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo	[1:103–116]
	<i>Jezusov umik v molitev za novo vrnitev</i> <i>The Retreat of Jesus in Prayer for a New Return</i>	
Tratnik, Polona	Razcepi na visoko in nizko kulturo na Slovenskem z ozirom na politične interese	[4:1037–1052]
	<i>Divisions into High and Low Culture in Slovenia with regard to Political Interests</i>	
Turnšek, Marjan	Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška	[4:799–822]
	<i>Theological Virtues of The Blessed Anton Martin Slomšek</i>	
Valentan, Sebastijan	Pravne dimenzije verskega pouka v slovenskih šolah od knezoškofa Napotnika do danes	[2:433–443]
	<i>Legal Dimensions of Religious Education in Slovenian Schools from Prince-Bishop Napotnik to the Present Day</i>	
Vaupot, Zoran	Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM Theory and Practice	[1:217–230]
	<i>Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri upravljanju s človeškimi viri</i>	
Vodičar, Janez	Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo	[3:691–704]
	<i>A Holararchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis</i>	
Zyzak, Wojciech	The Theory of the Spiritual Senses	[2:405–417]
	<i>Teorija duhovnih čutov</i>	
Žalec, Bojan	Resonanca, demokracija in skupno dobro	[3:521–533]
	<i>Resonance, Democracy, and Common Good</i>	
---	Ušeničnikova vizija družbene prenovе, njen kontekst in izvori	[4:955–973]
	<i>Ušeničnik's Vision of Social Renewal, Its Context and Origins</i>	

UVODNIKI / EDITORIALS

Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec	Uvodnik	[3:519–520]
	<i>Editorial</i>	
Avsenik Nabergoj, Irena	Uvodnik	[4:777–779]
	<i>Editorial</i>	
Žalec, Bojan	Uvodnik	[4:953–954]
	<i>Editorial</i>	

OCENE / REVIEWS

- Boer, Roland** Red Theology: On the Christian Communist Tradition [1:233–236]
(**Klemen Kocjančič**)
- Kovač, Nedeljka Valerija** Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri [1:236–237]
(**Roman Globokar**)
- Kraft, Siv Ellen, Bjørn Olav** Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks [2:504–506]
Tafjord, Arkotong (Liza Primc)
- Longkume, Gregory D.** God's Righteousness and Justice in the Old Testament [2:501–502]
Alles and Greg Johnson (Roman Globokar)
- Krašovec, Jože** Abraham ali iznajdba vere (Mari Jože Osredkar) [1:231–232]
- Lafon, Guy** Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis [3:761–765]
Lah, Peter of Priests' Use of Facebook (David Kraner)
- Moog, François** Éducation intégrale: Les ressources éducatives du christianisme (Andrej Šegula) [2:502–504]
- Turza, Zoran** Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strožavjetnoj Knjizi o Jobu (Janez Vodičar) [3:765–767]

POROČILI / REPORTS

- Mednarodna konferenca o katehumenatu Pariz, Katoliški inštitut, 5.–7. 5. 2022 [2:507–509]
(Andrej Šegula)
7. zasedanje Kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij: končna deklaracija, [4:1061–1069]
Nur-Sultan, 13.–15. 9. 2022 (Aljaž Krajnc)

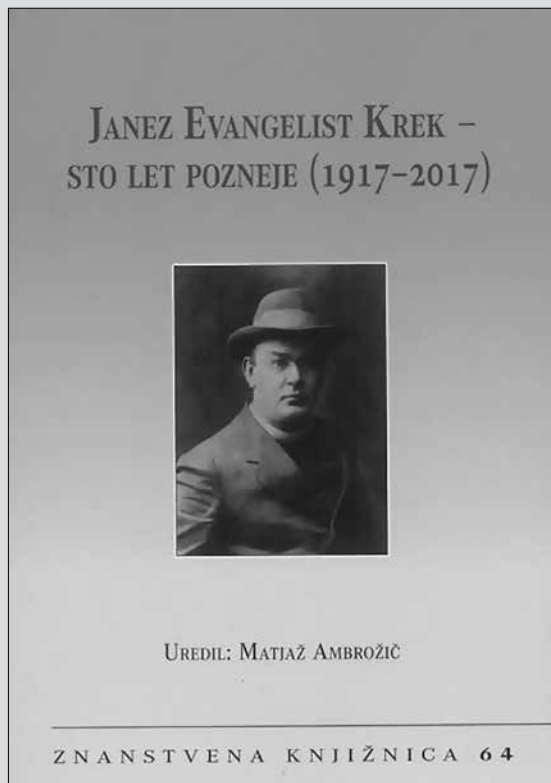
PREDAVANJE NA KONFERENCI / CONFERENCE PAPER

- Štrukelj, Anton** Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac [3:737–759]
anlässlich seines 30. Todestages (4. Sept. 1991): Vortrag am
Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag, in Basel, 3. Juli
2021
*Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob 30. letnici
smrti (4. september 1991): predavanje na spominskem dnevu
Hansa Ursa von Balthasara v Baslu, 3. julija 2021
Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac on the
Occasion 30th Anniversary of His Death (Sept. 4, 1991): Lecture at
the Hans Urs von Balthasar Memorial Day, in Basel, 3 July 2021*

