

# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67  
leto 2007**

**1**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2007

## Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

MEDNARODNI POSVET O FRINTANEUMU / *INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE FRINTANEUM*

- 7 Luigi Tavano**, Mednarodni projekt Frintaneum (Avgušinej)  
*International Project Frintaneum (Augustineum)*
- 9 Peter Vodopivec**, Kulturno – duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju  
*Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century*
- 19 France M. Dolinar**, Frintaneum (Avgušinej) in Cerkev na Slovenskem  
*Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia*
- 23 Matjaž Ambrožič**, Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov  
*The Views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education*
- 39 Tomaž Simčič**, Tržaško koprski gojenci Frintaneuma  
*Frintaneum Students from Trst (Trieste) and Koper (Capodistria)*

TOMAŽEVA PROSLAVA / *FESTIVITY OF ST. THOMAS*

- 51 Christian Gostečnik OFM**, Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma  
*Redemption presupposes the relation – relational family paradigm*

RAZPRAVE / *ARTICLES*

- 73 Terezija Snežna Večko OSU**, There is Hope For the Scattered People (Bar 1:15a–3:8)  
*Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15a–3,8)*
- 99 Martin Kmetec OFMConv**, Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena  
*The views on the society in the theory and the practice of Fethullah Gülen*
- 117 Igor Škamperle**, Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti  
*Globalized sacred and new forms of religiosity*

POROČILO / *REPORT*

- 133** Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma in ob pripravi kongresa IOSOT  
*Press conference in connection with the publication of a facsimile edition of the oldest Slovenian translations of the Bible and with the preparation of the IOSOT Congress*

OCENI / *REVIEWS*

- 149 Tomaž Erzar**, Katarina Kompan Erzar, *Ljubezem umije spomin*, Založba Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut, Ljubljana 2006, 261 str., ISBN 961-6326-51-1.
- 151 Ivan Platovnjak**, Barry, William A. in Connolly, William J., *Duhovno spremljanje* [prevedel Aleš Maver], Slomškova založba, Maribor 2006, 236 str., ISBN 961-6522-30-2.

### Sodelavci te številke

raziskovalec na TEOF UL; **Doc. dr. Matjaž Ambrožič**  
 naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana;  
 e-pošta: matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

vodja Nadškofijskega arhiva Ljubljana; **Dr. France M. Dolinar**  
 naslov: Krekov trg 1, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: france.dolar@siol.net

za zakonsko in družinsko terapijo na TEOF UL; **Doc. dr. Tomaž Erzar**  
 naslov: Franciškiški družinski inštitut,  
 Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: tomaz@guest.arnes.si

za psihologijo religije na TEOF UL; **Prof. dr. Christian Gostečnik OFM**  
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: christian.gostecnik@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkev na TEOF UL; **Prof. dr. Bogdan Kolar**  
 naslov: Ob Ljubljanici 34, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si

univ. dipl. teolog; **Martin Kmetec OFMConv**  
 naslov: Yenisehir Mah., Mithat Pasa Caddesi No. 5  
 - PK 75, TR - 31201 Iskenderun;  
 e-pošta: kmetec@ttnet.net.tr

za duhovno teologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Ivan Platovnjak**  
 naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor;  
 e-pošta: ivan.platovnjak@rkc.si

profesor na Istituto di Storia sociale e religiosa di Gorizia – Inštitut za družbeno in versko zgodovino v Gorici; **Tomaž Simčič**  
 naslov: ul./via Romagna 12, IT-34134 Trst – Trieste; e-pošta: tomazsimcic@alice.it

na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete; **Doc. dr. Igor Škamperle**  
 naslov: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: igor.skamperle@guest.arnes.si

profesor, predstojnik Istituto di Storia sociale e religiosa di Gorizia – Inštituta za družbeno in versko zgodovino v Gorici; **Luigi Tavano**  
 naslov: Via del Seminario, 7,  
 IT- 34170 Gorica – Gorizia;  
 e-pošta: istitutodistoriasociale@virgilio.it

za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor; **Doc. dr. Terezija Snežna Večko OSU**  
 naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor;  
 e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

znanstveni svetnik na Inštitutu za novejšo zgodovino; **Prof. dr. Peter Vodopivec**  
 naslov: Kongresni trg 1, 1000 Ljubljana;  
 e-pošta: Peter.Vodopivec@inz.si

Mednarodni posvet o Frintaneumu

Inštitut za zgodovino Cerkev

Ljubljana, 1. december 2005

*International Conference on the Frintaneum*

*Institute for Church history*

*Ljubljana, 1<sup>st</sup> December 2005*



Luigi Tavano

## Mednarodni projekt Frintaneum (Avgušținej)

Misel o znanstvenem projektu, ki naj bi raziskal Frintaneum, se je porodila ob izkušnjah italijanskih, slovenskih in avstrijskih zgodovinarjev, ki so se s to ustanovo pogosto srečevali pri študiju pomembnih osebnosti na cerkvenem, kulturnem in socialnem področju v celotnem nekdanjem habsburškem prostoru od 1817 do 1918. Spraševali so se, kakšno vlogo je ta ustanova odigrala pri oblikovanju in dejavnosti teh cerkvenih osebnosti v našem prostoru. Goriški inštitut za družbeno in versko zgodovino je takšno zanimanje povzel in leta 2002 dal pobudo za mednarodni projekt, ki naj se loti potrebnih študij.

*Institutum sublimioris educationis presbyterorum ad sanctum Augustinum* na Dunaju, imenovan **Avgušținej** po svojem sedežu pri avguštinškem samostanu ali **Frintaneum**, imenovan po ustanovitelju škofu Jakobu Frintu, je skrbel za temeljito teološko in pastoralno izobrazbo mladih duhovnikov iz cele monarhije, ki naj bi potem kot učitelji in vzgojitelji po vseh semeniščih zagotavljali solidno in enotno vzgojo. Dejansko so iz te elitne ustanove izšli tudi mnogi škofje za škofije v monarhiji. V želji, da bi pripravili čim celovitejši pregled dejavnosti, ki jo je Frintaneum razvil v narodnostno zelo raznoliki monarhiji, je bil ustanovljen mednarodni znanstveni odbor, ki ga vodi dunajski profesor Karl Heinz Frankl, njegovi člani pa so profesorji France M. Dolinar (Ljubljana), Josef Gelmi (Briksen), Peter Tropper (Celovec) in Luigi Tavano (Gorica) kot zastopnik inštituta pobudnika. Tako odbor pokriva dežele, na katere se projekt nanaša, ter zajema območje salzburške in goriške metropolije znotraj današnjih meja Avstrije, Slovenije, Hrvaške in Italije. Gre torej za nadškofijo Salzburg s sufragani Briksen, Trento, Krka-Celovec, Gradec in Maribor ter za nadškofijo Gorica – Ilirska cerkvena pokrajina – s sufragani Ljubljana, Poreč-Pula, Trst-Koper in Krk, s tem pa za jezikovno in kulturno zelo raznoliko območje. Najprej naj bi sistematično zbrali biografske podatke o gojencih iz obeh metropolij, nato skušali ugotavljati, kako je njihovo intelektualno in duhovno podobo sooblikoval Frintaneum, slednjič pa pregledali, kakšno vlogo so odigrali v cerkvenem, verskem in družbeno-kulturnem življenju škofij, kjer so potem delovali.

Na pobudo znanstvenega odbora ter goriškega Inštituta je skupina raziskovalcev pripravila biograme 198 gojencev Avgušțineja iz

navedenih škofij: prof. Italo Santeusanio za Gorico, prof. Tomaž Simčič za Trst-Koper, mons. Ivan Grah za Poreč-Pulo, prof. Franjo Velčič za Krk, dr. Liljana Žnidaršič Golec za Ljubljano, dr. Andrej Hozjan za Maribor, dr. Michaela Kronthaler za Gradec, prof. Peter Tropper za Celovec, prof. Josef Gelmi za Briksen, dr. Katia Pizzini za Trento in prof. Rupert Klieber za Salzburg.

Biogrami, pripravljani po arhivskem gradivu in bibliografiji, prinašajo zanesljive življenjepisne podatke o znanih osebnostih – naj omenimo poslance v državnem zboru: Luigi Faidutti, Anton Gregorčič, Janez E. Krek, ali škofo: Eugenio Carlo Valussi, Frančišek Borgia Sedej, Giovanni B. Flapp, Anton B. Jeglič, Juraj Dobrila – predvsem pa o nekdanjih gojencih Avguštineja iz vrst škofijske duhovščine, katerih sicer močna dejavnost je v marsikaterem primeru neupravičeno ostala v senci. Številni so namreč bili zelo odmevni kot profesorji, kot kanoniki in župniki. Zapisi o njihovi dejavnosti, neobremenjeni z ustaljenimi in ponavljanimi interpretacijami, pomenijo znaten prispevek k boljšemu poznanju zgodovine posameznih škofij v monarhiji od začetka 19. stoletja do prve svetovne vojne, torej obdobja, ki je bilo tako nabito z dogajanjem in problemi.

Za tisk so biogrami pripravljani po merilih, ki se jih drži leksikon škofov Svetega rimskega cesarstva (*Sacrum Imperium Romanum*) v izdaji Erwina Gatza. Našemu odboru se je zdelo primerno, da meje raziskav razširi še na ostale škofije današnje Avstrije. Tako pripravljajo še 59 biogramov: za škofijo Linz dr. Rudolf Zinnhobler, za škofijo St. Pölten dr. Friedrich Schragl, za Dunaj pa dr. Johann Weissensteiner.

Vse naše delo smo želeli posredovati zgodovinarjem in tudi širši javnosti, zato se vrste predstavitve, ki obenem prinašajo še nova spoznanja. Prvo tovrstno srečanje je bilo v nadškofijski palači v Gorici 4. maja 2004; predavali so: prof. Karl Heinz Frankl in prof. Rupert Klieber z dunajske univerze, prof. Liliana Ferrari s tržaške univerze in dr. Karl Heinz Kronawetter iz Celovca (s statističnim povzetkom o frintaneistih iz obeh omenjenih cerkvenih pokrajin). Zdaj je na vrsti simpozij v Ljubljani, ki ga je pripravila tukajšnja Teološka fakulteta.

Ti znanstveni posveti se bodo sklenili konec leta 2006 na Dunaju, glavnem mestu monarhije in sedežu Frintaneuma. Predvidena je publikacija, ki bo ob koristni uvodni študiji prinesla 257 biogramov, opremljena bo s slikovnim gradivom in ustreznimi kazali; izšla bo v nemškem jeziku.

Ob sklepanju petletnega dela pa se že kaže potreba po nadaljevanju v drugi fazi: raziskati namreč, kako je Frintaneum s svojo teološko, kulturno in politično držo preko svojih gojencev vplival na življenje v posameznih škofijah. Za zgodovino Cerkve v nekdanji monarhiji je to vsekakor pomembna zadeva, ki seveda zahteva veliko znanstvenega sodelovanja in nenazadnje tudi zadostno gmotno podporo.



Peter Vodopivec

## Kulturno-duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju

*Povzetek:* Kulturni razvoj je bil na Slovenskem v 19. stoletju precej hitrejši od družbenega in gospodarskega. Kljub nizkemu številu gimnazij je število slovenskih študentov na avstrijskih univerzah in visokih šolah vztrajno raslo. Tako se je med Slovenci izoblikoval poklicno pester sloj izobraženstva, pri čemer so prevladovali študentje teologije. Duhovniki so imeli vse do tridesetih in štiridesetih let 19. stoletja pomembno vlogo tudi v literaturi, ki je tedaj ohranjala osrednje mesto v slovenskem kulturnem življenju. Večina slovenskega prebivalstva je živela v nemškem, italijanskem in madžarskem kulturnem krogu, izobraženstvo in meščanstvo pa je pripadalo dvojezičnemu, včasih celo trojezičnemu okolju, kjer niso bile tuje težnje po ponemčevanju in poitalijančevanju. Slovenski umetnik in izobraženec je moral v takih razmerah odločno nastopati in se truditi za narodno prepoznavnost.

*Abstract: Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century*

In the 19th century the cultural development in Slovenia was much faster than the social and economic development. Though grammar schools were only few, the number of Slovenian students at Austrian universities grew steadily. Thus, a professionally varied stratum of Slovenian intelligentsia was formed and theology graduates were the most numerous among them. Up to the 1830's and 1840's, the priests also played an important role in literature, which was the centre of Slovenian cultural life. The majority of Slovenian population lived in German, Italian and Hungarian culture areas, the intelligentsia and the middle class belonged to bilingual or even trilingual milieus, often with tendencies towards germanization and italianization. In such circumstances Slovenian artists and intellectuals had to behave in a determined manner and to make an effort to be nationally distinguishable.

Za kulturne razmere na Slovenskem v obdobju 1815-1918 je značilno, da je bil kulturni razvoj precej hitrejši od družbenega in gospodarskega, kar je bila predvsem zasluga avstrijskega šolstva. Razmere v avstrijskem šolstvu v zadnjem stoletju Habsburške monarhije preradi presojava le z narodnega vidika in z vidika uveljavljanja slovenščine v učnem procesu. Kot sta večkrat opozorila Vlado Schmidt in Vasilij Melik, pa je avstrijsko šolstvo v 19. stoletju – kljub jezikovno prevladujoče nemški naravi – odločilno prispevalo k izobrazbenemu dvigu slovenskega prebivalstva in k oblikovanju slovenskih izobraženskih elit. Njuna opozorila prepričljivo ponazarja podatek, da je bilo v pokrajinah s slovenskim prebivalstvom ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja nepismenih več kot 90% ljudi, pred prvo svetovno vojno pa je bila pismenost ponekod že kar 85 in celo 89%. Slovenci so po letu 1900 na ta način po odstotku pismenih v monarhiji zaostajali samo še za Nemci, Čehi in

Italijani. Obisk šole je bil sicer po deželah in območjih različen (ves čas je bil najvišji na spodnjem Štajerskem), število šoloobveznih otrok pa se je večalo od začetka 19. stoletja in je po reformi osnovne šole leta 1869 zajelo – zopet različno po deželah – od 72 do 90% šoloobveznih otrok.<sup>1</sup>

Slovenci so bili v bolj neugodnem položaju, kar zadeva gimnazijsko šolanje, čeprav je bilo število gimnazij na slovenskih tleh že v prvi polovici 19. stoletja razmeroma visoko (vseh je bilo 11), vse do leta 1849 pa so v Ljubljani, Celovcu in Gorici delovale tudi višje šole – liceji, v katerih so poučevali in se – kot je prepričljivo pokazal dr. Jože Ciperle v pred časom objavljeni knjigi o Ljubljanskem liceju – šolali ugledni duhovni gospodje in slovenski kulturni ustvarjalci prve polovice 19. stoletja.<sup>2</sup> Toda število gimnazijskih dijakov je razmeroma počasi raslo tudi po reformi gimnazije leta 1849 in v drugi polovici 19. stoletja. Okoli leta 1890 se je tako na gimnazijah na območju današnje slovenske države šolalo nekaj manj kot 3000 gimnazijcev in Slovenci so po številu dijakov v gimnazijah zaostajali ne le za Čehi in Poljaki, temveč tudi Hrvati.<sup>3</sup> Počasna rast gimnazijskega dijaštva pa ni bila samo posledica zaostalih socialnih razmer na slovenskih tleh. Nanjo je nesporno vplivala tudi prevladujoča vloga nemščine kot učnega jezika, saj je bil položaj slovenščine v gimnazijah precej slabši kot v osnovni šoli. Na slovenskem ozemlju je bila namreč do leta 1914 ob skupno 20 državnih in zasebnih gimnazijah in realnih gimnazijah ustanovljena samo ena povsem »slovenska« državna gimnazija, in sicer leta 1913, ko je bila dotedanja nemška državna gimnazija v Gorici razdeljena v tri samostojne gimnazijske ustanove: nemško, italijansko in slovensko. V tej luči je bil tem večji pomen ustanovitve zasebne škofijske gimnazije v Šentvidu pri Ljubljani leta 1905, ki je bila prva povsem slovenska gimnazija sploh. Vse ostale gimnazije so bile utrakvistične, torej nemško-slovenske ali povsem nemške in italijanske.

Zahteve po ustanovitvi slovenske univerze so bile – kot je znano – od leta 1848 sestavni del slovenskega narodnega programa, toda avstrijske oblasti jih do razpada monarhije niso uslišale. Do leta 1849 so v Ljubljani, Gorici in Celovcu delovale dvoletne višje šole – liceji, kjer je bilo mogoče študirati bogoslovje ter dva letnika filozofije, ki sta bila predpogoj za študij na univerzi in za štiriletni teološki visokošolski

<sup>1</sup> Ferdo Gestrin – Vasilij Melik, Slovenska zgodovina 1792-1918, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1966, str. 261.

<sup>2</sup> Jože Ciperle, Podobna velikega učilišča ljubljanskega, Licej v Ljubljani 1800-1848, Slovenska matica, Ljubljana 2001.

<sup>3</sup> Enciklopedija Slovenije 3 (Eg-Hab), Mladinska knjiga, Ljubljana 1989, str. 214. Jože Ciperle, Gimnazije na Slovenskem v letu 1848 in njihov razvoj do leta 1918, Slovenski šolski muzej, Ljubljana 1979, str. 5-22, 53.

študij. Po ukinitvi licejev leta 1849 so od višjega šolstva na Slovenskem ostale le še bogoslovne šole, ki so delovale pri škofijah ali pa so jih vodili redovniki, na slovenskih tleh predvsem frančiškani. Mladi ljudje, ki so se odločali za univerzitetni študij, so morali na univerzi na Dunaj ali v Gradec, postopoma pa so odhajali tudi na univerzo v Pragi in pred prvo svetovno vojno na univerzo v Krakov. Študentje teologije so odhajali tudi v Rim, kjer so bili gojenci Kolegija Germanicum et Hungaricum, študirali pa so na papeški univerzi Gregoriani. Nemajhno število slovenskih študentov pa je po končanem osnovnem študiju svoje teološko znanje izpopolnjevalo še na Dunaju, kjer so bili gojenci Avguštineja oziroma Frintaneuma.<sup>4</sup> Študentje teologije so bili med slovenskimi slušatelji dunajske univerze vse do konca 19. stoletja v večini, šele leta 1900 so jih po številu prehiteli pravniki, okoli leta 1910 pa je bilo tudi že tehnikov več kot medicincev in filozofov. Število slovenskih študentov na avstrijskih univerzah in visokih šolah je pri tem od štiridesetih let 19. stoletja vztrajno raslo. Po izračunih profesorja Vasilija Melika se je samo v letih 1880-1913 dvignilo od približno 350 na skoraj 1000 letno. Po letu 1900 so med študirajočimi prevladovali pravniki, po letu 1910 pa so tehniki že prehiteli medicince in filozofe. V začetku 20. stoletja so se na dunajsko univerzo vpisale še prve Slovenke. Pred prvo svetovno vojno so tako največji optimisti menili, da ima slovensko izobraženstvo že potrebam ustrezno poklicno sestavo in v nekaterih strokah celo več strokovnjakov, kot jih Slovenci potrebujejo.<sup>5</sup>

V približno treh generacijah – v obdobju od leta 1840–1910 – se je tako med Slovenci izoblikoval poklicno pester sloj izobraženstva, ki je postal najpomembnejši glasnik slovenskih narodnih zahtev in želja. Slovenci so se razvili iz slabo pismenega v enega najbolj pismenih narodov v monarhiji, čeprav je ostal odstotek študentov in univerzitetno izobražene inteligence precej nižji kot pri Nemcih, Poljaki in Čehih. Duhovniki so v prvi polovici 19. stoletja ohranjali pomembno mesto v javnem in kulturnem življenju in njihov vpliv se je na nekaterih področjih celo povečal. Toda delež duhovnikov med izobraženci je začel že v predmarčni dobi padati, kar naj bi bil po mnenju zgodovinarjev znak napredujoče sekularizacije slovenske družbe.<sup>6</sup> Študij bogoslovja je bil sicer še vedno najcenejša, slovenskim kmečkim sinovom naj-

<sup>4</sup> Metod Benedik, Duhovni vplivi in spremembe v Cerкви na Slovenskem v 19. stoletju, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 37.

<sup>5</sup> Vasilij Melik – Peter Vodopivec, Slovenski izobraženci in avstrijske visoke šole 1848-1918, Zgodovinski časopis, letnik 40/1986, str. 269-282.

<sup>6</sup> Vasilij Melik, Družba na Slovenskem v predmarčni dobi, Obdobja 2, Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1981, str. 516

dostopnejša smer visoke izobrazbe in duhovniški poklic je užival velik ugled. Kljub temu je že v tridesetih in štiridesetih letih 19. stoletja raslo število mladih Slovencev, ki so se pri izbiri študija odločali za druge poklice ali pa so se usmerili v bogoslovje šele potem, ko pri študiju drugod niso uspeli. Duhovščina je bila zato po svojih nazorih, kot je večkrat opozoril profesor Vasilij Melik, dokaj neenotna.<sup>7</sup> V njenih vrstah je bilo nemalo ljudi, ki so zastopali razmeroma svobodomiselnost 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 ne le v spore s cerkvenimi oblastmi in verniki, temveč tudi s pristaši redemptorističnega gibanja, ki je oznanjalo preprosto in vedro vero in so ga z Dunaja razširjali privrženci patra Marije Hofbauerja – sv. Klemena Dvoržaka. Duhovniki, ki so se spogledovali z jožefinističnimi, racionalističnimi in razsvetljenjskimi težnjami, so bili prvi avtorji kmetijskih in naravoslovnih priročnikov v slovenskem jeziku. Ti so bili velik dosežek že s tem, da so oblikovali slovensko strokovno izrazoslovje in kmeta svarili pred vražjeverjem. Duhovnika Franc Pirc s *Kranjskim vrtnarjem* in Matija Vrtovec z *Vinorejo* in *Kmetijsko kmetijo* (izdano leta 1847 in na Hrvaškem ponatisnjeno še v devetdesetih letih 19. stoletja) sta na ta način postavljala temelje slovenskemu poljudno strokovnemu pisanju, Anton Krempl pa je pod naslovom *Dogodivšine štajerske zemlje* napisal prvo zgodovinsko knjigo v slovenskem jeziku, ki je izšla leta 1845 v Gradcu. V omenjenih, zlasti kmetijskih in naravoslovnih poučno-gospodarskih spisih je bila bolj ali manj neprikrito prisotna misel, da je Bog ustvaril »umen svet, v katerem se je treba človeku le prav odločati«, odločitev pa naj bi skladu z znanim rekom »Pomagaj si sam in Bog ti bo pomagal« ne bila težka, če je človek zvest sebi, veri in z vero povezanim vedenjsko-moralnim normam. Duhovnikova naloga v takšnem obzorju ni bila več le pouk v duhovnih zadevah, temveč tudi pouk v posvetnih in praktičnih rečeh – nenazadnje v tem, kako uporabiti od Boga dodeljene spretnosti in »razum«.<sup>8</sup>

Duhovniki so imeli vse do tridesetih in štiridesetih let 19. stoletja – kot prevladujoča skupina slovenskega izobraženstva – osrednjo vlogo tudi v literaturi. Z nastopom Čopovega in Prešernovega kroga, ki je sledil Čopovemu prepričanju, da je razvita književna kultura najpomembnejše merilo narodne zrelosti, pa je razvoj slovenske literature

<sup>7</sup> Prav tam.

<sup>8</sup> Peter Vodopivec, Slovenski duhovniki in družbeno gospodarske razmere na Slovenskem v 19. stoletju, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 179.

krenil v novo smer: v oblikovanje »zahtevnejše, t.i. visoke literature«, namenjene meščanskim izobražencem in njihovi pritegnitvi v slovenska kulturna prizadevanja. Med najpomembnejšimi slovenskimi literarnimi ustvarjalci, ki so se v drugi polovici 19. stoletja sklicevali na Prešerna kot literarnega vzornika in vir navdiha, so tako prevladovali svobodomislec in liberalneje usmerjeni izobraženci – od Simona Jenka, Franca Levstika in Josipa Jurčiča prek Josipa Stritarja, Janka Kersnika in Ivana Tavčarja do književnikov slovenske moderne. Med njimi sta se uspešno uveljavila in priljubila tudi duhovnika Simon Gregorčič in Anton Aškerc. Goriški profesor bogoslovja Anton Mahnič, ki se je sredi osemdesetih let 19. stoletja ognjevitavo zavzel »za kritično razbistritev načel«, »ločitev duhov« in prekinitev nenaravne slogaške zveze slovenskih nazorsko-političnih taborov, s svojimi predstavami o književnosti in umetnosti, ki bi morali biti »človeku sredstvo za doseg najvišjega cilja« in ne sami sebi namen, ni občutneje vplival na literarno in drugo umetniško ustvarjanje. Toda v isti sapi med svobodomiselnimi literati, ki so se bolj odkritih estetsko-nazorskih polemik izogibali naj bo iz strahu pred prekinitvijo slogaških zavezništov naj bo zaradi pomanjkljive filozofske in teoretske izobrazbe, ni imel pravih sogovornikov in upoštevanja vrednih nasprotnikov. Na Mahničevo filozofsko in estetsko dediščino se je oprl tudi precej prožnejši in stvarnejši Aleš Ušeničnik, ob koncu 19. stoletja najpomembnejši teoretik in filozof slovenskega katoliškega tabora. Katoliški umetnostni nazor pa je pomemben preobrat doživel šele z nastopom umetnostnega zgodovinarja Izidorja Cankarja, ki je že pred prvo svetovno vojno nasprotoval doktrinarnim stališčem predhodnikov in je katoliške ustvarjalce pozval, naj se usmerijo v »ustvarjalno sproščenost«, se potrudijo »umetniško dognati kulturno delo« in se pri umetniškem delu »naslonijo na resnično življenje«. <sup>9</sup> Moderna je tako kljub zavračanju cerkvenega vrha in kljub temeljitemu prelomu s tradicijo ter načelni opredelitvi za avtonomijo umetnosti razmeroma hitro prodrla tudi v katoliške vrste.

Književnost je ohranjala osrednje mesto v slovenskem kulturnem življenju 19. stoletja. Eden od razlogov za takšno stanje je bil v tem, da v deželah s slovenskim prebivalstvom vse do konca 19. in začetka 20. stoletja ni bilo kulturnih in znanstvenih ustanov, ki bi pospeševale razvoj kulturnih in strokovnih dejavnosti. V prvi polovici 19. stoletja se je strokovno in kulturno življenje odvijalo v muzejih, v privatnih salonih in krožkih, v gledališču in na koncertih Filharmonične družbe. V teh okvirih pa za slovensko ustvarjalnost –(razen nekoliko v glasbi in v slikarstvu) še ni bilo pravega prostora. V stanovskem gledališču v Ljub-

<sup>9</sup> Jože Pogačnik, Razvoj misli o literaturi pri katoličanih, Cerkev, kultura in politika 1890-1941, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 179-182.

ljani so gostovale sprva italijanske in nato nemške igralske skupine, na koncertnih prireditvah pa je bilo ob lahkotnih in zabavnih slišati tudi skladbe uglednih evropskih mojstrov. V cerkveni gradnji, podobarstvu in kiparstvu je v prvi polovici 19. stoletja še prevladoval barok, v slikarstvu pa so se že uveljavljali akademsko šolani slikarji, ki so se usmerjali k slikanju meščanskih portretov, narave in krajine.

Od začetka ustavne dobe, tj. od začetka šestdesetih let dalje, ko je nov zakon o društvih omogočil svobodnejše ustanavljanje društev, se je slovensko kulturno življenje vse bolj odvijalo v društvih. V šestdesetih letih so postale središča slovenskega kulturnega utripa čitalnice, ki so nastajale po mestih, trgih in manjših središčih in so prirejale »besede«, tj. prireditev z govori, predavanji, deklamacijami, glasbenimi in pevskimi nastopi in gledališkimi igrami. Čeprav je bila umetniška raven čitalniških prireditev večinoma nizka, niso bile brez pomena za nadaljnji slovenski glasbeni in gledališki razvoj. Leta 1866 je bilo v Ljubljani ustanovljeno še Dramatično društvo, ki je utiralo pot ustanovitvi slovenskega gledališča. Leta 1864 je odprlo vrata prvo znanstveno društvo Slovenska matica, leta 1872 pa je bila ob nemški Filharmonični družbi ustanovljena tudi slovenska Glasbena matica. Med skladatelji sta se z domoljubnimi in melodičnimi skladbami posebej priljubila Davorin Jenko in Anton Heydrich, s komornimi in orkestralnimi kompozicijami pa je izstopal Benjamin Ipavec. Nova doba se je začela tudi v slikarstvu, kjer sta se na evropsko raven povzpela brata Janez in Jurij Šubic. Z uveljavitvijo moderne je konec 19. in v začetku 20. stoletja nato tudi slikarstvo doživelo modernistični prelom. Oblikovala se je nova generacija slikarjev (Rihard Jakopič, Matija Jama, Ivan Grohar in Matej Sternen), ki so se oprijeli impresionizma in spodbudili pravi slikarski razcvet, čeprav jih je domača javnost sprejela šele potem, ko so uspeli na Dunaju. Na prelomu stoletja je bilo v Ljubljani ustanovljeno Slovensko umetniško društvo, leta 1909 pa je Rihard Jakopič v ljubljanskem parku Tivoli na svoje stroške postavil prvi slovenski razstavni paviljon. Pri znamenitem dunajskem arhitektu Ottu Wagnerju so se šolali arhitekti Jože Plečnik, Maks Fabiani in Ivan Jager, toda med njimi je pred prvo svetovno vojno na Slovenskem ustvarjal le Maks Fabiani. Plečnik je deloval na Dunaju in v Pragi, Jager pa celo na Kitajskem in v Združenih državah Amerike.<sup>10</sup>

Z razcepitvijo slogaške slovenske politike na liberalni in katoliški tabor so se ob koncu stoletja začela deliti tudi dotlej enotna kulturna in strokovna društva. Nastali stranki, Slovenska ljudska in Narodna napredna sta ustanavljali vsaka svoja kulturna združenja in svoja glasila,

<sup>10</sup> Gl. podrobneje: Igor Grdina, *Meščanska kultura med literaturo in glasbo, Od rodoljuba z dežele do meščana*, Studia humanitatis – Apes, Ljubljana 1999, str. 51-95.



po ustanovitvi Socialdemokratske stranke pa so ju posnemali tudi socialni demokrati.<sup>11</sup> To je sicer povzročalo cepitev že tako maloštevilnih slovenskih ustvarjalnih sil, vendar ni imelo samo negativnih posledic. Če je široko zasnovano Zgodovino slovenskega slovstva Karla Glaserja v drugi polovici devetdesetih let izdala liberalno usmerjena Slovenska matica, je Gradivo za slovensko zgodovino v srednjem veku od leta 1902 izdajala katoliška Leonova družba. Zgodovino slovenskega naroda Josipa Grudna – prvo slovensko zgodovino, ki se ni ozirala na deželne meje – je začela leta 1910 izdajati Mohorjeva družba. Ob pomanjkanju ustreznih znanstvenih ustanov je bilo seveda na slovenskih tleh tudi pred prvo svetovno vojno več možnosti za ukvarjanje z zgodovinskimi, družboslovnimi, pravnimi in filozofskimi vedami kot z naravoslovjem, medicino in tehniko. S filozofskimi deli sta utirala pot slovenski filozofski terminologiji Aleš Ušeničnik in Frančišek Lampe, oba pomembna filozofa slovenskega katoliškega tabora, slovenski umetnostni nazor pa je na novo in širše kot predhodniki opredelil Izidor Cankar. Slovenski strokovnjaki in znanstveniki so se uveljavili tudi na avstrijskih in nekaterih evropskih univerzah. Nekateri so ostali povezani s slovensko stvarnostjo, drugi pa so se – kot Jožef Stefan – odtujili narodnim koreninam in prepustili vplivom pretežno nemško govoreče okolice.

S širjenjem pismenosti in izobrazbe je postalo branje najbolj razširjena oblika preživljanja prostega časa.<sup>12</sup> Vedno več ljudi je segalo po časopisih in knjigah. Leta 1913 je izhajalo pet slovenskih dnevnikov – štiri v Ljubljani in eden v Trstu, hkrati pa so bralci lahko izbirali med pokrajinskimi, stanovskimi in strokovnimi glasili, zabavnimi in kulturnimi revijami ter preprostemu ljudstvu namenjenimi časniki. Nekateri časniki – kot katoliški Slovenec – so imeli v zadnjih letih pred izbruhom svetovne vojne že ilustrirane priloge s fotografijami. Med založniki in družbami, ki so izdajale knjige, je bila pravi fenomen Mohorjeva družba. Leta 1895 je imela že 71.000 članov, dobri dve desetletji pozneje – leta 1918 – pa je naklada njenih knjig že preseгла 90.000. Knjige so izdajali tudi Slovenska matica, Leonova družba, razna pokrajinska in strokovna združenja ter privatni založniki.

Leta 1882 je Kranjsko in Ljubljano obiskal znani francoski slavist Louis Leger, ki je Slovence označil za »malo trgovski« in »zelo katoliški narod«, poln moralne volje, da se upre ponemčevalnim pritiskom.<sup>13</sup> Legerja so k sklepu o Slovencih kot posebej katoliškem narodu spodbu-

<sup>11</sup> Gl. Ferdo Gestrin – Vasilij Melik, v op. 1 cit. delo, str. 269.

<sup>12</sup> Gl. Gorazd Makarovič, Slovenci in čas, Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja, Krtina, Ljubljana 1995, str. 247 in naprej.

<sup>13</sup> Louis Leger, La Save, le Danube et le Balkan, Paris 1884, uvod in str. 1-3. Gl. tudi: Peter Vodopivec, Slovenci v francoskih očeh v letih 1830-1920, Zgodovinski časopis 44/1990, št. 1, str. 38.

dile številnih cerkve in kapelice, ki jih je na poti preko slovenskega ozemlja opazal v mestih in na deželi. Vpliv duhovščine in cerkve na konservativno strujo slovenske politike se je od konca šestdesetih let res povečeval, raslo pa je tudi število cerkvenih redov in samostanov. Toda pri tem duhovniki tudi naprej niso bili politično in idejno enotni. Na Štajerskem in Koroškem jih je bilo kar nekaj, ki so bili privrženci jožefinskih idej in t.i. liberalnega katolicizma, pa tudi na Kranjskem jih je bilo več kot sto naročenih na liberalni Slovenski narod. Proces družbene sekularizacije je pri tem zlasti po preklicu konkordata leta 1870 naglo napredoval, z liberalnimi zakoni, z zmanjšanjem cerkvenega vpliva v šolstvu in s krepitvijo meščanstva in laičnega izobraženstva pa se je večal vpliv svobodomiselnih nazorov. Duhovnik je sicer ohranjal mesto vplivnega narodnega buditelja ter duhovnega in političnega usmerjevalca v manjših krajih in na podeželju, v mestih in med meščanstvom pa je njegov vpliv upadal. V takšnih razmerah je seveda Cerkev bolj kot kardakoli prej potrebovala izobražene duhovnike, s čimer se je pomen kvalitetnega teološkega študija naj bo v Rimu ali na Dunaju še povečal.

Slovenščina je bila ob koncu 19. stoletja povsem oblikovan jezik s svojo strokovno terminologijo. Kljub temu se je njen položaj v uradih in šolstvu le počasi izboljševal. V državnem zboru na Dunaju so začeli slovenski zastopniki v večjem obsegu nastopati v materinščini šele po letu 1900, nenemške govore pa so stenografi natančneje zapisovali šele po letu 1917. V deželnih zborih je bila slovenščina enakopravna z nemščino le na Kranjskem in z italijanščino na Goriškem. Državni uradi in sodišča so si med seboj dopisovali le v nemščini (na Primorskem delno v italijanščini), v stiku s strankami pa bi se morali ravnati po jezikovnem znanju stranke, vendar je bila praksa še naprej odvisna od usmeritve in volje uradništva.<sup>14</sup> Ponemčevalni pritisk je bil posebej močan na Koroškem in Štajerskem, medtem ko se je v Gorici in Trstu proces italijanizacije ob prelomu stoletja v glavnem ustavil. Z uveljavljanjem jugoslovanskih usmeritev v slovenski politiki so pred prvo svetovno vojno dobila med izobraženci vseh treh političnih taborov privržence tudi razmišljanja o kulturnem in jezikovnem zblizevanju med Slovenci, Hrvati in Srbi. Zamisli o postopnem prevzemanju hrvaškega in srbskega jezika v intelektualni in znanstveni komunikaciji pri tem niso zagovarjali le t.i. novoilirci, temveč tudi drugi liberalni in katoliški izobraženci (npr. Aleš Ušeničnik), toda v praksi ni slovenščine opuščal nihče med njimi.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> F. Gestrin – V. Melik, v op. 1, nav. delo, str. 262.

<sup>15</sup> Vasilij Melik, Problemi slovenske družbe 1897-1914, Obdobja 4/2, Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Univerza Edvarda Kardelja, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1983, str. 365-366.



Večina slovenskega prebivalstva je vse do propada monarhije razen v svojem živela še v nemškem, italijanskem in madžarskem kulturnem krogu, izobraženstvo in meščanstvo pa je pripadalo dvojezičnemu, včasih celo trojezičnemu okolju. Pritisk k nedvoumnemu in enoznačnemu opredeljevanju pa se je večal na vseh straneh in kdor se ni dovolj jasno in glasno opredelil, si je s težavo pridobil priznanje »narodne večine«. Slovenski umetnik in izobraženec je moral biti v slovenskem okolju predvsem Slovenec, da si je pridobil naklonjenost narodnega občinstva in voditeljev, medtem ko mu je v večinsko nemški ali italijanski okolici to praviloma škodovalo. Pri tem se v nemškem prostoru in celo avstrijskem dinastičnem vrhu niso mogli pohvaliti z natančnejšim poznavanjem slovenskih kulturnih razmer. Tako je bil cesar Franc Jožef še v letih pred prvo svetovno vojno neizmerno presenečen, ko je od slavista Matija Murka izvedel, da so Slovenci dobili prvo celovito knjižno izdajo Svetega pisma v istem stoletju kot Nemci.



France M. Dolinar

## **Frintaneum (Avgušținej) in Cerkev na Slovenskem**

*Povzetek:* Naše razmišljanje prikaže odnos škofov obeh slovenskih škofij do Frintaneuma na podlagi njihovih odločitev, koga in koliko duhovnikov so poslali na dodatno izobraževanje kot gojence Frintaneuma na Dunaj. Iz prikaza vidnejših gojencev tega kolegija je očitno, kako so ti posegli v versko in cerkveno, pa tudi v kulturno, socialno in politično življenje na Slovenskem tako v avstro-ogrski monarhiji kot tudi v novih razmerah Kraljevine SHS po prvi svetovni vojni.

*Abstract: Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia*

The paper deals with the attitude of the bishops of both Slovenian dioceses towards the Frintaneum on the basis of their decisions which and how many priests to send for further education to Frintaneum in Vienna. The presentation of some more prominent students of this college clearly shows their important role not only in the religious and church life, but also in the cultural, social and political life of Slovenes in the Austro-Hungarian monarchy as well as in the new situation in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes after the First World War.

Pri delitvi delovnih področij raziskovalnega dela v mednarodnem projektu *Frintaneum* smo se iz praktičnih razlogov – mislim predvsem na lažjo dostopnost raziskovalcev do arhivskega gradiva in ustrezne literature - omejili na današnje politične meje med državami, naslednicami nekdanje Habsburške monarhije. Slovenskim raziskovalcem sta tako pripadli ljubljanska in lavantinska škofija. V obravnavanem obdobju, to je od leta 1818, ko je zavod pri cerkvi sv. Avguščina na Dunaju, po ustanovitelju imenovan Frintaneum, zaživel, do leta 1919, ko je z razpadom Habsburške monarhije prenehal delovati, je bila ljubljanska škofija vključena v goriško, lavantinska pa v salzburško cerkveno pokrajino. Raziskovalno delo sta opravila doc. dr. Lilijana Žnidaršič Golec za ljubljansko in doc. dr. Andrej Hozjan za lavantinsko škofijo. Izhodišče njunega dela so bili letopisi, ki jih je vodstvo Frintaneuma izdajalo za vsako študijsko leto v tiskani obliki pod naslovom *Bericht über das K. und K. höhere Weltpriesterr-Bildungs - Institut zum heil. Augustin (Frintaneum) in Wien*. Iz letopisa sta identificirala 36 gojencev za ljubljansko in 12 gojencev za lavantinsko škofijo. Na podlagi obstoječe literature in arhivskega gradiva v Ljubljani, Mariboru in na Dunaju sta napisala kratke biografije vseh gojencev, vključno s seznamom njihove bibliografije in obstoječe literature o njih. Svoje delo sta opravila med prvimi, biografije dr. Lilijane Žnidaršič Golec so nato služile kot delovni vzorec ostalim sodelavcem pri projektu.

Na podlagi njunega raziskovalnega dela smo prišli do nekaterih dragocenih podatkov, ki dodatno osvetlijo podobo katoliške Cerkve na Slovenskem v obravnavanem obdobju in nudijo odlično izhodišče za nadaljnje raziskave cerkvenega, verskega in kulturnega življenja na ozemlju današnje Slovenije v 19. in prvi polovici 20. stoletja. Za izhodišče našega razmišljanja se kratko ustavimo pri odnosu škofov obeh slovenskih škofij do Frintaneuma na podlagi njihovih odločitev, koga in koliko duhovnikov so poslali na dodatno izobraževanje kot gojence Frintaneuma na Dunaj.