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Čakš, Gabi** Komunikacija po principih geštalt pedagogike kot ključni [4:1071–1072]
vzgojni element v zadnjem triletnju osnovne šole (Stanko
Gerjolj)
- Časni, Danijel** Electronic Media as a Tool of Evangelization in the Catholic [4:1073]
and Evangelical Church in the Republic of Slovenia (Andrej
Šegula)
- Greif, Gregor** Abstinenčna kriza pri športnikih po koncu kariere z vidika [4:1074]
relacijske družinske terapije (Tanja Pate)
- Jeglič, Urška** Verska praksa muslimanov v Sloveniji (Mari Jože Osredkar) [4:1075–1076]
- Kelvišar, Miran** Anton Strle in njegova teološka antropologija (Anton Štrukelj) [4:1077–1078]

- Pirečnik Noč, Anita** Kvaliteta partnerskega odnosa in spolna disfunkcija pri bolnikih z multiplo sklerozo v povezavi z zadovoljstvom z zdravljenjem z imunomodulatornim zdravilom (**Christian Gostečnik**) [4:1079]
- Trontelj, Nik** Razvoj vsebin osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani od njene ustanovitve do danes (**Mari Jože Osredkar**) [4:1080–1083]



Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek povedati danes, svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko danes in svoj jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018. 293 str. ISBN 9789616844611, 15€.

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

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

Bogoslovni vestnik 82 (2022)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Avsenik Nabergoj, Irena, prof. ddr.; znan. svet.
Bahovec, Igor, doc. dr.
Bobič, Pavlina, dr.; znan. sod.
Centa Strahovnik, Mateja, doc. dr.
Cvetek, Robert, prof. dr.
Erzar, Tomaž, prof. dr.
Ferkolj, Janez, doc. dr.
Filej, Bojana, doc. dr.
Globokar, Roman, izr. prof. dr.
Godawa, Marcin, prof. dr.
Klun, Branko, prof. dr.
Kompan Erzar, Lia Katarina, doc. dr.
Krajnc, Slavko, prof. dr.
Krvina, Domen, dr.; znan. sod.
Lubardič, Bogdan, doc. dr.
Malmenvall, Simon, doc. dr.
Maver, Aleš, doc. dr.
Movrin, David, doc. dr.
Naglič, Andrej, doc. dr.
Nežič Glavica, Iva, doc. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jože, izr. prof. dr.
Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
Pate, Tanja, doc. dr.
Petkovšek, Robert, prof. dr.
Pevac Rozman, Mateja, doc. dr.
Pišljari, Marko, doc. dr.
Platovnjak, Ivan, doc. dr.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Puzović, Vladislav, izr. prof. dr.
Repič Slavič, Tanja, prof. dr.
Ronchiato, Roberta, doc. dr.
Roszak, Piotr, prof. dr.
Sajovic, Miran, prof. dr.
Simonič, Barbara, prof. dr.
Skralovnik, Samo, doc. dr.

Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
Stegu, Tadej, doc. dr.
Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; znan. svet.
Strehovec, Tadej, doc. dr.
Szamocki, Gregorz, prof. dr.
Šegula, Andrej, doc. dr.
Šimac, Miha, doc. dr.
Štrukelj, Anton, zasl. prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, prof. dr.
Tolvajčić, Danijel, doc. dr.
Turnšek, Marjan, doc. dr.
Udovič, Boštjan, izr. prof. dr.
Valentan, Sebastijan, doc. dr.
Vidmar, Luka, doc. dr.; viš. znan. sod.
Vodičar, Janez, prof. dr.
Zyzak, Wojciech, prof. dr.
Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Spletni naslov / *E-address*

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

E-pošta / *E-mail*

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Uredniški svet / *Editorial Council*

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Prevodi / *Translations*

Oblikovanje / *Cover design*

Prelom / *Computer typesetting*

Tisk / *Printed by*

Za založbo / *Chief publisher*

Izvirke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / *Annual subscription*

Transakcijski račun / *Bank account*

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupp (Gradec), József Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič in Monika Gril

Domen Krvina in Rosana Čop

Simon Malmenvall

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