Ko je leta 1816 Jakob Frint, župnik na cesarsko-kraljevem dvoru, cesarju Francu I. predlagal ustanovitev izobraževalne ustanove za celotno avstrijsko cesarstvo, kjer naj bi se mladi duhovniki izobraževali v »dobre in uporabne predstojnike bogoslovnih semenišč in v izobražene in pobožne profesorje«, je bil ljubljanski škof **Avguštin Gruber** (1815-1824). Gruber je v osmih letih svojega vladanja ljubljanski škofiji poslal v Frintaneum na Dunaj dva duhovnika. Ko je leta 1824 zapustil Ljubljano, je enega izmed njih, Janeza Steyrerja, vzel s seboj v Salzburg. Njegov naslednik **Anton Alojzij Wolf** (1824-1859) je vladal ljubljanski škofiji kar 35 let. Ideja Frintaneuma mu je bila všeč in je na Dunaj poslal na nadaljnji študij kar 19 duhovnikov. Od teh so trije postali škofje, in sicer Andrej Gollmayer v Gorici, v Ljubljani pa Jernej Vidmar in Janez Zlatoust Pogačar. Janez Gogala, ki je bil sicer tudi že imenovan za ljubljanskega škofa, je umrl pred uradno razglasitvijo o imenovanju. Na tako imenovani terni, ki jo je Wolf poslal v Rim, sta bila med kandidati za škofa tudi Anton Jarc in Henrik Pauker. **Jernej Vidmar** (1869-1875), sam nekdanji gojenec in nato študijski direktor Frintaneuma za področje bibličnih ved, je vladal ljubljanski škofiji 15 let, vendar je na Dunaj poslal le tri duhovnike. Med njimi je Anton Bonaventura Jeglič postal ljubljanski škof, Janez Nepomuk Kulavic pa študijski ravnatelj Frintaneuma (1869-1885), odgovoren za biblični študij. Tudi Vidmarjev naslednik **Janez Zlatoust Pogačar** (1875-1884) je bil nekdanji frintaneist. Ljubljansko škofijo je vodil 9 let, v Frintaneum na Dunaj pa je poslal 3 duhovnike. Jože Dolenc in Janez Janež sta postala profesorja v ljubljanskem bogoslovju, Jože Lesar pa vodja Alojzijevišča, ravnatelj semenišča in prorektor bogoslovja. Škof **Jakob Missia** (1884-1898) je ljubljansko škofijo vodil 14 let, na Dunaj je poslal le dva duhovnika, in sicer kasnejšega urednika Doma in sveta Jožeta Dolenca in začetnika socialnega gibanja na Slovenskem Janeza Evangelista Kreka. Tudi **Anton Bonaventura Jeglič** (1898-1930) je, čeprav nekdanji frintaneist, v 32 letih svojega vodenja ljubljanske škofije, v Frintaneum na Dunaj poslal samo 7 duhovnikov. Da ne bo seznam predolg, omenjam le tri: Tomaž Klinar je postal ljubljanski stolni kanonik in goreč organizator Marijinih družb; Andrej Snoj, profesor Sve-

tega pisma na ljubljanski Teološki fakulteti, in Franc Kulovec, poslanec in minister v kraljevi vladi. Jeglič je seveda večjo pozornost namenjal bodočim profesorjem za načrtovani Zavod sv. Stanislava, zato je svojim duhovnikom omogočil študij tam, kjer so se lahko najboljše usposobili za izbrane posamezne predmete.

Glavni študijski smeri ljubljanskih gojencev Frintaneuma sta bili Sveto pismo in cerkvena zgodovina, združena s kanonskim pravom. Po vrnitvi v domovino je bila večina zaposlena v pedagoški in vzgojni dejavnosti: 19 jih je postalo profesorjev v bogoslovju, 15 kanonikov stolnega kapitlja, 4 so postali škofje, prav tako 4 so se uveljavili v političnem življenju, po trije so postali učitelji na srednjih šolah in prefekti v gimnazijskih zavodih, 2 spirituala v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, po eden pa generalni vikar škofa Missia, ravnatelj semenišča in vodja teološkega študija. Med ljubljanskimi gojenci Frintaneuma le eden zaradi šibkega zdravja ni končal svojega študija, eden (Jožef Drašler) pa je opustil duhovniško službo in se pridružil protestantom v Berlinu. Kasneje se je vrnil v okrilje katoliške Cerkve. Preseneča pa, da je kar nekaj ljubljanskih frintaneistov umrlo zelo mladih, v starosti od 27 do 34 let.

V enakem obdobju je iz lavantinske škofije svoj študij na Dunaju kot gojenec Frintaneuma nadaljevalo bistveno manj duhovnikov. Škof **Leopold Maksimilijan Firmian** (1800-1922) je po ustanovitvi Frintaneuma vladal lavantinski škofiji še štiri leta in v tem času poslal na Dunaj enega duhovnika, Albrechta Kasparja, ki je postal spiritual v celovškem semenišču. Škof **Ignacij Franc Zimmermann** (1824-1843) je vodil lavantinsko škofijo 19 let in je poslal v Frintaneum na nadaljni študij 3 duhovnike. Od teh je Valentin Wiery postal krški in Jakob Stepischnegg lavantinski škof. Simon Ladinek je postal član ilirskega gubernija v Ljubljani in ljubljanski stolni prošt. **Franc Ksaver Kuttner** (1843-1846) je vodil lavantinsko škofijo samo 3 leta, na Dunaj pa je poslal Ivana Vošnjaka, ki je postal spiritual v celovškem semenišču, profesor logike, metafizike in metodike v lavantinskem bogoslovju, stolni kanonik in kandidat za Slomškovega naslednika na sedežu lavantinske škofije. Samo enega duhovnika je na študij na Dunaj poslal tudi škof **Anton Martin Slomšek** (1846-1862), ki je vodil lavantinsko škofijo kar 16 let. Jože Ulaga je postal profesor bibličnih ved v Mariboru, udeleževal se je na gospodarskem in narodnoobrambnem področju in sodeloval pri ustanovitvi slovenskega političnega društva leta 1864 v Mariboru. **Jakob Ignacij Maksimilijan Stepischnegg** (1862-1889), nekdanji frintaneist, v letih 1885-1889 tudi študijski ravnatelj Frintaneuma za področje biblicistike, je vodil lavantinsko škofijo 27 let in vendar je poslal na Dunaj le dva duhovnika, med njimi svojega naslednika kot lavantinskega škofa, **Mihaela Napotnika** (1889-1922) in Ivana Lipolda,

ki je postal profesor cerkvenega prava, cerkvene zgodovine in patrologije. Bil je tudi deželni poslanec v kmečki kuriji. Do ukinitve Frintaneuma je Napotnik vodil škofijo že celih 29 let, na Dunaj pa je poslal le štiri duhovnike v Frintaneum. Anton Jehart, Jože Hohnjec in Matija Slavič so postali profesorji na bogoslovni šoli v Mariboru, slednji leta 1919 tudi profesor Svetega pisma na novoustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani. Jože Hohnjec je bil še narodni poslanec SLS, Matija Slavič pa leta 1919 član jugoslovanske delegacije v Parizu in poverjenik Narodnega odbora za Štajersko.

Tudi lavantinski frintaneisti so po vrnitvi v svojo škofijo večinoma delovali v pedagoški dejavnosti. Kar 9 od 14 lavantinskih frintaneistov je postalo profesorjev v bogoslovnem semenišču in vsi so poučevali po več teoloških predmetov. Šest jih je postalo stolnih kanonikov, pet se jih je posvetilo politiki, trije so postali škofje, prav tako trije spirituali in eden rektor bogoslovja v Mariboru.

Že teh nekaj drobnih podatkov daje slutiti, kako globoko so frintaneisti iz obeh slovenskih škofij posegli v versko in cerkveno, pa tudi v kulturno, socialno in politično življenje na Slovenskem tako v avstro-ogrski monarhiji kot tudi v novih razmerah Kraljevine SHS po prvi svetovni vojni. Upamo, da bo projekt »Frintaneum« vzpodbudil več zanimanja tudi pri nas za bolj celostno ovrednotenje gojencev Frintaneuma v življenju Cerkve na Slovenskem, predvsem pod vidikom oblikovanja podobe slovenskega duhovnika.

Matjaž Ambrožič

## Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov

*Povzetek:* Razprava govori o prizadevanju ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na področju vzgoje in izobraževanja duhovnikov. Kronološko gre za čas 19. in za prva desetletja 20. stoletja. Cerkev je zaradi številnih sprememb na družbenem in idejnem področju morala preoblikovati tudi vzgojo duhovniških kandidatov, da bi v svojem poklicu bolje odgovarjali potrebam časov. Poudarek so škofje dajali na izobrazbo in pobožnost posameznih bogoslovcev. Vsekakor pa je bila v obravnavanem času še vedno prisotna navada, da so se vzgajali »ločeno« od realnega življenja, v katerega so potem morali stopiti kot Božji glasniki. Cerkev se ni mogla sprizajzniti z novimi tokovi in je zavzela obrambno in ohranjevalno držo tudi pri nas. Preboj je uspel šele vizionarskemu knezoškofu Jegliču, ki je vedel, kaj je hotel: vse prenoviti v Kristusu.

*Ključne besede:* Avguštin Gruber, Anton Alojzij Wolf, Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia, Anton Bonaventura Jeglič, vzgoja in izobraževanje duhovnikov, bogoslovje, Alojzijevišče, Avguštinje - Frintanej, Germanik.

*Abstract: The views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education*

The paper deals with the activity of the bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič in the field of priestly education. The period in question comprises the 19th century and the first decades of the 20th century. Due to numerous social and ideological changes also the Church had to reform the education of the candidates for priesthood in order to prepare them better for meeting the needs of times. The bishops considered the intellectual development and the piousness of each individual seminarian to be of paramount importance. In that period, however, it was still customary to educate seminarians »separated« from the real life they had to enter as priests and God's heralds. The Church was unable to come to terms with the new currents of thought and adopted a defensive and conservative attitude also in Slovenia. A breakthrough was only achieved by the visionary bishop Jeglič, who knew what he wanted: to renew everything in Jesus Christ.

*Key words:* Avguštin Gruber, Anton Alojzij Wolf, Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia, Anton Bonaventura Jeglič, priestly education, seminary, Aloysianum, Augustineum - Frintaneum, Collegium Germanicum.

Pričujoče vrstice želijo nakazati, kako so ideale pri vzgoji duhovščine dosegali ljubljanski škofje od Gruberja do Jegliča. Pomudili se bomo pri njihovi skrbi za malosemeniščnike, bogoslovce, duhovnike na podiplomskem študiju in za permanentno izobraževanje mlajše duhovščine. Pozornost bomo posvetili tudi nekaterim predstojnikom in profesorjem, ki so imeli z vzgojo in izobraževanjem gojencev ter bogoslovcev največ opraviti.

## 1. Avguštin Gruber (1815/1816–1824)

Na Dunaju rojeni škof se je po prihodu v Ljubljano naučil slovenščine. Iz njegovega vizitacijskega poročila Svetemu sedežu leta 1821 je moč razbrati, da je ljubljanska škofija trpela pomanjkanje duhovnikov. Nezasedenih je bilo kar 50 kaplanskih mest, ravno toliko pa je imel tudi bogoslovcev. Njihovo število je predpisovala država, ki jih je tudi vzdrževala. V relaciji Gruber omenja, »da poleg teološkega študija v bogoslovju poseben pobožen duhovnik (*spiritual*) v semenišču uvaja duhovniške kandidate k pobožnosti in vsakodnevni meditaciji.«<sup>1</sup> Bil je prvi ljubljanski škof, ki je poslal dva gojenca v tedaj novi Avguštinij: Janeza Zaločkarja (1816) in Janeza Steyrerja (1818).<sup>2</sup>

## 2. Anton Alojzij Wolf (1824–1859)

O Wolfovi skrbi za duhovniško vzgojo in izobraževanje je krajšo študijo za Wolfov simpozij napisal dr. Vlado Zupančič.<sup>3</sup> Opozoril je na obdobje Wolfovega škofovanja, ki so ga zaznamovali nekateri s pastoralnim rigorizmom prežeti duhovniki, predvsem pa njegove osebne pobude za izboljšanje vzgoje in izobrazbe bodoče duhovščine.

### 2.1 Ustanovitelj Alojzijevišča

Ena od glavnih Wolfovih skrbi je bila prav vzgoja novih duhovnikov, začeti pa je bilo potrebno že pri malosemeniščnikih, saj Ljubljana ni imela srednješolskega zavoda že od razpustitve jezuitov leta 1773.

Na prigovarjanje dr. Janeza Zlatousta Pogačarja se je knezoškof ogrel za projekt kolegija in zanj navdušil tudi duhovščino. Ob ustanovitvi Alojzijevišča je 29. septembra 1846 pisal duhovnikom ljubljanske škofije posebno poslanico.<sup>4</sup> Prosil jih je, naj s svojimi darovi podprejo ustanovitev in delovanje zavoda. Obrazložil je namen te vzgojno-izobraževalne ustanove ter pogoje za njeno delovanje. »Premišljeval sem, kako bi se tudi najrevnejšemu dečku, če se opazijo v njem izvrstni talenti in veselje za duhovniški stan, kateremu pa revščina zapira pot do šole, ponudila prili-

<sup>1</sup> Več o relacijah gl. ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec. Labacen.*, N° 429B; F. M. DOLINAR, *Visitationes ad Limina et Relatione de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39 (1979), str. 193–215.

<sup>2</sup> Gl. *Bericht über das K. und K. höhere Weltpriester-Bildungs-Institut zum heil. Augustin (Frintaneum) in Wien im Studienjahre 1909–1910*, Wien 1910, str. 8.

<sup>3</sup> Gl. V. ZUPANČIČ, *Wolfova skrb za duhovniško vzgojo in izobraževanje*, v: *Wolfov simpozij v Rimu*, Celje 1994, str. 147–157.

<sup>4</sup> Gl. NŠAL/ŠAL, *Alozijevišče*, fasc. 7, Pismo knezoškofa Wolfa o ustanovitvi deškega semenišča – kolegija, Ljubljana, 29. 9. 1846.



ka, izšolati se. [...] Kako bi se jim med dolgoletnim šolanjem, ko svet, ki je vse prej nego krščanski, pogosto zamori mladeničem smisel za duhovski poklic, vendar ohranilo veselje za sveto zvanje in bi si v dobro uravnanem zavodu, če ne vsi, pa vsaj mnogi pridobili ono korenito, vsestransko vednostno izomiko, ki je duhovniku v današnjih časih tu in tam neizogibno potrebna, če se hoče častno ustavljati neveri in prevzetni novodobni prosveti.«<sup>5</sup>

Organizacijske in vsebinske zadeve je Wolf prepustil Pogačarju. V zavodu je bilo prostora za okoli 60 gojencev. Brezplačno so vanj sprejemali le revne zakonske sinove katoliških staršev, sinove premožnejših pa proti plačilu. Alojzijevišče ni imelo državne podpore in se je financiralo izključno od darov dobrotnikov.

Po odredbi knezoškofa Wolfa se je z letom 1856 v Alojzijevišču pričel domači hišni pouk – gimnazija. Tudi tu je šlo za Pogačarjevo idejo. Želel je doseči, da bi bili manj številni dijaki večkrat vprašani, kot so bili običajno na državni gimnaziji, da bi na ta način še bolj poglobili šolsko znanje.<sup>6</sup> Toda alojzijeviška gimnazija je delovala le do leta 1858. Temu je botrovalo pomanjkanje prostorov in učiteljev. Zanimivo je, da Wolf v Alojzijevišče ni veliko zahajal.

## 2.2 Wolf in bogoslovje

Wolfu je ob nastopu škofovanja uspelo dvigniti število mest v bogoslovju na 80, poleg bogoslovcev pa je teologijo študiralo še 110 zunanjih slušateljev – eksternistov, ki so stanovali pri zasebnikih. Tistim z duhovnim poklicem, primernim študijskim uspehom in primernim vedenjem je omogočil, da so zadnji dve leti pred posvečenjem preživeli v bogoslovju.

Štiriletni študijski program teologije je predpisal Dunaj, škof pa je imel nekaj svobode pri oblikovanju življenja v semenišču. Wolfove poglede na vzgojo bogoslovcev nam razkrivata spis *Disciplinar-Vorschriften für das Seminarium zu Laibach*<sup>7</sup> in navodilo, ki ga je naslovil vodstvu semenišča; oba datirana 20. oktobra 1825.

Predpise glede hišnega reda je razdelil v štiri oddelke:

1.) *Notranji hišni red* (1–13). Poudaril je zgodnje vstajanje, urejeno prehrano, molitev, študij, bogoslovsko obleko. Svaril je pred kartanjem, kajenjem, popivanjem, ženskami. Drug drugemu naj bi bogoslovci izkazovali pozornost, dobrohotnost, skromnost, do drugih ljudi pa spoštljiv odnos. Razne razprtije in nesoglasja, napuh ali grobost so madeži za

<sup>5</sup> J. LESAR, *Doneski za zgodovino Alojzevišča*, v: ZZ 9 (1896), št. 35, str. 520–521.

<sup>6</sup> Prim. *Zgodnja Danica*, št. 33 (14. 8. 1856), str. 144.

<sup>7</sup> Gl. NUK/R, Ms 374, *Disciplinar- Vorschriften für das Seminarium zu Laibach*.

semeniško skupnost in se jih morajo bogoslovci izogibati. Težave so morali naznaniti ravnatelju.

2.) *Verske vaje* (14–24). Wolf je določil odnos gojencev do molitve, spovedi, obhajila. Na začetku in koncu študijskega leta je predpisal tri-dnevne duhovne vaje, ki jih je vodil spiritual. Z njihovo pomočjo naj bi se zavedali svoje poklicanosti. Duhovne vaje so bile obvezne tudi pred prejemom višjih redov. Bogoslovci so se morali vsako jutro pobožno udeleževati tudi sv. maše. Po njej je bilo premišljevanje. Tudi pred obedom so molili, zvečer je bilo poleg molitve tudi izpraševanje vesti. Spoved je bila predpisana enkrat mesečno. Spovednika so si lahko svobodno izbrali, pač pa so morali vodstvu predložiti spovedni listek. Enkrat mesečno so morali vredno tudi k sv. obhajilu. Za semeniške duhovnike je predpisal opravljanje semeniških ustanovnih maš.

3.) *Glede na znanstveno in liturgično izobraževanje* (25–32) je natančno predpisal študijski red v bogoslovju. Študij je bil osebni in skupinski, da so s ponavljanjem lažje utrdili snov. Ob torkih in četrtek ni bilo predavanj, pač pa skupinski študij. Bogoslovci 3. in 4. letnika so imeli študij tudi ob nedeljah in praznikih, tisti iz 1. in 2. pa so imeli vaje iz koralnega petja ali pa vaje za asistenco. Četrtoletniki so imeli tudi govorniške nastope pred vodstvom.

4.) *Vedenje zunaj semenišča* (33–40). Predviden je bil vsakodnevni sprehod ob točno določeni uri v skupinah. Wolf je svetoval, naj se sprehajajo tam, kjer je mogoče srečati manj ljudi. Vsaka dvomljiva družba je bila prepovedana. Obiski v zasebnih hišah so bili brez posebnega dovoljenja vodstva prepovedani. To je veljalo tudi za kopaljšča, kavarne, gostilne, zabavišča in podobno.

Največja odgovornost je bila na ravnatelju in spiritualu. »*Nadzor gojencev v moralnem oziru in opominjanje le-teh je predvsem ravnateljeva zadeva. Slednje se začne med štirimi očmi, ali po pritegnitvi g. ravnatelja; in pri ponovnem prekršku naj se zgodi s pritegnitvijo nekaterih bogoslovcev. Toda vedno se mora opraviti tako, da napravi vtis, ne da bi zagrenil duhove – s čimer se kvari značaj – da kaznovani čuti, in končno spozna, da kazen resnično zasluži. [...] Da bi nenehno spoznaval stanje v semenišču, naj mi eden od predstojnikov mesečno od 3. do 3. predloži podpisano poročilo o vseh bogoslovcih z naslednjimi rubrikami: ime, priimek, rojstni kraj, letnik teologije, vedenje, v čem se je pregrešil, kakšen vzrok, kakšen je sad kazni, sposobnost, napredek v znanju, vrednost, kakšne nagrade je prejel, pripombe. Toda enkrat tedensko naj g. ravnatelj ali podravnatelj poroča ustno o dogajanju v semenišču, nasprotno pa, vsak važnejši primer meni takoj naznaniti.*«<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Prevod: V. ZUPANČIČ, *Wolfova skrb za duhovniško vzgojo in izobraževanje*, str. 151.

Določil je tudi razmerje med vodstvenimi uslužbenci. O vlogi spirituala je zapisal: »Če naj bi g. spiritual s svojim poslanstvom vzgajal in plemenitil srca, tako mora opraviti lastno opravilo s tem, da si pridobi pri gojencih ljubezen, zaupanje in odkritosrčnost. Zaradi tega naj bi se nikoli ne pojavil pred gojenci z zastraševalno ali sovražno pozo, ampak vedno v podobi zaželenega prijatelja, ki nikoli ne predlaga kazni ali sam kaznuje in ni pooblaščen pri nobenem opravilu, s čimer bi mogel zapraviti ali oslabiti zaupanje gojencev. Zato spiritual tudi ne more biti hkrati nadzornik v hiši.«<sup>9</sup>

### 2.3 Wolf in Frintaneum

Wolf je sposobne mlade duhovnike načrtno pošiljal v Frintanej in se z njimi tudi dopisoval. Na Dunaj je poslal kar 19 duhovnikov, med njimi bodoča škofa Gollmayerja in Pogačarja.

## 3. Jernej Vidmar (1860–1872/1875)

### 3.1 Gojenec in študijski ravnatelj v Avguštineju

Dr. Jernej Vidmar je bil prvi ljubljanski škof, nekdanji gojenec Avguštineja (1829),<sup>10</sup> kjer je bil od leta 1837 dvorni kaplan in študijski ravnatelj (18. 2. 1837–6. 11. 1859/28. 3. 1860). Po 23 letih se je vrnil v Ljubljano kot knezoškof svoje domače škofije.

V Avguštineju je Vidmar dobil izvrstno biblično izobrazbo. Tu je usmerjal vrsto pomembnih teologov: škofa Josipa Juraja Strossmayerja, Alojzija M. Zorna ter ljubljanske teologe: Antona Jarca, Lenarta Klofutarja, Andreja Čebaška, Leona Vončino, Janeza Gogalo in Jožefa Rogača.<sup>11</sup>

### 3.2 Vidmar in alojzniki ter bogoslovci

Močan vpliv na ravnanje škofa Vidmarja v odnosu do alojznikov in bogoslovcev je imela njegova sestra Urša. Skupaj s sestro Rozalo se je venomer vtikala v vodenje škofije in pri tem tudi Alojzijevišče in semenišče nista bili izjemi. Fran Levec je Janku Kersniku v pismu 28. avgusta 1867 zapisal: »Ljudje pa take leži pleto od nas, da je groza! Na vse

<sup>9</sup> Prav tam, str. 152.

<sup>10</sup> Približno vsak deseti gojenec Avguštineja je kasneje postal škof. V tem zavodu so študirali številni slovenski duhovniki, med njimi ljubljanski škofje: Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, (Janez Gogala) in Anton Bonaventura Jeglič.

<sup>11</sup> Prim. LDB 8 (1883), št. 5, str. 69–70; M. SMOLIK, Vidmar (Widmer) Jernej, v: SBL, IV, Ljubljana 1980–1991, str. 443–444.

zadnje se je še ta zlodjeva Urška (sestra ljubljanskega škofa Vidmarja) začela usajati, da nobenega ne vzame v seminar, die auf das Russentum getrunken haben.«<sup>12</sup> Kasnejši knezoškof Jeglič je kot dijak leta 1868 v svojem pismu sestri Mici zapisal: »Če se ne boš vsakemu, posebno Urški hlinil in priklanjal do tal, boš večer kaplanček v kakih hribih. Videl sem, da dandanes ne gledajo toliko, koliko kdo zna, kake zmožnosti ima kdo, temuč na to, kako se kdo zna prilizniti, kar ponižnost imenujejo.«<sup>13</sup> Kljub takšnemu prepričanju je kasneje vstopil v bogoslovje. Njegov življenjepisec dr. Jožef Jagodic je zapisal naslednje: »Duhovno življenje v semenišču tistih dob ni bilo tako razvito, kakor je dandanes. Če povemo, da takrat semeniška kapela niti ni imela tabernaklja in da so bogoslovci hodili k spovedi samo enkrat na mesec in k obhajilu prav tako enkrat na mesec in še to v stolnico, da so ob nedeljah in praznikih zjutraj dlje časa ležali, kakor ob delavnikih – lahko vidimo, da so bili zares vse drugačni časi, kakor so danes. [...] Razmere so bile take, da se je moral bogoslovec tudi sam pobrigati, da je duhovno napredoval.«<sup>14</sup>

Takšno stanje seveda ni moglo trajati v nedogled. Botrovalo je osipu števila bogoslovcev, ki je bil sočasen s krizo Vidmarjevega škofovanja. Leta 1871 je škofija imela 84 bogoslovcev, naslednje leto pa le še 56.<sup>15</sup>

#### 4. Janez Zlatoust Pogačar (1875–1884)

Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar je bil drugi nekdanji gojenec Avguštineja na ljubljanskem škofovskem prestolu.<sup>16</sup> Imel je dolgoletne izkušnje pri vzgoji dijakov in bogoslovcev, saj je bil navzoč ob njihovih šolskih klopeh od gimnazije do zadnjega letnika bogoslovja.

<sup>12</sup> I. PRIJATELJ, *Slovenska kulturno politična in slovstvena zgodovina 1848–1895*, IV, Ljubljana 1961, str. 22.

<sup>13</sup> *Boj za poklic*, v: *Glasnik Presvetega Srca Jezusovega* (1937), št. 1, str. 208.

Jože Jagodic je v življenjepisu knezoškofa Jegliča zapisal: »Bil je to primer Urške, sestre škofa Vidmarja, ki jo omenja tudi dijak Jeglič v nekem pismu sestri Mici. Baje se je Urška vtikala tudi v škofijske upravne posle in se je o njej vzdrževal očitek, da vlada nemesto brata škofijo. Sodobnik, župnik Lavtižar pa, ki je poznal dotične razmere, jo opravičuje in pravi: 'Dobro srce, ki ga je imela Urška, ter dobrohotnost, ki jo je izkazoval brat svoji sestri in njenim varovancem, sta bila sem in tja vzrok, da se je vsa zadeva ocenjevala kot vmešavanje v cerkvene zadeve.'« J. JAGODIC, *Nadžkof Jeglič. Majhen oris velikega življenja*, Celovec 1952, str. 312, op. 30.

<sup>14</sup> *Prav tam*, str. 63.

<sup>15</sup> Gl. *Catalogus cleri tum saecularis tum regularis nec non parochiarum & beneficiorum dioecesis Labacensis ineunte anno 1871 in 1872*.

<sup>16</sup> Več o njem gl. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar. Njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev*, v: AES 25 (2003).

#### 4.1 Gojenec Avguštineja

V Avguštineju je nanj naredil odločujoč vtis spiritual dr. Alois Schlör.<sup>17</sup> V duhu reforme si je prizadeval za ponovno uvedbo ignacijanskih duhovnih vaj za duhovnike. Potrebno je poudariti izredno pomemben Schlörov vpliv na duhovno oblikovanje slovenske duhovščine sredi 19. stoletja. Na njegovo pobudo je blaženi škof Anton Martin Slomšek začel z rednimi duhovnimi vajami za svojo duhovščino. V tem mu je leta 1852 sledil tudi dr. Janez Zlatoust Pogačar, ko je organiziral prve duhovne vaje v ljubljanskem Alojzijevišču. V tem obdobju so tako pod Schlörovim vplivom na Slovenskem dobile nov zagon bratovščine in ljudske pobožnosti.<sup>18</sup>

Pogačar je svoje poglede na oblikovanje duhovščine utemeljeval in preverjal s pomočjo svojih dunajskih izkušenj. Z bodočimi duhovniki se je srečeval v treh različnih vlogah: kot profesor, kot vodja Alojzijevišča in kot škof. Zavedal se je, da bodo le dobro oblikovani in izobraženi duhovniki kos zahtevam časa.

#### 4.2 Vodja Alojzijevišča

V zavod je sprejemal sinove dobrih staršev krščanskega življenja in prepričanja. Prvi gimnazijski razred so gojenci morali dokončati že pred sprejemom, da je bila na ta način vodstvu znana njihova nadarjenost in sposobnost za višje razrede. Zavod je slovel po strogosti, učenju in izvenšolskih dejavnostih.

Pogačar je zahteval, da se gojenci najprej ukvarjajo s šolskimi obveznostmi, šele v prostem času pa tudi z neobveznimi jeziki, glasbo in slikanjem. Skoraj terjal je spričevalo z odliko. Ker se slovenščina v šoli ni dosti uporabljala, je Pogačar gojencem dal možnost, da so svoj pesniški ali pisateljski talent lahko razvijali tudi v materinem jeziku.

#### 4.3 Pogačar profesor

Kot profesor se je Pogačar držal načela, naj se duhovnik neutrudljivo izobražuje ne le v bogoslovju, ampak tudi v filozofiji, naravoslovju in zgodovini, da bo mogel vsakomur dati odgovor o veri, ki jo oznanja.

Sodbe o njegovem poučevanju so bile različne. Nekaterim se je zdel preveč filozof in premalo teolog. Tu se je morda čutil vpliv Güntherjeve

<sup>17</sup> Prim. C. VON WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, XXX, Wien 1884, str. 132–137; A. STÖCKELLE, *Schlör Alois*, v: *ÖBL 1815–1950*, X, Wien 1994, str. 213.

<sup>18</sup> Prim. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar*, str. 67.

šole. Tomo Zupan omenja novomeškega kanonika Riharda Franka, s kakšno pohvalo se je spominjal profesorja Pogačarja: »*Ne poprej ne pozneje ni slišal nikogar govoriti s tako vnemo o veri in Cerkvi, kakor je govoril profesor Pogačar tu prihodnjim mašnikom. Takorekoč za seboj nas je potegnil.*«<sup>19</sup>

#### 4.4 Pogačar škof

Resignacija knezoškofa Vidmarja je od pomladi 1871 škofijo pahnila v nered. V drugem pismu ministru Stremayrju, datiranem 15. avgusta 1873, je Pogačar kritiziral tudi škofa Vidmarja, ki da ni poskrbel za izobrazbo duhovnikov. Pogačar je predlagal vsaj dve stvari: 1.) dobro znanstveno izobrazbo in moralno vzgojo bogoslovcev in 2.) odvrnitev duhovščine v dušnem pastirstvu od politike ter njeno napotitev k njenemu glavnemu poklicu.

Ponudil se je, da kot škof v kratkem času razreši probleme v škofiji.<sup>20</sup> Kot škof si je nadvse prizadeval za izoblikovano, izobraženo in pobožno duhovščino. Ob nastopu škofovanja 5. septembra 1875 je Alojzijevišče imelo 47 gojencev, veliko semenišče pa 39 bogoslovcev.

#### 4.5 Škof in alojzniki

V škofovski službi je zopet lahko dejavnejše posegel v življenje Alojzijevišča. Desna roka pri tem mu je bil prefekt Tomo Zupan, njegov zaupni sodelavec, ki je leta 1881 postal tudi vodja zavoda.<sup>21</sup> S skoraj neverjetno natančnostjo je knezoškof Pogačar sprejemal nadarjene mlade fante, za sprejem pa je zahteval priporočila domačih župnikov. Sprejem ali nesprejem prosilca je bil zanj stvar največje vestnosti. Za vsakega kandidata mu je vodja Zupan moral prebrati spričevalo. Knezoškof je v svojem starem slogu naročal: »*Skrbite, da bo konec semestrov kolikor mogoče odlik. Posebno še konec gimnazije odlično maturno spričevalo. To spričevalo ima po svojem značaju tako veljavo, da je bo učenec potreboval v življenju. Če je še tako dobra prvoredna matura, je vendar le prvoredna. Za posamezne znake v spričevalu ne popraša nikedo. A spričevalo z začetnimi slovi »maturu izvršil z odliko« vsakemu pov-*

<sup>19</sup> NUK/R, Ms. 1390, m. 125, Chrysostomiana, Govor na Breznici.

<sup>20</sup> Prim. V. RAJŠP, *Novi škof mora usmeriti delovanje duhovščine na njeno prvotno področje. Imenovanje J. Zl. Pogačarja za ljubljanskega škofa leta 1875*, v: Melikov zbornik, Ljubljana 2001, str. 616.

<sup>21</sup> Tomo Zupan je bil v Alojzijevišču najprej prefekt, nato pa ga je vodil 12 let. Zlatoust mu je Alojzijevišče izročil z naslednjimi besedami: »*Pojdite, vodstvo prevzemite; prosim Vas. Pošiljam Vas. Ne strahite se, tudi jaz sem tam trpel.*« NUK/R, Ms. 1390, m. 4, Tomo Zupan.



sod zanimanje izvabi. S takim gimnazijcem se računa! [...] Učite mladine olike, kolikor je moč tudi družabne olike. Z malokatero stvarjo se duhovnik – posebno še v civilnih krogih – tako prikupi, kakor z lepim nastopom. [...] Ena mojih glavnih skrbi je, da si duhovščina prav v vsem pridobi med ljudstvom tistega stala, ki bo tudi veri v prid. [...] To želim, da bi se kranjskemu duhovstvu ne očitala ne ena hiba, torej tudi ne hiba nevkretnega vedenja.«<sup>22</sup>

Alojzniki so nasploh sloveli kot najboljši na gimnaziji. Zaradi pretirane intelektualne vneme in Zupanove strogosti pa je v zavodu trpela duhovna plat, saj v njem ni bilo spirituala.<sup>23</sup>

#### 4.6 Škof in bogoslovci

Dr. Janez Zlatoust Pogačar se je z bogoslovci srečeval v dveh vlogah: kot profesor in kot škof. Bogoslovce je še prav posebno rad poučeval. O bodočih duhovnikih je imel zanimivo mnenje: »Jaz imam najraje material iz kmečkih, trdnih hiš – ti so najstanovitnejši, najboljši duhovniki večji del. Beraštva vajeni za na v višino hrepenečem duhovstvu niso prav kos.«<sup>24</sup>

Pomanjkanje duhovnih poklicev je bil za časa njegovega škofovanja čutiti v vsej monarhiji. Ko so mu svetovalci prigovarjali, naj se ozira na pomanjkanje duhovnikov, se je skliceval na duhovniški stan, ki ne sme sprejemati slabših članov kakor drugi stanovi. To ravnanje so mu mnogi zelo zamerili, drugi pa hvalili. Čeprav javno tega ni priznaval, ga je to očitiranje vendarle peklo.<sup>25</sup> Za sprejem v bogoslovje je postavil kriterij opravljene mature, tako da se brez nje vanj ni moglo vstopiti.<sup>26</sup> Ta ukrep je privedel do tega, da se je število bogoslovcev pod njim v letih 1879–1884 zmanjšalo oziroma ostalo nestabilno.

Zupan je zapisal: »Škof me je naravnost napotil do nekaterih, ko je o njih slišal, da so naklonjeni duhovstvu. Ni pa hotel v bogoslovje sprejeti jasnih glav, ki so mu ob eventualnem sprejetju takorekoč staviti hoteli

<sup>22</sup> NUK/R, Ms. 1390, m. 8, Životopis, str. 2.

<sup>23</sup> Gl. I. NADRAH, *Spomini* (tipkopis), Ljubljana 1944, str. 182–183.

<sup>24</sup> *Prav tam.*

<sup>25</sup> Prim. SVETILKO, *Janez Krizostom Pogačar, knezoškof ljubljanski*, v: *Koledar družbe sv. Mohora za navadno leto 1885*, Celovec 1884, str. 44; NŠAL/ŠAL, *Spisi IV*, fasc. 121, Podelitve duhovniških služb 1796–1883, f. 32/39.

<sup>26</sup> To potrjujejo tudi sezname prosilcev za semenišče. Pri vsakem je bilo zaznamovano, če je imel opravljeno maturo. Gl. NŠAL/ŠAL, *Spisi V*, fasc. 229, Semenišče 1881–1890, Verzeichnis.

Neki duhovnik je kasneje dejal: »Prav je imel Krizostom, da jih ni brez mature jemal v bogoslovje. Saj jih bo preveč kmalo.« Ta sodba tudi deloma razodeva pogled na nove duhovniške poklice v tistem času. Gl. NUK/R, Ms. 1390, m. 125, Zlatoustovina izza gimnazijskega kataloga 1884.

*nekakih pogojev. Leta in leta je kot aložzijeviški vodja in pozneje v stolnem kapitlju kot kanonik, dekan in prošt oral in oral, a prave žetve ni dočkal.*«<sup>27</sup>

Nekoč se je zelo zanimal za nekega mladeniča in ga je mislil povabiti v bogoslovje. Ko mu je umrla mama, ni šel za pogrebom. Kot blisk je bila med njima pretrgana vsaka vez. Dejal je: »Človek, ki za materinim pogrebom šel ni, da bi ga jaz podpiral; najmanj pa je za naš poklic!«<sup>28</sup>

#### 4.7 Pogačarjeva skrb za stalno izobraževanje mlajše duhovščine

Pogačar se je zavedal pomena stalnega izobraževanja, zato je predpisal nekatere novosti, ki pa so vse po vrsti še danes v pastoralni praksi ljubljanske nadškofije. **Pastoralne konference** za duhovnike so priložnost za skupno obhajanje sv. maše dekanijske duhovščine, za duhovno obnovo, izmenjavo pastoralnih izkušenj, načrtov in razgovor ob referatih na dane teme. »*Teološki študij je za duhovnika sveta dolžnost,*« so bile prve besede, s katerimi se začel odlok. Šlo mu je za to, da bi predvsem mlajši duhovniki z živo vnemo delali za svoje znanstveno izpopolnjevanje in da se ne bi vdajali brezdelju. Pisne naloge so razen dekanov morali izdelovati vsi v dušnem pastirstvu delujoči duhovniki.

Za časa knezoškofa Vidmarja se je razpasla razvada, da je prav malo duhovnikov opravilo **župniški izpit**. Mnogih se je polastila prava manija; češ, rajši sem kaplan kakor župnik – tako mi je bolje. Ko je Zlatoust postal škof, se je kmalu odločil temu narediti konec. Tožil je, da se je za ugledne župnije javil le po en kandidat ali pa prav malo prosilcev, včasih celo nobeden. Župnije seveda ni mogel podeliti brez predhodnega razpisa. Tako je bil duhovnik brez župniškega izpita sicer lahko na župniji, a župnik ni mogel postati. Za nadzor nad izvajanjem odlokov v praksi je **preuredil kanonično vizitacijo in uvedel dekanovo**.<sup>29</sup>

#### 5. Jakob Missia (1884–1898)

Probleme vzgoje in izobraževanja duhovniških kandidatov je Missia spoznal v službi semeniškega prefekta v Gradcu v letih 1864–1866. Njegova skrb za pastoralno prenavo ljubljanske škofije je bila tesno povezana tudi z vprašanjem oblikovanja prihodnjih rodov duhovnikov. Ti naj bi s krščanskimi načeli pomagali prekvasiti življenje in delovanje slovenskega naroda. Zato jim je želel omogočiti kar se da kvalitetno pripravo

<sup>27</sup> NUK/R, Ms. 1390, m. 8, Životopis, str. 27.

<sup>28</sup> NUK/R, Ms. 1390, m. 119.

<sup>29</sup> Več o tem gl. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar*, str. 233–248.



na njihov poklic, kakršne je bil sam deležen v rimskem Germaniku. Poudarjal je pomen askeze, molitve, meditacije in zdrave pobožnosti, ki naj bi nadgrajevale značajske danosti posameznega duhovniškega kandidata.

### 5.1 Missia in Alojzijevišče

Ker je bil ravnatelj Zupan najtesnejši sodelavec prejšnjega škofa Pogačarja in je tudi kasneje zagovarjal »stare ideje«, ga je Missia leta 1893 s tega položaja odstavil. Namesto njega je imenoval svojega nekdanjega tajnika dr. Jožefa Lesarja. V zavodu je uvedel službo spirituala. Na ta način je poskrbel, da so alojzniki imeli možnost duhovnega vodstva in prečiščevanja svoje poklicanosti.<sup>30</sup> Zamenjave sovpadajo s časom 1. katoliškega shoda leta 1892, ki je v enem od svojih sklepov predvidel tudi ustanovitev lastne škofijske gimnazije.<sup>31</sup>

### 5.2 Missia in bogoslovno semenišče

Z Missiom se je začelo novo obdobje ljubljanskega bogoslovnega semenišča. Bogoslovcem je že ob prihodu položil na srce, da se morajo zavedati svojega imenitnega poklica, saj so Kristusovi sodelavci. Priporočil jim je pravo srčno pobožnost, ki naj bo združena z molitvijo. Bogoslovcu je potrebno učenje in marljivost v bogoslovskih vedah. Toplo jim je priporočal študij moralke, »v kateri se je treba ogibati prevelike ostri in prevelike mehкости.« Zlasti je poudaril pomen cerkvenega prava, »da zamore vstrezati zahtevam sv. Cerkve« in cerkvenega duha. »Že v semeniških letih se je potrebno ustavljati duhu časa, ki hoče tudi duhovščino za se pridobiti. Duh časa je nasproten Cerkvi Kristusovi. Zato je treba bogoslovcu prave ljubezni do Cerkve, treba mu je žive vere. Ne bilo bi prav, ako bi za kaj drugega si prizadeval bolj, n. pr. za narodnost.«<sup>32</sup>

Missia je bil s semeniščem vedno v stiku. Z dotedanjo vzgojo bogoslovcev očitno ni bil zadovoljen, zato je takoj začel iskati primerne ravnatelja. Odločil se je za dr. Janeza Kulavica, ki je bil svoj čas eden najboljših gojencev Frintaneja (1864–1867). Ob Missijevem nastopu škofovanja je imela škofija 60 bogoslovcev, v naslednjih letih pa se je njihovo število povzpelo in gibalo med 80 in 88. Kmalu po prihodu je sprejel v bogoslovje tudi duhovniške kandidate iz Češke.

Študijski uspehi bogoslovcev so bili na zavidljivi ravni. Duhovna vzgoja se je dokončno spremenila šele potem, ko je leta 1897 postal spiritual dr.

<sup>30</sup> Prim. F. ORAŽEM, *Missieva skrb za duhovno formacijo duhovnikov, v: Missiev simpozij v Rimu*, ur. E. ŠKULJ, Celje 1988, str. 190.

<sup>31</sup> Gl. J. JAGODIC, *Nadžkof Jeglič*, str. 130, op. 1.

<sup>32</sup> *Zgodnja Danica* 37 (19. 12. 1884), št. 51, str. 405.

Franc Ušeničnik, ki so mu bile vzor izkušnje iz Germanika. S svojo asketsko osebnostjo je v bogoslovcih prebudil zanimanje za duhovno življenje. Uvedel je vsakodnevno meditacijo, spraševanje vesti, tedensko spoved in posebne duhovne pogovore z duhovnim voditeljem.<sup>33</sup>

Seveda pa se ni ustavil zgolj ob tem, ampak je poskrbel tudi za izboljšanje študija bogoslovcev. Tudi tu je Missia računal na Kulavica, ki je preuredil učni načrt in dosegel ustanovitev katedre za filozofijo in uvedbo predavanj iz sociologije.<sup>34</sup> Da bi imel na voljo zadosti izobraženih profesorjev, je Missia pošiljal na študij v tujino najsposobnejše; zanimivo, da bolj v Rim kakor pa na Dunaj.<sup>35</sup>

### 5.3 Missia in Germanik

Za razliko od svojih dveh predhodnikov je Missia vse bogoslovne študije dokončal v Rimu. Ta »rimska usmerjenost« je bila razvidna tudi iz njegove prošnje Germaniku za sprejem treh kandidatov iz ljubljanske škofije leta 1887, ki jih je nameraval poslati na študij v večno mesto. Njegovi razlogi so bili: 1.) škofija potrebuje izobraženih duhovnikov; 2.) Ljubljana je že zdavnaj pretrgala vezi z Germanikom; 3.) naravni odpor študentov do študija v tujini.

Odpor do Germanika je koreninil v dejstvu, da so gojenci ostali v Rimu 6 let, ne da bi v tem času sploh kdaj prišli na počitnice. Škof se je zavedal duhovne in intelektualne prednosti študija v Rimu, germanikarjem pa je redno pošiljal tudi podporo.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Prim. F. ORAŽEM, *Missieva skrb za duhovno formacijo duhovnikov*, str. 192.

<sup>34</sup> Missijev tajnik Alfonz Levičnik je v svojih spominih zapisal: »Smem trditi, da je sodeloval kot tajnik Zbora avstrijskih škofov, da se je ustanovila, kakor drugod, tudi v Ljubljani stolica za fundamentalno bogoslovje, za apologetiko in sociologijo. Po skoro dvestoletnem odmoru je spet povezal ljubljansko škofijo z visokimi učnimi ustanovami v Rimu. [...] Po srečnem naključju – ali recimo – po posebni previdnosti božji, po posebnem blagoslovu, je prav tistih zadnjih deset let Missijevega škofovanja (1887–1898) ljubljanska škofija preobilovala duhovskega naraščaja. Vrzeli na posameznih službenih mestih so kar skopnele. Prelat dr. Janez Kulavic je nekoč rekel – sam sem ga slišal –: 'Ni je škofije v Avstriji, ki bi bila tako bogata duhovskega naraščaja, kot je ljubljanska.'« NŠAL/ŠAL, *Zapuščine*, fasc. 91, Levičnik Alfonz, *Missia* (rokopis), *Missia in duhovščina*.

<sup>35</sup> V rimski Germanik so odšli: Janez Koren (1887), Franc Ušeničnik (1887), Aleš Ušeničnik (1888), Mihael Opeka (1891), Ernst Kautsky (1895) in Janez Juvan (1897). Ignacij Žitnik in Andrej Karlin sta bila gojenca rimskega zavoda S. Maria dell'Anima. Gregorij Pečjak je študiral v Innsbrucku, Janez Ev. Krek (1888) in Jožef Debevec (1893) pa na Dunaju.

<sup>36</sup> Prim. M. JEZERNIK, *Missia rimski študent*, v: *Missiev simpozij v Rimu*, ur. E. ŠKULJ,

#### 5.4 Missia in duhovniki

Missiu je bilo jasno, da duhovniki potrebujejo nenehno rast v duhovnem življenju in teološko izpopolnjevanje. S tem namenom jim je toplo priporočal vsakoletne duhovne vaje. Leta 1890 je obnovil od Pogačarja uvedene pastoralne konference, ki so bile oblika permanentnega izobraževanja, poživljale pa naj bi tudi duhovniško zavest in medsebojno povezanost.<sup>37</sup> Leta 1893 je duhovnikom priporočil *Associatio Perseverantiae Sacerdotalis*. Njen namen je bil pospeševanje notranjega duhovniškega življenja po vzoru presv. Srca Jezusovega.<sup>38</sup> Prenovljena duhovščina je za časa Missia omogočila začetek verskega in narodnega preporoda, ki se je še posebno razmahnil za časa njegovega naslednika Jegliča.

#### 6. Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930)

Dr. Anton Bonaventura Jeglič je bil tretji in zadnji ljubljanski škof, ki je bil gojenec Avguštineja. Odhod v Bosno ga je za 17 let postavil v drugačno okolje, v katerem je prekalil svoj značaj in žilavo vztrajnost. Jeglič je želel vzgojiti narodno duhovščino.

##### 6.1 Jeglič in Alojzijevišče

Podobno kot Pogačar je tudi Jeglič imel negativno dijaško izkušnjo iz stanovanja pri Kolovratarju, zato je tako cenil pozitivno izkušnjo iz Alojzijevišča. V njej koreninijo vsa njegova prizadevanja, da bi dijaško mladino obvaroval kvarnih vplivov in ji omogočil zadostno izobrazbo.

##### 6.2 Jegličevi »Škofovi zavodi«

Takoj po prihodu v Ljubljano je Jegliča zaskrbel miselnost slovenskih visokošolcev, ki so se izrekli proti temu, da svoje javno delovanje oprejo na krščansko podlago. Zato je 30. avgusta 1898 svoji duhovščini izdal poziv, da se ustanovi katoliška gimnazija. *»Da, ustanoviti moramo večji zavod za vse tiste mladeniče, katere kliče Gospod v duhovski stan, vsaj za 200 mora biti prostora. Oni morajo imeti vse šole v hiši in učitelji jim bodo najbolj izvrstni duhovniki. Tako vzgojo želi sveta Cerkev; take zavode priporoča že zbor tridentinski, da bi jih škofje ustanavljali. Mladički bi laglje obvarovali prekrasni svoj duhovski poklic, zakaj zunaj takih zavodov ga mnogi izgube. [...] Sezida naj se »Seminarium puer-*

Celje 1988, str. 29–30.

<sup>37</sup> Gl. *LDB* 15 (1890), št. 2, str. 15–18.

*orum« točno po želji sv. tridentinskega cerkvenega zbora, kjer se bodo vzgajali vsi oni, ki so tako srečni, da jih Bog kliče v duhovski stan; v zavodu samem morajo imeti vso vzgojo in ves pouk, torej popolno gimnazijo, kjer bodo poučevali profesorji duhovniki.»<sup>39</sup>*

Jeglič je zapisal: »Vzgojna stran se bode prav posebno negovala; vse se bode storilo, da se gojencem srce in volja tako izobrazijo in izpopolnijo, kakor to zahteva trden, čvrst, neomahljiv značaj v raznih borbah življenja. [...] Vodstvo hiše in zavodov bo imel rektor, ki je že določen. Vzgojo bode neposredno vodil generalni prefekt. Gospodinjstvo bo v rokah usmiljenih sester, ki bodo imele svojo kapelico in bodo od zavodov popolnoma ločene.«<sup>40</sup> Svojo namero, naj bi se bodoči duhovniki v zavodu vzgajali popolnoma ločeni od gojencev, ki se mislijo posvetiti kakemu svetnemu stanu, je pozneje opustil.

Jeglič je gojencem želel zagotoviti zdravo vzgojo v prepričanju, da kdor ni zdrav, ne more delati. Želel jim je tudi privzgojiti delovne navade in dati dobro izobrazbo. Največjo pozornost pa je namenil oblikovanju njihovih src. Dobro poučeni duhovniki, prepričani o resnicah svete vere, utrjeni v pokorščini predstojnikom in prizadevanju za čistost srca, naj bi bili kos zahtevam časov.

Gojence so poučevali v slovenščini in po učnem načrtu, kot je bil v veljavi v gimnazijah. Jeglič jih je hotel obvarovati nevarnosti za »čednostno življenje«, jih navajati na red, pridnost, vztrajnost, pokorščino, ki zahtevajo neprestano premagovanje samega sebe. Na ta način jim je želel privzgojiti značajnost in pobožnost. Skratka, Kristus naj v njihovih srcih vlada kot edini kralj – odtod tudi napis na pročelju »Kristusu, Zveličarju sveta«.

### **6.3 Jeglič in bogoslovci**

Kot vnet častilec Srca Jezusovega, presv. Rešnjega Telesa in Marije je enako pobožnostno vnemo pričakoval tudi od bogoslovcev. Bodoče duhovnike je hotel navdušiti za delo z Marijinimi družbami, jih usposobiti za boj na socialnem in političnem področju, jih navajati na umno gospodarjenje, na šolo; skratka, želel jih je intelektualno in asketsko oblikovati. Uvedel je tudi poučevanje krščanskega socialnega nauka.

Sodobna sredstva družbenega obveščanja so prišla tudi na Slovensko. Jeglič se je zato trudil, da bi vzgojil duhovščino, ki bo vsa ta sodobna sredstva znala prav ceniti in uporabljati.

### **6.4 Jeglič in mladi duhovniki**

Opozarjal jih je na pomembnost sodalitetnih in pastoralnih konferenc ter konferenc dekanov; skratka, na pomen stalnega izobraževanja. To

prizadevanje zasledimo tudi na Jegličevih sinodah, zlasti tisti iz leta 1924, ki je spregovorila tudi o pomenu duhovnikove izobrazbe. Pridobil naj bi si jo postopno v gimnaziji, bogoslovnem semenišču, na izpitih za mlade duhovnike, na župniškem in katehetskem izpitu, na raznih konferencah ...

### 6.5 Jegličeva skrb za duhovnike na podiplomskem študiju

Noben ljubljanski škof ni in ne bo poslal na podiplomski študij toliko duhovnikov kot Jeglič.<sup>41</sup> Omenjeno dejstvo kaže, kako močno se je zavedal pomena izobražene duhovščine. V prvi vrsti je potreboval profesorjev za šentviško gimnazijo in bogoslovje. Prve kandidate za študij je izbral 8. julija 1899. Šolal jih je na svoje stroške!

Za časa Avstro-Ogrske je Jeglič pošiljal na študij večino kandidatov na dunajsko univerzo, predvsem za svoje zavode. Skupaj je tam doštudiralo kar 19 zavodskih profesorjev duhovnikov; 9 od njih jih je doktoriralo.<sup>42</sup>

Znano je bilo, da je študirajoče duhovnike gmotno podpiral. Andrej Snoj je zapisal: »Za časa mojega triletnega bivanja v Avguštineju na Dunaju me je prišel škof Jeglič vsako leto vsaj po enkrat, ko je imel opravke v cesarskem mestu, obiskat. Prihajal je nenapovedan in se veselil, ko me je našel pri knjigah. O vedenju in napredku v študiju se je vselej osebno poučil pri vodstvu Avguštineja. Po vsakem prestanem strogem izpitu mi je pismo čestital ter mi po položnici poslal 100 K takse in napitnine.«<sup>43</sup>

Pogleda obravnavanih škofov na vzgojo duhovščine so pogojevali različni časovni okviri njihovega delovanja in predvsem njihove osebne izkušnje iz semeniških in vzgojiteljskih oziroma profesorskih let. Različni so bili tudi njihovi poudarki glede na intelektualno in duhovno raven

<sup>38</sup> Gl. *LDB* 18 (1893), št. 4, str. 39–40.

<sup>39</sup> *LŠL* 23 (1898), št. 10, str. 152.

<sup>40</sup> *Knezoškof dr. Anton Bonaventura Jeglič. Spomenica ob dvajsetletnem škofovskem jubileju*, Ljubljana 1917, str. 23.

<sup>41</sup> Statistika pošiljanja duhovnikov na podiplomski študij pove naslednje: Gruber je v Avguštinej poslal 2, Wolf 19, Vidmar 3, Pogačar 3, Missia 2 (v Rim: Germanik 6, dell' Anima 2), Jeglič 6 (do 1916) – skupaj na Dunaj 23. Jeglič je pošiljal na študij tudi v Rim (Germanik 9, dell' Anima 2, Biblični inštitut 1, Vzhodni inštitut 1; Zavod sv. Hieronima 1); v Innsbruck (nemško-madžarski kolegij 5, Kanizianum 2, škofijska hiša 6); v Gradec 3, v Prago 1, v Pariz 1, v Louvain 1, v Bejrut 1 in v Ljubljano po letu 1919 5. Nekateri so študirali na različnih univerzah: Franc Kimovec je študiral v Rimu in na Dunaju, Ivan Zore v Innsbrucku, Rimu in Jeruzalemu, Leopold Lenart v Innsbrucku, Lvovu, na Dunaju, v Krakovu in Varšavi. Gl. J. JAGODIČ, *Nadžkof Jeglič*, str. 152, op. 3.

<sup>42</sup> Več o zavodskih profesorjih gl. M. AMBROŽIČ, *Profesorski zbor, v: Sto let zavoda*, ur. F. M. DOLINAR, Ljubljana 2005, str. 423–463.

<sup>43</sup> J. JAGODIČ, *Nadžkof Jeglič*, str. 418.

vzgoje, ki so se mešali s prebujajočimi narodnimi in kulturnimi zahtevami, katerih nosilec je bila v 19. stoletju prav duhovščina. Delovali so v obdobju širokega avstrijskega državnega okvirja, ki je na vzgojo duhovščine vplival tudi politično. Odtod tudi dejstvo, da so bili vzgojitelji in profesorji večinoma oblikovani na Dunaju – v Avguštineju, šele s prihodom Missia tudi v Rimu. Na splošno smemo reči, da se je vsak od njih po svojih močeh prizadeval za izobraženo in pobožno ter kasneje tudi narodno čutečo duhovščino.

Tomaž Simčič

## Med različnostjo in enotnostjo: tržaško-koprski gojenci Frintaneuma

*Povzetek:* Avtor v uvodnem delu svojega prispevka oriše temeljne poteze razvoja tržaško-koprške škofije v 19. in v začetku 20. stoletja s posebnim ozirom na idejne, politične, nacionalne in socialne dejavnike. Osrednji del besedila pa je namenjen prikazu sedemnajstih duhovnikov, ki so jih tržaško-koprski škofje med leti 1835 in 1918 poslali na študijsko izpopolnjevanje v dunajski *Frintaneum*. Pri tem avtor analizira njihov zemljepisni izvor ter narodnostno pripadnost, njihov študijski uspeh ter kasnejše poklicne zadolžitve. Pri tem ugotavlja, da so bili nekateri nameščeni na dušnopastirske postojanke, drugim so bile dodeljene pomembne cerkvene službe (cerkvena uprava, kanonikat, profesura na teološki fakulteti), trije pa so bili kasneje imenovani za škofe, in sicer Juraj Dobrila in Ivan Glavina v Poreču in Trstu, Josip Ujčić pa v Beogradu. Vsem pa so bile skupne sledeče značilnosti: pravovernost, široka razgledanost, globoka duhovnost, duh služenja Cerkvi ter konservativnost.

*Ključne besede:* Avguštinij, Frintaneum, Tržaško-koprška škofija, Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović

**Abstract: Between Diversity and Unity: Frintaneum Students from the Diocese of Trieste-Koper (Capodistria)**

In the introductory part of his paper the author describes the basic features of the development of the diocese of Trieste-Koper (Capodistria) in the 19th century and in the beginning of the 20th century, paying special attention to ideological, political, national and social factors. The main part of the paper describes 17 priests that were sent for further studies to the Frintaneum in Vienna by the bishops of Trieste-Koper (Capodistria) between the years 1835 and 1918. The author analyzes their geographical origin and nationality, the degrees they achieved and the church positions they held later. Some of them became parish priests, others held important ecclesiastical positions (church administration, canons, teachers at the theological faculty), three were later appointed bishops, namely Juraj Dobrila and Ivan Glavina in Poreč (Parenzo) and Trieste and Josip Ujčić in Belgrade. Their common characteristics were orthodoxy, wide erudition, deep spirituality, the spirit of serving the Church and a certain conservatism.

*Key words:* Augustineum, Frintaneum, diocese of Trieste-Koper (Capodistria), Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović.

**Sintesi: Tra unità e diversità: gli allievi della diocesi di Trieste-Capodistria**

Nella parte introduttiva l'autore delinea per sommi capi lo sviluppo della diocesi di Trieste-Capodistria nell'800 e nella prima parte del '900 con particolare riguardo agli aspetti ideologici, politici, nazionali e sociali. Nella parte centrale, invece, sono presentati i diciassette sacerdoti che i vescovi di Trieste-Capodistria, tra gli anni 1835 e 1918, inviarono al *Frintaneum* di Vienna. L'autore prende in esame la loro provenienza geografica e la loro appartenenza nazionale per passare poi all'analisi dei titoli di studio conseguiti nonché dei successivi incarichi ecclesiali loro affidati constatando che alcuni vennero inviati in cura d'anime, mentre altri furono scelti per l'espletamento di diversi servizi ecclesiastici (incarichi curiali, canonicato, inseg-



namento teologico). Tre vennero nominati vescovi, e precisamente Juraj Dobrila e Ivan Glavina a Parenzo e Trieste, e Josip Ujčić a Belgrado. Li accomunava tutti una rigida ortodossia cattolica, unita ad una vastità degli orizzonti culturali, ad una profonda spiritualità, allo spirito di servizio alla Chiesa e ad un certo conservatorismo.

**Parole chiave:** Frintaneum, Diocesi di Trieste-Capodistria, Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović

Prvi gojenec iz tržaško-koprske škofije, Josef Schneider, je prestopil prag *Zavoda za višjo vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju*, znanega tudi kot *Avguštinij* ali *Frintaneum*, 14. januarja 1835, zadnji, Božo Milanović, pa je to ustanovo zapustil v pozni jeseni leta 1918. Z Milanovičevim odhodom se je zaključilo več kot osemdesetletno obdobje, v katerem se je iz tržaško-koprske škofije v omenjenem zavodu za daljše ali krajše obdobje na teološkem študiju zvrstilo skupaj sedemnajst gojencev. Po časovnem vrstnem redu njihovega bivanja v *Frintaneumu* so to bili: že omenjeni Josef Schneider (1835-1839), nato pa Juraj Dobrila (1839-1842), Luka Rumpler (1839-1843), Antonio Stiglich (1850-1852), Ivan Glavina (1854-1857), Janez Šust (1860-1865), Ivan Bersenda (1871-1875), Giuseppe Bottegaro (1878-1882), Josip Ivanič (1885-1887), Ludvik Čiković (1897-1899), Antonio Mecchia (1899-1900), Antonio Vattovaz (1902-1903), Josip Ujčić (1903-1906), Giovanni Marsich (1910-1911), Ivan Tul (1910-1912), Giuseppe Fabris (1913-1915) in kot zadnji, prav tako že omenjeni Božo Milanović (1917-1918).

### Tržaško-koprska škofija v 19. stoletju

Meje združene tržaško-koprske škofije so bile v času delovanja *Frintaneuma* povsem drugačne od današnjih. Začrtala jih je papeška bula *Locum beati Petri* z dne 30. junija 1828. Poleg Trsta, Kopra in bližnjih obalnih mestec, naseljenih pretežno z italijanskim prebivalstvom, je škofija, kateri sta bila pridružena tudi ozemlje ukinjene novigrajske škofije ter bužetski dekanat, zaobjemala poleg Trsta in okolice ter istrskih obalnih mestec še del slovenskega Krasa in Notranjske ter je segala globoko v hrvaško Istro vse do Pazina in Kastava nad Kvarnerom. V celoti vze-to so bili v škofiji slovenski in hrvaški verniki po številu v večini, kar je bil verjetno glavni razlog, da so med leti 1831 in 1919 škofijsko stolico sv. Justa v Trstu zasedali štirje Slovenci (Matej Ravnikar, Jernej Legat, Ivan Glavina in Andrej Karlin) ter dva Hrvata (Juraj Dobrila in Andrija Šterk). To nepretrgano vrsto slovenskih in hrvaških škofov je za krajše obdobje (1902-1910) prekinil le Dunajčan Franz Xaver Nagl.

Za tržaško-koprske škofo je bila v tem obdobju značilna zvestoba idejnim smernicam, ki so prihajale iz Rima, ter upravno-političnim navodilom dunajskega dvora. Med leti 1855 in 1870 so skušali uresničevati določila konkordata med Avstrijo in Sv. stolico, pri čemer pa je v odnosih



z liberalno vlado in liberalnimi krajevnimi upravami po letu 1867 začelo prihajati do sporov, ki so imeli ponekod značaj kulturnega boja (Kulturkampf).<sup>1</sup> V tem okviru so se leta 1869 začeli prvi zametki organiziranega katoliškega gibanja, ki so na prehodu v 20. stoletje privedli do poskusa njegovega preoblikovanja v smislu krščansko-socialnih smernic. Ta poskus pa je zaradi neugodnih družbenih razmer in narodnostnih sporov uspel le delno.

Sedež škofije je bil v Trstu. To mesto je v 19. stoletju uživalo precejšnjo avtonomijo in je bilo podrejeno neposredno Dunaju. Zlasti v drugi polovici stoletja je doživelo velik gospodarski in demografski vzpon, povezan z rastjo pristanišča in trgovine. Prebivalstvo je zaradi priseljevanja iz bližnje in daljne okolice skokovito naraščalo, razvijalo se je šolstvo, dvigala se je splošna izobrazbena in kulturna raven. Kot drugod po Evropi so se tudi v Trstu, zlasti po letu 1861, uveljavljale ideje liberalizma s čedalje širšo soudeležbo ljudstva v političnem življenju. V volilnih preizkušnjah med leti 1861 in 1913 so bili med italijanskim meščanstvom najuspešnejši nacionalni liberalci, na slovenskem in hrvaškem podeželju pa so navadno slavili narodno-konservativni kandidati, med katerimi so bili tudi številni duhovniki. V mestu Trst se je v zadnjih desetletjih monarhije čedalje bolj uveljavljalo tudi politično društvo *Edinost*, ki je bilo izraz slovenskega narodno zavednega meščanstva.

Čedalje izrazitejša so bila v drugi polovici 19. stoletja tudi nacionalna gibanja, na eni strani italijansko, na drugi slovensko in hrvaško – le-ti sta v 19. stoletju nastopali večinoma skupno.<sup>2</sup> Skupno so si Slovenci in Hrvati leta 1904 zgradili tudi svojo osrednjo postojanko, tržaški Narodni dom – hotel Balkan. Proti koncu stoletja, ko si je slovensko in hrvaško meščanstvo zagotovilo tolikšno gmotno in kulturno podlago, da je uspešno zaustavilo proces asimilacije, je italijanski vodilni razred zaslužil, da je njegova dotedanja kulturna in politična prevlada ogrožena.<sup>3</sup> Od tedaj dalje so se nacionalne napetosti v mestu še stopnjevale.

Počasneje kot v mestih je razvoj potekal na podeželju, kjer se je večina prebivalcev še vedno preživljala s kmetijstvom. Mnogi pa so zapuščali kmetije in iskali zaslužka v mestih ali pa v tujini in celo preko oceana. Izseljavanje je močno prizadelo ozemlje tržaško-koprške škofije.

<sup>1</sup> V Trstu je bilo 8. decembra 1869, ob priliki začetka I. vaticanskega koncila, javno protestno zborovanje, češ da nameravajo koncilski očetje človeštvo potisniti iz svetlobe napredka nazaj v temo barbarstva, tiranije in mračnjaštva. Prim.: Simčič, Padec Cerkvene države, 102-103.

<sup>2</sup> Božo Milanović, zadnji tržaški gojenec *Frintaneuma*, je o tem napisal med drugim: »Med hrvaškimi in slovenskimi duhovniki v Istri in Trstu je vedno vladala idealna sloga. Vsi so se čutili kakor ena sama narodna enota in so se pri svojih uradnih opravkih vedno izkazali kot dobri narodnjaki.« Prim.: Milanović, Zveze med istrskimi Hrvati in tržaškimi Slovenci, 28.

<sup>3</sup> Prim.: Simčič, Società di Minerva, 177.

Vendar pa so se gmotne in kulturne razmere tudi na podeželju počasi izboljševale in na prehodu iz 19. v 20. stoletje je bilo okoliško prebivalstvo po zaslugi uspešnega opismenjevanja in živahnega društvenega življenja v kulturnem, narodnem in socialnem pogledu ozaveščeno. Začele so delovati tudi organizacije, posebno katoliške, namenjene izseljencem. Le-te so nudile organizirano pomoč in oskrbo onim, ki so se še vedno odločali za izselitev v večja mesta ali v tujino.

Pri tem procesu ozaveščanja širokih ljudskih množic je zlasti na podeželju izredno pomembno vlogo odigrala katoliška duhovščina. Ta je ljudstvo vzgajala, ga v nedeljskih šolah poučevala, mu stala ob strani s strokovnimi nasveti. Še posebno tesno so bili s kmečkim ljudstvom povezani slovenski in hrvaški duhovniki, ki so marsikje prevzeli vlogo kulturnih in narodnih buditeljev. Zato ni naključje, da je italijansko liberalno meščanstvo dolga desetletja narodno gibanje Slovencev in Hrvatov označevalo za »klerikalno«<sup>4</sup> in »nazadnjaško«, sebe pa za nosilca svobode, omike in napredka. Negativen odnos italijanskih liberalcev do katoliške Cerkve je vplival tudi na razplet rimskega vprašanja ter posledično na ostro obsodbo italijanske zasedbe Rima s strani avstrijskega episkopata.

### **Tržaški gojenci *Frintaneuma* – geografski izvor in narodnostna pripadnost**

Kot je bilo že povedano, so tržaško-koprski škofje v obdobju 1835-1919 v dunajski *Frintaneum* poslali na izpopolnjevanje skupno sedemnajst duhovnikov. Sprva daljši časovni presledki med enim in drugim so se s časom krajšali in prav v zadnjem desetletju monarhije jih je samo škof Andrej Karlin na Dunaj poslal kar štiri. Po geografskem izvoru je bila med njimi najbolj zastopana Istra, najslabše pa Kras in Notranjska. Največ, to se pravi osem, jih je izšlo iz notranje Istre, štirje iz istrskih obalnih mestec, dva iz okolice Trsta, eden iz samega mesta Trst. Le dva tržaško-koprška gojenca *Frintaneuma* nista izvirala z ozemlja matične škofije. Prav vsem tržaško-koprskim gojencem *Frintaneuma*, tudi onim, rojenim zunaj škofije, pa je bilo skupno to, da so svoj bogoslovni študij v celoti ali vsaj delno opravili v Centralnem semenišču v Gorici.

Narodnostno pripadnost sedemnajstih tržaško-koprskih gojencev *Frintaneuma* je mogoče določiti s precejšnjo, čeprav ne stoddostno zanesljivostjo. V večini primerov je njihova narodnost razvidna iz življenjepisov, pri manj znanih osebnostih pa se lahko opremo na njih geografski izvor in analizo priimkov – v tem oziru zlasti za Istro razpolagamo z zelo natančnimi popisi ljudskih štetij<sup>5</sup> – ter na podatke o jezikovni kom-

<sup>4</sup> Prim.: Riferta, 27.

<sup>5</sup> Publikacija *Cadastre National de L'Istrie* vsebuje natančne podatke z ljudskih štetij od leta 1880 dalje z analizo priimkov vsake posamezne istrske vasi.

petenci, ki jih za deset gojencev hrani arhiv *Frintaneuma*. Iz primerjalne analize vseh omenjenih parametrov smemo tvegati naslednjo razdelitev: šest gojencev je bilo hrvaške, pet italijanske narodnosti, štirje so bili Slovenci, eden je bil verjetno po rodu tržaški Nemeč, enemu pa je narodnost težje določiti, bil pa je ali Hrvat ali Italijan.

Čeprav so tržaško-koprski gojenci *Frintaneuma* živeli sredi ostrih nacionalnih bojev in so bili mnogi tudi sami v tem oziru opredeljeni, pa je treba vsekakor poudariti, da narodnostna pripadnost nikakor ni določala njihovih službenih zadolžitvev. Zanje je bilo pravzaprav značilno nekakšno kozmopolitstvo, ki se je kazalo v obvladovanju jezikov – mnogi so obvladovali kar vse tri škofijske jezike (italijanščino, slovenščino in hrvaščino), poleg teh pa gotovo še nemščino in latinščino – ter v pripravljenosti za vodenje katerekoli dušnopastirske postojanke v škofiji, pa naj je bil jezik vernikov italijanski, slovenski ali hrvaški. Primerov prehajanja iz enega jezikovnega okolja v drugega, zlasti iz slovenskega v hrvaškega in narobe, je bilo veliko in škofje si pri premeščanju iz ene fare v drugo s tem niso preveč belili glave. Nekaj primerov: Luka Rumpler (1817-1899) je bil po rodu štajerski Slovenec, toda rojen v okolici Zagreba, nato je študiral v goriškem semenišču, pastiroval v hrvaški Istri in na slovenskem Krasu in končno postal profesor na zagrebški teološki fakulteti ter kanonik zagrebške stolnice. Ludvik Čiković (1871-1936), po rodu istrski Hrvat, je delal vse življenje med Slovenci in bil profesor na gimnaziji v Idriji. Ravno tako je bil Josip Ujčić istrski Hrvat, ki pa je – preden je postal beograjski nadškof - poučeval kot redni profesor na ljubljanski teološki fakulteti. Podobno je Giuseppe Bottegaro (1852-1941) kot kaplan in župnik deloval tako v italijanskih farah in ustanovah v Trstu kakor v hrvaških farah v Istri. Koprčan Antonio Vattovaz (1876-1938), ki je bil kot župnik največje tržaške mestne župnije istočasno šolski nadzornik na slovenskih osnovnih šolah. In še bi lahko naštevali.

### Študij

Študijsko izpopolnjevanje, kateremu je bilo namenjeno bivanje v *Frintaneumu*, je bilo za tržaško-koprške gojence s formalnega vidika razmeroma uspešno. Dvanajst jih je doktoriralo na Dunajski teološki fakulteti, eden, Josip Ivanić, pa je poleg tega absolviral še v Rimu na Univerzi sv. Apolinarija.<sup>6</sup> Petim med njimi se sicer ni posrečilo pridobiti doktorskega naslova, toda vsaj štirim je načrte prekrizala objektivna ovira, v dveh primerih bolezni, v dveh vojna. Enemu od petih (Milanoviću) je bil po drugi svetovni vojni podeljen doktorat »honoris causa«. Iz razpoložljivih naslovov disertacij izhaja, da so se trije posebej posvetili dog-

<sup>6</sup> Prim.: Curia episcopalis, Trst, 1889, 111.

matični teologiji, dva moralni teologiji, eden biblicistiki, eden je obdelal angele varuhe, osem pa jih je za disertacijo izbralo tematiko iz vesoljne in krajevne cerkvene zgodovine. En gojenec iz zdravstvenih razlogov disertacije ni napisal, ena pa se je izgubila. Nekateri naslovi se uvrščajo v značilen akademsko-specialistični raziskovalni žanr, drugi pa izstopajo po svoji izvornosti ali po posebni bližini krajevni stvarnosti. Tako je na primer Josip Ivanić leta 1894 predložil temo o zgodovini tržaške in koprške škofije, njegov kolega Antonio Mecchia pa je leta 1901 obravnaval seznam krajevnih škofov. Najdlje v preteklost je posegel Koprčan Giovanni Marsich (1883-1918), ki je leta 1907 obdelal lik tržaškega škofa in kasnejšega papeža Eneja Silvija Piccolominija v odnosu do tedanjega gibanja za prevlado koncila nad papežem. Prijatelja in sošolca Ivan Tul in Josip Ujčić, prvi Slovenec iz Mačkolj pri Trstu, drugi Hrvat iz Pazina, sta oba izbrala temo, povezano z vzhodnim vprašanjem in slovansko liturgijo, verjetno ker je bilo v tržaški škofiji to vprašanje tedaj posebno aktualno.<sup>7</sup> Ujčić je leta 1904 obravnaval zgodovino glagolice s posebnim ozirom na papeške odloke, Tul pa je leta 1911 oddal disertacijo o pripadnosti dalmatinskih Srbov katoliški Cerкви. Razlagalci Svetega pisma v spisih sv. Hieronima je tema, ki jo je poglobil Janez Šust, doma iz Škofje Loke na Gorenjskem, sicer več let tržaški generalni vikar. Najizvirnejši pa je bržkone naslov, ki si ga je izbral Ludvik Čiković, kasnejši profesor in ravnatelj na slovenski realni gimnaziji v Idriji. Leta 1900 je namreč zagovarjal disertacijo z naslednjim naslovom: *Sanationes miraculosae a Christo Domino patratae per hypnotismum explicari nequeunt.*

### Objavljena dela

Med sedemnajstimi tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma* je bilo izrazitih in plodovitih piscev malo. Niti ni bilo med njimi pomembnejših teologov ali znanstvenikov. Samostojna dela je v knjižni obliki objavilo pet nekdanjih *frintaneistov*. Josef Schneider je med leti 1854 in 1861 objavljaval verske meditacije v italijanščini in nemščini (ena je izšla tudi v

<sup>7</sup> Namen tržaško-koprškega škofa Franza X. Nagla (1902-1910) je bil, da bi v svoji škofiji udejanjil odlok Kongregacije za svete obrede z dne 5. avgusta 1898, ki je glagolsko bogoslužje dopuščal le pod zelo restriktivnimi pogoji. Tako naj bi odpravil liturgične »zlorabe«, kar ni uspelo njegovemu predhodniku Andriji Šterku. Večina slovenske in hrvaške duhovščine pa je temu koraku nasprotovala, medtem ko so Ujčić, Tul, ob njiju pa še njun sošolec in prijatelj Jakob Ukmar škofa Nagla podpirali ter se pri tem zapletli v spor ne le z mnogimi svojimi sobraty, ampak celo z vodstvom slovenskega krščansko-socialnega gibanja v Ljubljani, ki je v vprašanju liturgičnega jezika zagovarjalo večjo prožnost. Prim.: Blasina, S. Sede, 490-498; Košuta, L'episcopato triestino di Franz Xaver Nagl, 78-88; Simčić, Jakob Ukmar, 79-87.

slovenskem prevodu), leta 1878 pa je izdal zbirko latinskih pesmi. Juraj Dobrila, kasnejši škof, je leta 1854 izdal znameniti molitvenik *Oče, budi volja tvoja*, ki je kasneje doživel na desetine ponatisov, leta 1889 pa mladinski molitvenik *Mladi bogoljub*. Josip Ivanič je leta 1926 na Dunaju izdal slovnico srbsko-hrvaškega jezika. Najplodovitejša pisca sta bila Ivan Tul in Božo Milanović. Prvi je bil nabožni pisatelj, avtor številnih molitvenikov in poljudnih verskih premišljevanj, drugi je leta 1928 izdal molitvenik, po drugi svetovni vojni pa poleg številnih člankov in razprav še vrsto šolskih učbenikov, namenjenih škofijski gimnaziji v Pazinu, spomine (1976), zgodovino hrvaškega narodnega preporoda v Istri (1967-73) ter zgodovino Istre v 20. stoletju (izšla postumno 1996). Teološke razprave v strokovnih revijah sta objavljala še Ludvik Čiković in Josip Ujčić.

### Vrnitev v škofijo

Zanimivo vprašanje je, koliko se je tržaško-koprskim škofom z ozirom na lastno škofijo naložba v *Frintaneum*, da tako zapišem, izplačala. Po dokončanem študiju na Dunaju so se prav vsi razen enega vrnili v matično škofijo, edini Josef Schneider je leta 1839 z Dunaja namesto v Trst odšel drugam, namreč v Salzburg, kasneje pa se je tudi on vrnil v svoje rodno mesto. Petnajst od sedemnajstih *frintaneistov* je potem v matični škofiji vztrajalo do smrti, medtem ko sta dva prestopila v drugo škofijo, Luka Rumpler v zagrebško, Josip Ujčić v ljubljansko. Rumpler se je že leta 1850 vrnil v rodni Zagreb,<sup>8</sup> kjer je potem poučeval teologijo in postal kanonik ter arhidiakon. Josip Ujčić je iz Trsta šel sprva na Dunaj, kjer je v *Frintaneumu* postal študijski ravnatelj, po vojni pa v Ljubljano za teološkega profesorja in bil kasneje imenovan za beograjskega nadškofa. Nadaljnji trije duhovniki so sicer zapustili ozemlje matične škofije, v katero pa so ostali inkardinirani do smrti. To so bili Ivan Tul, ki je leta 1912 šel poučevati v goriško bogoslovje, Ludvik Čiković, ki je sprejel mesto ravnatelja slovenske realne gimnazije v Idriji, ter Josip Ivanič, ki je služboval na Dunaju. Zgodba Josipa Ivaniča, istrskega Hrvata iz Poljan pri Opatiji, je zanimiva. Po izpopolnjevanju na Dunaju je nadaljeval študij v Rimu v nemškem zavodu »Anima«, postal nato nemški pridigar v Trstu, naposled pa je na Dunaju naredil kariero kot profesor, ravnatelj, arhivar in višji državni uradnik.<sup>9</sup> Ni pa v novem okolju pozabil na svoj izvor, saj je srbohrvaščino poučeval na šolah in je tudi izdal slovnico srb-

<sup>8</sup> 6. marca 1850 je Rumpler predstavil prošnjo za prestop v zagrebško nadškofijo. Prim.: ŠAT, 1850, št. 1122.

<sup>9</sup> Prim. pismo župnika cerkve sv. Elizabete na Dunaju z dne 15. februarja 1936. ŠAT, 1936, št. 67.

sko-hrvaškega jezika. Značilno je tudi, da je – kot piše zaznamba župnije, kjer je maševal -, spovedoval »v slovenščini, hrvaščini, italijanščini in francoščini.«<sup>10</sup>

### Poklicna pot

Duhovnik v svojem poklicnem življenju navadno opravlja raznovrstne službe. To velja tudi za gojence *Frintaneuma*, zaradi česar jih je težko razvrstiti po službah, ki so jih opravljali. Kljub temu je mogoče ugotoviti, kateri vidik je bil pri vsakem prevladujoč in v tem smislu smemo trditi, da jih je sedem delovalo pretežno v dušnem pastirstvu (Luka Rumpler, Antonio Stiglich, Ivan Bersenda, Giuseppe Bottegaro, Antonio Mечchia, Božo Milanović in Antonio Vattovaz), pri čemer sta dva (Rumpler in Milanović) istočasno tudi poučevala teologijo, dva sta bila profesorja in kateheta na srednji šoli (Giovanni Marsich v Kopru in Ludvik Čiković v Idriji), dva sta bila redna profesorja teologije (Josef Schneider v Salzburgu in Ivan Tul v Gorici), eden je bil vojaški kurat (Giuseppe Fabris v Puli pri avstrijski vojni mornarici), eden višji državni uradnik (Josip Ivanić na Dunaju), eden je bil - da tako rečem - škofijski funkcionar (Janez Šust, kancler, vikar itd.), trije so pa postali škofje, in sicer dva v poreško-puljski in nato tržaško-koprski škofiji, se pravi Juraj Dobrila in Ivan Glavina, eden pa v beograjski nadškofiji, Josip Ujčić. Edini izrazitejši politik med njimi je bil Božo Milanović.

### Pet očrtov

Življenjski očrti tržaško-koprskih frintaneistov z najosnovnejšo bibliografijo so zbrani v zborniku, ki sta ga uredila Karl Heinz Frankl in Peter G. Tropper in je izšel jeseni leta 2006 (glej bibliografijo). Na tem mestu je za ilustracijo tega prikaza izbranih pet gojencev, ki so vsak po svoje značilen izraz realnosti, iz katere so izhajali.

**Josef Schneider.** Rodil se je v Trstu leta 1812. Po treh letih bogoslovja v Gorici ga je škof Matej Ravnikar še diakona poslal na Dunaj. Za disertacijo na dunajski teološki fakulteti je izbral kritično obravnavo nauka krščanskega pisca iz 2. stoletja Tacijana. Nato je poučeval zgodovino Cerkev in cerkveno pravo v Salzburgu ter postal celo dekan tamkajšnje teološke fakultete. V Trst se je vrnil sredi revolucionarnega leta 1848 in nastopil službo kanonika in šolskega nadzornika. Njegova dela razodevajo strogo klasicistično vzgojenega razumnika brez kakega izrazitejšega posluha za duha modernosti, ki je bil značilen za kulturo časa, v

<sup>10</sup> Izpisek iz kartoteke duhovnikov (DAW).



katerem je živel. V svojih meditacijah, izdanih po letu 1854, izstopa kot mislec, prepojen z idejami nespravljivega katolicizma druge polovice 19. stoletja, ki je liberalizem enačil z revolucijo, le-to pa z brezboštvom.<sup>11</sup> Bil je dober znanec kasnejšega ljubljanskega škofa Janeza Krizostoma Pogačarja, kateremu je pošiljal prispevke za njegove verske publikacije.

**Juraj Dobrila** je bil poreško-puljski škof med leti 1858 in 1875 in tržaško-koprski med leti 1875 in 1882. Gre bržkone za največjo osebnost med tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma*. Del italijanskega zgodovinarja mu očita, da je bil »oče slovanskega nacionalizma v Istri«, vendar kakih otipljivih dokazov v tem pogledu nisem zasledil. V kulturnem in političnem pogledu je bil Dobrila sicer somišljenik djakovskega škofa Josipa Juraja Strossmayerja, enega od pobudnikov hrvaškega nacionalnega preroda in jugoslovanske ideje, vendar to ne pomeni, da je kot cerkveni dostojanstvenik izhajal prvenstveno iz nacionalnega nagiba. Res pa je, da je imel pri svojem delovanju pred očmi zlasti malega istrskega človeka, ki ga je skušal dvigniti iz revščine, zaostalosti in kulturne podrejenosti.<sup>12</sup> V ta namen je bila njegova skrb zlasti vzgoja dobrih duhovniških poklicev. Med leti 1861 in 1882 je bil kot virilist član istrskega deželnega sveta, med leti 1861 in 1867 pa član gosposke zbornice na Dunaju. Udeležil se je tudi I. vaticanskega cerkvenega zbora in se je podobno kot večji del avstrijskih škofov pridružil koncilski »manjšini«, ki je nasprotovala proglasitvi dogme o papeževi nezmotljivosti.

**Janez Šust**, rodil se je v okolici Škofje Loke, obiskoval je gimnazijo v Ljubljani, potem pa je leta 1855 zaprosil za prestop v tržaško-koprsko škofijo. Njegovo službeno pot bi lahko označili za primer uspešne kariere v Cerkvi, vendar brez zadnjega odločilnega koraka, namreč škofovskega posvečenja, pa čeprav je bil za to službo večkrat predlagan.<sup>13</sup> Samo dve leti je bil v dušnem pastirstvu, nato pa profesor pastoralne teologije in cerkvenega prava, uradnik v škofijski pisarni, nato škofijski kancler, cerkveni sodnik, predsednik krajevnega škofijskega sodišča, stolni kanonik, dekan stolnega kapitlja, generalni vikar. Da pa najbrž le ni bil samo suh cerkveni birokrat, pričajo njegova prisotnost v slovenskem kulturnem dogajanju, njegovo članstvo pri *Slovenski matici* in *Ljubljanskem zgodovinskem društvu* ter njegova aktivna podpora Društvu sv. Cirila in Metoda.

<sup>11</sup> Ob neki priliki je Schneider na primer zagovarjal božji izvor papeževe časne oblasti. Prim.: Parentin, *Un triestino colto*, 12.

<sup>12</sup> R. Wörsdörfer, *Cattolicesimo* »slavo« e »latino«, 123.

<sup>13</sup> V letih 1882 in 1896 je bil na primer predlagan na čelo tržaško-koprške škofije. Prim.: DAT, I.R. Luogotenenza, atti presidiali, 1882, fasc. 122, 4/5.2; 1896, fasc. 190, 4/5.2.

**Ivan Tul.** Ta slovenski duhovnik, rojen leta 1879 v Mačkoljah pri Trstu, je bil sovrstnik in prijatelj svetniškega kandidata Jakoba Ukmarja in je v letih pred prvo svetovno vojno, podobno kot Josip Ujčić, iz ozadja sodeloval pri njegovem poskusu uveljavitve konservativne inačice slovenskega krščansko-socialnega gibanja na Tržaškem. Bil je izrazito kontemplativen duh in se je kot tak usmeril v poučevanje. Med vojno je bil vojaški kurat, po vojni pa je poučeval moralno teologijo na goriškem bogoslovju, kjer je bil tudi semeniški spiritual. V letih 1932-1934 je postal žrtev protislovenske kampanje, ki jo je vodil fašizem, dobil policijski opomin in bil odstranjen iz semenišča, čeprav je predavateljsko stolico ohranil. Bil je plodovit nabožni pisatelj. Po odstranitvi iz semenišča se je nastanil pri usmiljenih bratih v Gorici in duhovno oskrboval njihov zdravstveni dom.

**Božo Milanović** je za Dobrilo med tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma* najbrž najbolj znana osebnost. Bil je doma iz osrednje Istre. V Avguštinij je bil poslan konec leta 1917. Za poletne počitnice leta 1918 se je vrnil v Istro, nato pa je z razpadom Avstrije zavod prenehal delovati.<sup>14</sup> Za časa fašizma je bil Milanović eden od voditeljev hrvaške manjšine v Italiji. Kot duhovnik je služboval v Trstu, od koder je urejal izdaje *Mohorjeve družbe* za Istro. Po vojni pa je odigral pomembno politično vlogo tudi na pariški mirovni konferenci in pri uravnavanju odnosov med komunistično oblastjo in katoliško Cerkvijo v Istri. Poleg tega je bil po vojni več kot dvajset let (1947-1968) profesor filozofije in ravnatelj škofijske gimnazije v Pazinu ter vsestranski kulturni delavec. Njegove zgodovinske raziskave o Istri in hrvaškem nacionalnem gibanju v 19. in 20. stoletju so temeljno delo za preučevanje preteklosti tega območja.

---

<sup>14</sup> Milanović je Avguštiniju namenil nekaj strani svojih spominov. Na njih je najprej predstavil namen zavoda, nato pa nadaljeval: »Iz Avguštinija nas je vozila cesarska kočija, ko smo hodili maševat v palačo Lichtenstein, kjer so nam ministrirali 'mladi principi'. Ob nedeljah in zapovedanih praznikih sem hodil maševat in pridigat v hrvaščini v lepo cerkev, ki je bila namenjena na Dunaju živečim Hrvatom. Za to službo sta me zaprosila dr. Ujčić in prof. dr. Josip Nagy (...) Moja latinsko pisana disertacija je obsegala 70 strani večjega formata in je bila zaključena pred sklepom šolskega leta, na univerzi pa odobrena 1. junija 1918. V njej sem s posebnim zadovoljstvom pisal, da je po filozofiji sv. Tomaža Akvinskega moralno dovoljen upor (revolucija) za zamenjavo državne oblasti. To potrjuje tudi znameniti filozof Suarez. Dejstvo je, da so se avstrijski moralisti izogibali temu vprašanju – verjetno iz obzira do avstrijske oblasti (...) Ko je konec oktobra istega leta končala svetovna vojna, je bil ravno čas pričetka akademskega leta, a ker je Avstro-ogrska razpadla, je zavod prenehal z delovanjem.« B. Milanović, *Moje uspomene*, 25-26.



### Sklep

Če naj na koncu na podlagi doslej pridobljenih podatkov tržaško-koprskim gojencem *Frintaneuma* skušam določiti neke skupne poteze in značilnosti, bi izpostavil naslednje točke:

1) Prav vsi so ostali zvesti svojemu poklicu, poslušni svojim škofom ter stoodstotno pravoverni. Tudi ko je kateri med njimi iz političnih razlogov prišel navzkriž s cerkvenim predstojnikom, se hierarhični pokorščini ni izneveril.

2) Nihče med njimi se ni proslavil s kakšnimi individualnimi ali celo senzacionalističnimi podvigi. Nasprotno, za službe, ki so bile v tržaško-koprski škofiji zaupane gojencem *Frintaneuma*, pa čeprav so bile večinoma ugledne, je bil bolj značilen duh služenja cerkveni skupnosti kakor iskanje osebnega uspeha.

3) Na podlagi razpoložljivih virov je mogoče sklepati, da so tržaško-koprski gojenci *Frintaneuma* v svojem duhovniškem življenju večinoma sloveli kot osebno pobožni, globoko duhovni, moralno neoporečni in visoko izobraženi možje.

4) V javno življenje so posegali le redki. Škofje so tu seveda izjema, saj so bili v javnosti prisotni že po svoji službeni dolžnosti. Za nekatere med njimi je izpričano, da so bili aktivni v nacionalnih gibanjih, vendar v tem pogledu nikomur ni mogoče očitati prenapetosti ali nestrpnosti.

5) Na splošno je bila za njihovo nazorsko in cerkveno usmeritev značilna določena konservativnost. Zato najbrž ni naključje, da niti krščansko-socialno gibanje med njimi ni imelo kakih izrazitejših zastopnikov, oziroma so to opredelitev razumeli v konservativnejšem smislu.

### Viri in bibliografija

Škofijski arhiv v Trstu (ŠAT).  
Nadškofijski arhiv v Gorici (NAG).  
Državni arhiv v Trstu (DAT).  
Nadškofijski arhiv v Zagrebu (NAZ).  
Nadškofijski arhiv na Dunaju (DAW).

Cadastre National de L'Istrie d'apres le Recensement du 1<sup>er</sup> Octobre 1945, Sušak 1946.

Cattolici a Trieste nell'Impero austro-ungarico; nell'Italia monarchica e fascista, sotto i nazisti; nel secondo dopoguerra e nell'Italia democratica, Trst 2003.

Karl Heinz Frankl, Peter G. Tropper, Das »Frintaneum« in Wien, Celovec-Ljubljana-Dunaj 2006 in tam navedena literatura.

Katarina Košuta, L'episcopato triestino di Franz Xaver Nagl (1902-1910), diplomaska naloga iz soodbne zgodovine, Univerza v Trstu 2001/2002.

Božo Milanović, Moje uspomene, Pazin 1976.

Riferta della Giunta speciale della Dieta triestina sui fatti avvenuti in Trieste nei giorni 10, 12, 13 e 14 luglio 1868, Trst 1868.

Tomaž Simčič, Jakob Ukmar (1878-1971). Sto let slovenstva in krščanstva v Trstu, Gorica 1986.

Trieste, lineamenti di una città, Trst 1989.

Giampaolo Valdevit, Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste 1850-1919, Viden 1979.

Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana 1989.

Pietro Zovatto, Cattolicesimo a Trieste (Appunti), Trst 1980.

Pietro Zovatto, Ricerche storico-religiose su Trieste, Trst 1984.

Pietro Zovatto, La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste, Viden 1987.

Paolo Blasina, S. Sede, vescovi e questioni nazionali, v: Rivista di storia e letteratura religiosa, 1988 (XXIV), Nr. 3, 471-502.

Giuseppe Cuscito, La diocesi di Trieste: note storiche, v: Annuario 2000, Diocesi di Trieste, Trst 2000, 33-46.

Liliana Ferrari, Le chiese e l'emporio, v: (R. Finzi - C. Magris - G. Miccoli), Storia d'Italia: le regioni dall'unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia, I, Torino 2002, 237-288.

Sergio Galimberti, Clero e strutture ecclesiastiche in Istria tra otto e novecento, v: Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria, LXXXXV (Trst 1995), 219-318; LXXXXVI, (Trst 1996), 269-376; LXXXXVII (Trst 1997), 347-459.

Angel Kosmač, Versko življenje v Trstu od srede 19. stoletja do prve svetovne vojne, v: Od Maribora di Trsta: 1850-1914. Zbornik referatov, Maribor 1998, 195-306.

Franc Kralj, Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem, Celje 1991, 173-194.

Božo Milanović, Zveze med istrskimi in tržaškimi Slovenci ter istrskimi Hrvati v prvi dobi narodnega preporoda, v: Primorska srečanja, III (1968), 11, 26-31.

Luigi Parentin, Un triestino colto, raffinato, grande educatore e oratore sacro, v: Vita nuova (Trst), 19.10.1984, 12.

Tomaž Simčič, Padec Cerkvene države (1870) in Društvo napredka v Trstu, v: Oznanjenje VIII (1989), 101-104.

Tomaž Simčič, Società di Minerva v Trstu in oblikovanje italijanskega narodno-liberalnega gibanja 1860-1878, v: Zahodno sosedstvo. Slovenski zgodovinarji o slovensko-italijanskih razmerjih do konca prve svetovne vojne, Ljubljana 1996, 163-178.

R. Wörsdörfer, *Cattolicesimo »slavo« e »latino« nel conflitto di nazionalità*, v: *Nazionalismi di frontiera, identità contrapposte sull'Adriatico nord-orientale 1850-1950*, Soveria Mannelli 2003, 123-170.

Salvator Žitko, Tržaško-koprška škofija v 19. stoletju, v: Acta Histriae, 9, Vol. 1 (Koper 2001), 213-244.

Christian Gostečnik, OFM

## Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma

*Povzetek:* Človek je v svojem jedru bitje odnosov, je bitje dialoga in zato tudi vsak zavedno ali nezavedno neustavljivo hrepeni po odnosu s sočlovekom in z Bogom. Zato trdimo, da odnos vsebuje sakralne razsežnosti, ki pa v sebi nosijo tudi neustavljivo hrepenenje po odrešenju. Ko govorimo o odnosu med jaz in ti, predpostavljamo, da ta odnos tvori svet prostor, ki se ustvarja med jaz in ti, torej med dvema osebamata ter med posameznikom in Bogom. Ta prostor je posvečen, saj nosi v sebi odrešenjske in večnostne komponente bogopodobnosti.

*Ključne besede:* odrešenje, odnosnost, regulacija afekta, afektivni psihični konstrukt, temeljni afekt.

*Abstract: **Redemption Presupposes Relation. Relational Family Paradigm***

In his very core, man is a being of relations, a being of dialogue and hence every person, consciously or unconsciously, incessantly longs for a relation with his fellow man and with God. Therefore the statement is put up that the relation has sacred dimensions and at the same time contains an unstoppable longing for redemption. When we speak about the relation between me and you, we presuppose that this relation creates a sacred space between me and you i.e. between two persons and between the individual and God. This space is sacred because it contains redemptional and eternal elements of godlikeness.

*Key words:* redemption, relationality, affect regulation, affective psychic construct, basic affect.

---

### Uvod

Človek je ustvarjen po Božji podobi in podobnosti (1 Mz 1,26), kar pomeni, da je v vseh najbolj subtilnih vlaknih svojega bivanja zaznamovan z Božjo podobo, zato je tudi odnos, ki ga vzpostavlja z Bogom, najgloblja govorica stvarstva s Stvarnikom in ima zato sakralno dimenzijo. Tudi dialog in odnos človeka s sočlovekom sta torej zaznamovana s sakralnostjo, ker sta ta dialog in ta odnos tudi odsev odnosa Stvarnika s stvarnostjo in se torej tudi v odnos človeka s človekom ali v odnos jaz-ti vrisuje bogopodobnost, ki v najglobljem smislu prinaša odrešenje in ravno to zagovarja relacijska družinska terapija.

#### 1. Klic po odrešenju

Tudi sodobna psihologija in psihoterapija implicitno vse bolj poudarjata ravno to bogopodobnost, ki je vrisana v samo naravo človekovega

doživljanja, kar se predvsem odraža v sodobni psihoterapiji, ki predpostavlja, da se človek zares lahko spremeni šele, ko v sebi spet začuti Božji milostni poseg. Relacijska družinska paradigma v tem oziru še prav posebej, torej eksplicitno predpostavlja, da je posameznikova psihična struktura zaznamovana in vsa prepletena z najintimnejšimi vlakni sakralnega in odrešenjskega, saj v svojem jedru kliče po milosti odrešenja. Bolj ko so ti odnosi travmirani, večji je notranji psihični napor po ponavljanju teh odnosov, z vsemi bistvenimi občutji, ki so prevevala ta zgodnji odnos, in sicer z namenom, da se razrešijo v poznejšem življenju. Zato tak človek še globlje hrepeni po Božji milosti, ki mu je lahko dana preko molitve in predstavlja odrešenje. Ravno v tej premisi se relacijska družinska terapija najbolj približa modelu odrešenjskosti, ki se odraža v globokem hrepenenju po novem, drugačnem in odrešenem stanju. Zato bomo ta model tu podrobneje predstavili. Gre namreč za dejstvo, da se doživetja iz zgodnje mladosti in zlasti temeljni afekti, kot so jeza, žalost, strah, gnus, veselje in sram ponovno ustvarjajo, in sicer zaradi potrebe po ohranitvi, kontinuiteti, povezanosti, pripadnosti osebnemu svetu odnosov ter domačnosti, ki jo nudijo poznane oblike odnosov in torej vedno nosijo upanje ter neustavljivo hrepenenje po svežem, drugačnem in odrešenjskem (Erzar 1999).

Gre torej za razrešenje in odrešenje starega in utečenega, ki preko ponavljanja hrepeneče kliče po odrešenjski milosti, za kar pa je potreben čas, čas priprave, čakanja, čas pokore in čas molitve ter spreobrnitve (prim. Lk 21,34; Rim 12,11), ki je potrebna, da se odrešenje uresniči (prim. Mt 24,45; 26,18; Mr 13,33; Lk 21,8). Gre namreč za primarne konstitutivne, globoko ukoreninjene afektivne odnose, iz katerih je sestavljena psihična struktura posameznika in jih zato posameznik vedno znova išče in na novo ustvarja z namenom, da bi tokrat dokončno doživel razrešitev in odrešenje, ki je vsekakor odločilni trenutek v posameznikovi zgodovini (prim. Gal 4,10; Tes 2,6).

V tem oziru govorimo o osnovnih relacijskih elementih posameznikove psihične strukture, ki jo sestavljajo tri dimenzije: jaz, jaz-ti in psihični afektivni prostor med jaz in ti (Mitchell 1988, 2000, 2002). Tu tako na intrapsihični, kakor tudi na interpersonalni in sistemski ravni ne moremo govoriti o posamezniku v psihološkem pomenu, brez posebnega čuta za relacijo jaz-ti. Niti v psihološkem pomenu ne moremo govoriti o jazu, ne da bi predpostavili afektivni psihični prostor, v katerem sta jaz in ti v interakciji, kjer sta drug z drugim povezana v okviru sistema. Vsi ti pomeni so med seboj povezani, prepleteni in združujejo posameznikovo subjektivno doživljanje in njegov psihični svet, kar je še na poseben način vidno v sistemu družine, ki v tem primeru predstavlja četrto dimenzijo medosebnih odnosov. Te štiri dimenzije se medsebojno prepletajo; vsaka intrapsihična enota pa obenem tudi predstavlja celoten sistem, v kate-

rem so intrapsihični elementi jaz, ti in afekt, ki se ustvarja med njima, zaključena celota.

Na interpersonalni ravni gre za podobno konfiguracijo jaz-a in ti-ja ter afekta med njima, ki se ustvarja v psihičnem prostoru med njima; podobno je na sistemski ravni, kjer je več jaz-ov in ti-jev ter psihičnih prostorov med njimi, v katerih se ustvarja specifična dinamika, ki jo imenujemo temeljni afekt, in skupno sestavljajo celovitost družinskega sistema z vsemi kategorijami, ki jih predstavlja in predpostavlja sistem. Zato je tudi relacijska družinska terapija ali model zavestno odkrivanje ali raziskovanje, kje ima določen problem svoje korenine in kje ga je mogoče razrešiti. Govorimo o treh nivojih: sistemskem, interpersonalnem in intrapsihičnem. Z drugimi besedami, gre za odkritje sistemskega, interpersonalnega ali intrapsihičnega afektivnega konstrukta, ki v sistemu vzdržuje čisto določene vzorce odnosov, le-ti pa za svoj obstoj in polni razmah nujno potrebujejo določeno problematično vedenje.

To problematično vedenje v relacijski družinski terapiji imenujemo psihični konstrukt, ki se odraža oziroma ga odražajo eden ali več družinskih članov in je vedno odraz razbolelega in včasih dokaj travmatičnega doživljanja zlasti zakonskega odnosa. Zato lahko postane eden izmed članov otroškega sistema t. i. identificirani pacient ali »grešni kozel«. Pojem »grešnega kozla« pa je že kar splošni antropološki pojav, saj je tudi obred žrtvovanja »grešnega kozla« mogoče zaslediti že v antični dobi (Pillari 1991). Lahko bi rekli, da ta pojav v vsej polnosti predpostavlja in vsebuje najgloblje hrepenenje po odrešenju. Nov pomen so mu dali Judje, za katere je uvedba »grešnega kozla« pomenila obredno očiščenje grehov (prim. 3 Mz 16,7–10) in s tem najglobljo možno izpolnitev hrepenenja po odrešenosti.

## **2. Očiščenje v svetopisemski govorici**

Glede na svetopisemsko govorico lahko rečemo, da gre pri problematičnem vedenju za hrepenenje ter nenehno težnjo po obrednem očiščenju, ki pomeni nov začetek in ga v judovstvu zaznamujeta sedmo in sveto (petdeseto) leto, ki naj ponovno vzpostavi prvotna razmerja. Posamezniku in ljudstvu naj bi to dejanje omogočilo, da bi popravil krivice, izravnal pota in steze ter spet vzpostavil prvotni red (prim. 2 Mz 23,10–11; 3). Gre za milostni dogodek, ki je nujno potreben za začetek nečesa radikalno novega oziroma za odpoved staremu, da lahko nastane novo, kar je vsekakor predpogoj tudi v procesu zdravljenja v relacijski družinski terapiji. Tu pa seveda ne gre samo za družbo in družino, ampak tudi za posameznika kot takega. Vsak posameznik je namreč lahko obdan in prežet z najrazličnejšimi izkrivljenimi samopodobami, problematičnim vedenjem, iskanjem napačnih rešitev, s katerimi se

skuša izviti iz stiske, vendar ga vse to le še naprej zavira in odvrča od pravega odrešenja, da bi se lahko psihično in duhovno razvijal. Zato je nujno odrešenje, in sicer prek temeljnega notranjega očiščenja, ki ga lahko doseže posameznik, par in tudi celotna družina na osnovi milostnega Božjega posega.

Pri problematičnem vedenju pa moramo omeniti še dinamiko regulacije afektov (Kompan-Erzar 2003). Na zelo enostaven način lahko rečemo, da gre za reguliranje vedenja oziroma korekcijo predvsem notranjih impulzov vsakega posameznika, para, družine in včasih celo cele družbe. Tako naj bi npr. starša regulirala agresijo, razvrat in splošno neprimerno vedenje svojih otrok. Če pri tem ne zmoreta doseči zadovoljive rešitve, potem morata vključiti druge oziroma mora na to mesto stopiti primerna institucija. Kadar tega ne naredita oziroma se s tem problematičnim vedenjem ne zmoreta ali pa nočeta soočiti, je jasno, da je to neprimerno vedenje v službi regulacije njunega razbolelega občutja; vedno znova se namreč sicer ukvarjata s tem problematičnim otrokom, vendar težave ne rešita, saj bi se v tem primeru morala začeti soočiti sama s seboj, kar pa je zanj preveč boleče in nevarno.

Temeljni afekt, ki je bil ustvarjen na osnovi primarnega odnosa z materjo in očetom v zgodnji mladosti in predstavlja konstitutivni primarni odnos, nezavedno vedno išče podobne ljudi in situacije, v katerih se lahko ponovno v polnosti razvije in udejanji in na ta način regulira svoje notranje počutje ter odraža najgloblje hrepenenje po razrešenju. O tem govorimo predvsem pri zlorabah vseh vrst, ki bistveno vplivajo na ustvarjanje temeljnega afekta (Cvetek 2004) in obenem afektivnega psihičnega konstrukta, saj zloraba na zelo silovit način preobrne posameznikovo psihično strukturo ter vzpostavi izredno močno afektivno povezavo med rabljem-zlorabo in žrtvijo. Zato žrtev zlorabe lahko ravnoma na osnovi tega odnosa, ki je bil kruto vsiljen, v novih situacijah nezavedno išče novo zlorabo. V zlorabi namreč išče podobne situacije in ljudi, ki jo bodo ponovno zlorabili, in s tem paradoksalno in za okolico večkrat povsem nerazumljivo skuša regulirati notranjo neznošno bolečino (Repič 2006).

Če se povrnemo k svetopisemski govorici, potem bomo rekli, da je ponavljanje krutih, zlorablajočih doživetij iz preteklosti mogoče označiti kot čas dolgotrajne neodrešenosti ter čas dolgega mučnega in bolečega trpljenja (prim. Jn 5,6), ki ga lahko povzročita zlo in celo obsedenost s satanom (prim. Mr 9,21; Lk 8,27-28). Je pa vsekakor to tudi čas, ki obljublja možnost drugačnega, možnost, da se v nas naseli odrešitvska milost, je čas s čisto določenim ciljem ali obljubo, ki bo izpolnjena (prim. Jn 7,33; 14,9), ter obenem čas priprave in pokore, ki lahko vodi v spreobrnitev (prim. Raz 2,21). Vsekakor bi ob tem lahko rekli, da gre za veliki čas milosti, ki se lahko približa, če seveda posameznik, družina ali pa celotna

družba zavestno išče novih rešitev, se spokori, očisti, očisti tudi zgodovinski spomin in zahrepeni po novem. Tako že v Stari zavezi Bog obljublja odrešenje, ko govori preroku, da otroci ne bodo več nosili krivde in grehov očetov, kajti življenje vsakega je Božje (prim. Jer 31,29; Ezk 18,2).

Klasičen primer strahu pred intimo, ki sega v sam temelj medsebojnega zblizanja dveh, in sicer ko postaneta partnerja na osnovi preteklih odnosov, je večkrat naravnost zastrašujoč in vendar nosi v sebi globoko hrepenenje po razrešitvi najbolj bolečih doživetij iz preteklosti. Zlorabljeni osebi namreč na podobnostih s primarno zlorabo ustvarita odnos, pa čeprav je ta lahko še tako boleč in travmatičen, saj ravno v tem odnosu na nezavedni ravni večkrat že v čistem brezupu iščeta rešitev, ki pa seveda nujno predpostavlja milostni Božji poseg. Zlorabljena oseba bo namreč kljub vsemu vedno težila k zlorabljaljočemu odnosu, saj je v svojem najglobljem vsebinsko psihičnem jedru ta zlorabljaljoči odnos po svoji dinamiki najmočnejša gonilna sila, ki vedno znova po še tako hudi travmatičnosti in bolečinah spet prinaša vzhičenost in vznemirjenost, ki pa je zasvojitvena, in sicer tako na čustveni, kakor tudi na hormonsko-kemični ravni. Zaradi tega se travmatizirana oseba tako težko loči od tega travmatičnega odnosa, ker ji celo v svoji izredni srhljivosti obljublja pripadnost in odnos, ki je bil s travmo najgloblje zarisan v njeno kemično-hormonsko in zlasti psihično strukturo (Repič 2006), ki pa jo lahko preustvari samo milostna Božja pomoč.

Ti zelo vidni simptomi, ki jih v relacijski družinski teoriji imenujemo afektivni psihični konstrukti, pa so le kompromis v naši notranjepsihični konstelaciji (seveda tudi v zakonski in družinski) oziroma samo odložitev in prenos bolečih psihičnih vsebin na drugo osebo. Ker so lahko notranje bolečine prevelike in se posameznik z njimi še ne more soočiti, naša psiha ustvari afektivni psihični konstrukt, ki se lahko odraža npr. kot določena fobija, psihosomatsko obolenje, zloraba drog ali alkohola, zakonski konflikt, nesočutno starševstvo ali pa kot čisto enostavna nepripravljenost in nerazpoložljivost za zdrav funkcionalen odnos itd. V tem kompromisu je mogoče najti temeljne afekte jeze, žalosti, sramu, gnusa, strahu, ki zaznamujejo ta odnos, vendar pa imajo ti afekti svoje korenine lahko povsem drugje in so prineseni v ta odnos iz popolnoma drugih situacij. Zato skuša terapevt relacijsko družinskega modela najprej poiskati razrešitev tega kompromisa, v katerem je vsebovan temeljni afekt na družinski sistemski ravni. Če je tu nemogoče najti razrešitev oziroma se sistem ne sprosti in ne postane funkcionalen, kar v relacijski družinski teoriji pomeni, da je problem globlji, bo terapevt iskal razrešitev problema v nižjih oziroma globljih nivojih sistema. Terapevt se bo zato skušal dokopati do interpersonalne ravni ter končno usmeril svoj pogled v intrapsihične arene doživljanja in dožemanja pri posameznih članih družine.



Govorimo torej o najgloblji in najmočnejši gonilni sili ali afektivnem psihičnem konstrukt, ki je vodilo vsakega nefunkcionalnega odnosa, saj gre, kot rečeno, za kompromis za posameznikovo, zakonsko in družinsko preživetje ter zato postane tudi bistveni sestavni del afektivnega regulativnega sistema, ki vodi posameznika v odnose, kjer se ta afektivni sistem na novo ustvari. Posameznik zanika in odcepi vse te boleče dele svoje psihične strukture, vendar jih pozneje prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Scharff 1992) prenese na drugega oziroma odcepi, transplantira in vsadi v drugega. Zato je tudi ta sicer novi odnos, za katerega posameznik vsaj na začetku čuti in misli, da je popolnoma svež in čisto nov, zelo podoben afektivnemu odnosu, ki je bil primarno prisoten v zgodnjem razvoju, ko se je konstituirala posameznikova psiha. Lahko pa je seveda tudi posledica travme, ker tudi travma v vsej svoji plastičnosti obljublja odnos in pripadnost, in sicer glede na to, kateri afekt se je najgloblje vtisnil v posameznikovo psiho (Cvetek 2004). Pri vsakem posamezniku in v vsakem posameznem odnosu se znotraj sistema namreč lahko zato isti ali podoben afekt odraža na drugačen način. Vsekakor pa moramo tu upoštevati tudi medgeneracijske afektivne zaplete ter biološke ali organske patološke elemente, ki tudi lahko bistveno vplivajo na nefunkcionalnost, na afektivni regulativni sistem tako posameznika kakor tudi celotne družine. Iskanje afektivnega psihičnega konstrukta, ki zavira zdravo funkcionalnost, je v tem oziru tudi utemeljeno na afektu samem, ki ga terapevt v klinični situaciji zasluti in skuša poiskati njegove korenine v vseh plasteh posameznikovega psihičnega doživljanja.

### **3. Jedro odrešenjskosti v klinični praksi**

Ravno v tej izjemno boleči dinamiki pa je mogoče prepoznati odrešenjske komponente, saj ravno ti še tako zelo razboleli odnosi nosijo v sebi elemente hrepenenja po novem in s tem tudi obljubo po odrešenju. Odnosi so namreč tisti, ki lahko posameznika, zakonca, družino pa tudi celotno družbo zapletejo v najbolj boleče travme in zaplete, pa tudi rešujejo in odrešujejo. Svetopisemska besedila so v tem smislu zelo jasna in polna upanja, spodbude in obljub, ki naznanjajo odrešenje. Spodbujajo nas, da nosimo bremena drug drugega, ker je na ta način mogoče izpolniti Kristusovo postavo (prim. Gal 6,2; 6,10). Spodbujajo nas k sočutju in aktivnemu sodelovanju, ker je v vseh nas hrepenenje in upanje na razrešitev; zdihujemo po odrešenju, ki nam je obljubljeno, po posinovljenju, ki pomeni dokončno odrešenje. Pri tem odrešenjskem procesu pa nam je obljubljen Duh, ki posreduje za nas, ki nas vodi in usmerja (prim. Rim 8,22–32; 26–27).

Pri iskanju temeljnega afekta je terapevt relacijske družinske terapije kot arheolog, saj skuša odkriti posameznikove zgodovinske dimen-



zije, ki so najgloblje zarisane v posameznikovem psihičnem življenju. Gre za posameznikov intrapsihični svet, ki nosi osnovne zarise njegovega afektivnega sveta. Že v otroštvu se namreč čisto na organski način v otroku vrišejo bistveni elementi tega temeljnega afekta, ki se vzpostavi v primarnem odnosu, pozneje pa samo še dobi kognitivne, vedenjske in čustvene komponente doživljanja. Vse te mentalne vsebine povsem nezavedno vodijo posameznika na najbolj plastičen način do obljube stika, odnosa in s tem pripadnosti, brez katere posameznik ne bi mogel preživeti. Vse te vsebine pa nosijo tudi temeljno hrepenenje po razrešitvi in odrešenju (Simonič 2006).

Če so ti zgodnji odnosi zapleteni v travmatična doživljanja oziroma prepleteni s travmatičnimi afekti, so tudi odnosi, ki iz tega izhajajo, potrebni odrešenja, ki ga v vsej polnosti obljublja Kristusov prihod (prim. Lk 4,18). Kristusova odrešenjska milost namreč obljublja ter omogoča razrešitev in odrešenje še tako težkih odnosov, ki so bili ustvarjeni že v najzgodnejši mladosti. Posameznik namreč lahko zaradi teh primarnih odnosov s starši postane ujetnik teh odnosov in slep za vsak nov vpogled na drugačen način odnosov. Vendar pa se s Kristusovim odrešenjskim procesom začinjajo novi odnosi, ki obljublajo drugačno podobo, saj oznanjajo novo dobo, ki je v vsem prežeta z Božjim usmiljenjem, Božjim posegom v človeško doživljanje. Ta milostni Božji poseg omogoča nov začetek v posameznikovem intrapsihičnem, interpersonalnem in sistemskem svetu primarnih odnosov, pa če so ti še tako kompleksni in tragični (prim. Lk 4,19).

#### **4. Osnove relacijske družinske paradigme**

Relacijska družinska terapija se naslanja na tri sodobne psihoanalitične teorije, ki v relacijskem družinskem modelu predstavljajo temelj, na katerem je organiziran intrapsihični in interpersonalni svet posameznikovega doživljanja (Mitchell 1988, 2000, 2002), ter v samem jedru predpostavljajo tudi sistemski nivo in v najglobljem smislu kažejo na sakralnost odnosov med jaz-om in ti-jem ter na najosnovnejše dimenzije odrešenjskih razsežnosti, saj je psihični prostor med jazom in tijem prostor, kamor vstopi Božja milost. To je psihični prostor, kjer biva Bog (Rizzuto 1998).

##### **4.1 Interpersonalna psihoanaliza**

Interpersonalna analiza (Sullivan 1972), ki predstavlja afektivni prostor med jaz-om in ti-jem, kjer se razvije tudi občutek za sakralno, presežno, saj je to prostor primarnega doživljanja Boga (Nicholi 2002; Rizzuto 1998). V tem prostoru se ustvarjata tudi umetnost in kultura, v

njem je zasnovana vsaka civilizacija. To je tudi prostor najgloblje intime, prostor, kjer si npr. zakonca delita najgloblje občutje sreče, zadovoljstva, je pa tudi prostor največjega nemira in pravih nočnih mor. Ravno v tem prostoru oziroma v odnosu, ki si ga partnerja medsebojno ustvarjata, se med njima pojavijo najgloblje psihične vsebine, ki kličejo po razrešitvi. Zato je odnos ali ta medosebni psihični prostor, kjer nastaja vsak odnos, tudi prostor najznamenitejšega razreševanja in odrešenja, ki predpostavlja milost; to je prostor razreševanja preteklosti in zdravljenja zgodovinskega spomina, saj si partnerja ne samo delita ta globoka izkustva, ampak je tu predvsem tudi dana možnost, da se potem, ko se zavesta težkih bolečin in ran, odločita, da z razumevanjem in s sočutjem na osnovi Božje milosti pričneta razreševati te najgloblje psihične vsebine.

Tipični primeri tega so zlorabe otrok (čustvene, fizične in spolne), pri katerih se posameznik, ki je bil kot otrok zlorabljen, vedno znova znajde v situacijah, kjer je spet možnost zlorabe. Na ta način ranjeni, zlorabljeni otrok v tem posamezniku ponovno 'spregovori' o svoji bolečini, zlorabi, ki jo je npr. utrpel v dobi odraščanja in jo je zanikal, odcepil ali potlačil v sebi. Ker pa je vrisana v najgloblje nivoje njegove psihične strukture, vedno znova sili na dan; lahko bi celo rekli, da je postala konstitutivni del njegovega psihičnega življenja in njegove psihične organizacije. Obenem pa se počuti osramočenega, gnusnega, nevrednega in zato v sebi in o sebi razvije zelo nizko samopodobo (Repič 2005). V relacijskem družinskem modelu to imenujemo afektivni psihični konstrukt, katerega temeljni afekt je v tem primeru zloraba, ki pa je zanikana, odcepljena oziroma se posameznik od nje disocira. Tu gre za dve temeljni alternativni: ali posameznik spet postane žrtev zlorabe ali pa postane zlorablajoča oseba, ki zlorablja druge na podoben način, kot je bil nekoč zlorabljen on sam (Erzar 1999). V obeh primerih pa gre za kompulzivno ponavljanje nerazrešenih bolečin, ki so globoko usidrane v psihično strukturo tega posameznika in zato postanejo afekt, ki organizira in vodi vse nadaljnje dožemanje, čutenje in delovanje, prinašajo pa tudi temeljno hrepenenje po milosti odrešenja.

V teh primerih zares govorimo o najbolj zločinskih posegih v človeško psiho, vendar ima tudi to ponavljanje, pa čeprav je še tako zelo boleče, svoj smisel v odrešenjskem procesu. To je namreč lahko, kot smo že omenili, poseben čas priprave na odrešenje. V naravi teh ponavljanj gre za temeljno upanje, da se bodo nekoč še tako grozovite scene prenehale, in sicer v novem odnosu, ki bo sicer zelo podoben prejšnjemu, vendar bodo v njem elementi razrešitve in odrešenja. V tem odrešenjskem procesu je zato čas molitve izjemnega pomena (prim. Lk 21,34; Rim 12,11; Ef 6,18). Je pa seveda to tudi čas velikih kriz, ko se npr. žrtev zlorabe ponovno znajde v zlorablajočem okolju in se zdi, da se tega ne more rešiti; ali ko se partnerja ponovno znajdeta v globokih trav-

matičnih zapletih; ali ko se pacient ob terapevtu ne počuti več varnega in sprejetega. Ravno zato je to najbolj kritičen čas, čas velike ranljivosti, ki pa ga je v novem odnosu in zlasti s pomočjo molitve mogoče razrešiti (prim. Jn 7,6; Apd 3,20; 1Pt 4,17).

Vsekakor moramo tu še posebej poudariti, da ni nujno, da se celotna dinamika zlorabe v polnosti ponovi na sami fizični ali organski ravni; jasno pa je, da postanejo ti afekti zlorabe izjemno močni vektorji posameznikovega doživljanja in dojemanja okolice ter vplivajo na ves nadaljnji razvoj posameznikovega odnosa do sebe, drugih in do okolice. Gre za temeljni afekt sramu in večkrat pravega gnusa, ki se v teh odnosih na novo ustvarja z vsemi svojimi bolečimi ramifikacijami, vendar ravno ta temeljni afekt objublja odnos in pripadnost, ki je tokrat paradoksalno travmatična. Posameznik v tem na novo travmatiziranem odnosu išče pripadnost; le-ta pa je tokrat vodena in regulirana prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije s temeljnim afektom zlorabe, katere vsebina sta sram in gnus, ki ju posameznik odcepi in zanika, zato pa postaneta osnovna elementa afektivnega psihičnega konstrukta. Poleg tega pa so v tem konstruktu prisotne tudi kognitivne, vedenjske in organske komponente, ki vse služijo kot obramba pred razkritjem teh grobih afektov, s katerimi bi posameznik težko operiral (Kompan-Erzar 2001).

In še nadalje, s stališča modela relacijske družinske terapije afektivni prostor med jaz-om in ti-jem ali drugim, med očetom in materjo ter med očetom, materjo in otrokom predstavlja enega izmed podsistemov (ali psihičnih struktur v celotnem sistemu), ki pa je umeščen v širši sistem in ga predstavlja celotno družinsko vzdušje ali afekt, ki tudi vodi in usmerja celotno družinsko dinamiko. Tako govorimo o afektih jeze, strahu, žalosti, sramu itd., ki zelo zaznamujejo celotno družino ter vplivajo tudi na posamezne odnose v njej. Terapevt relacijske družinske terapije bo na tem nivoju osredotočal svoje intervencije predvsem na najbolj zaznamujoče in temeljne afekte, ki so nekoč prevevali in regulirali odnose med otrokom in pomembnimi drugimi ter bili potlačeni in odcepljeni. Terapevt se bo najprej usmeril na sistemsko interpersonalno področje pacientovega doživljanja z drugimi tu in sedaj. Če tu ne bo mogoče vzpostaviti ustrezne komunikacije, se bo terapevt osredotočil na pacientovo zgodovino in v njej skušal poiskati tiste temeljne afekte, kot so npr. strah, sram, žalost, ki so se v tej konkretni relaciji pacienta z drugim ali drugimi spet ponovili.

## 4.2 Objekt-relacijska teorija

Naslednja psihoanalitična teorija, ki predstavlja sestavni del relacijske družinske terapije, je objekt-relacijska teorija (Fairbairn 1958). Ta teorija trdi, da posameznik išče odnos z drugim na osnovi intencional-

nosti ter zato raziskuje dinamiko notranjepsihičnega sistema podob ali drugih oziroma posameznikov, ki so pomembno vplivali na določenega drugega ter njegov notranjepsihični svet. V našem nezavednem psihičnem svetu se nahajajo različne vrste identifikacij ter notranjih povezav z drugimi ljudmi in služijo kot mreža, ki ustvarja posameznikov osebnih notranjepsihični svet. To je mogoče razložiti prav na podlagi projekcijsko-introjekcijske identifikacije, ki je v tem pogledu izjemen prenosnik tudi najglobljih neutešljivih hrepenenj človeške psihe po razrešitvi, ki kliče po Božji odrešitveni milosti, saj samo Bog lahko v resnici zaceli naše rane. Ta psihična struktura, lahko bi rekli kar sistem notranjih povezav med najrazličnejšimi podobami, se z notranjepsihičnega nivoja preliva ali prenese na interpersonalni in sistemski nivo odnosov ter se tam globoko vtisne v posameznikovo, medosebno ali pa sistemsko strukturo odnosov. Tu postane afektivni regulativni mehanizem psihičnega doživljanja na vseh treh nivojih dojetanja tako sebe kakor tudi drugih ter nosilec hrepenenja po drugačnem, boljšem in odrešenjskem.

Tako bo npr. posameznik na podlagi podobnih afektov, ki mu jih prebujajo drugi ali pa se bodo ob drugem prebujali v njem, začel dojemati drugega kot nekoga iz preteklosti, ki ga je globoko zaznamoval v njegovi psihični strukturiranosti. Ponovno bo npr. doživljal strah, jezo, stisko in globok nemir ter anksioznost, ne da bi večkrat vedel zakaj, potem pa bo npr. v drugem sprovciral vsa ta občutja, in sicer tako, da bo drugega npr. razjezil, mu dajal občutek neljubljenosti, se izmikal, kar bo v drugem prebudilo strah in grozo pred zavrženostjo, ki jo je ta posameznik že nekoč doživljal. Na ta način se bosta medsebojno prepletala in ustvarjala zelo boleč odnos, ki pa bo nezavedno poln hrepenenja po drugačnem in torej odrešenjskem. Tako bo torej posameznik te notranjepsihične podobe, ki so nastale na osnovi relacij s pomembnimi drugimi, skupno z afekti, ki so bili na novo prebujeni, vedno znova obnavljal oziroma iskal v vseh poznejših odnosih.

V teh primerih govorimo o osebnem zgodovinskem spominu, ki se vedno znova udejanja, ker imajo notranjepsihične podobe s svojimi značilnimi in znamenitimi afekti izredno in izjemno moč. Te podobe se prebujajo ob novih ljudeh in novih situacijah, in sicer na osnovi nezavednega spomina na pretekle dogodke, ki so prežeti z najrazličnejšimi afekti; ti so lahko zelo boleči, pa tudi polni upanja in hrepenenja po drugačnem in novem. Vsak odnos, pa naj je še tako boleč, nosi v sebi vedno tudi kali upanja na možnost drugačnega, boljšega in s tem tudi odrešenjskega, saj kliče po Božji milosti. Jasno pa je, da je v zelo zapletenih odnosih potrebna najprej temeljna odločitev, ki pa jo je mogoče doseči s pomočjo milosti (prim. 2 Kor 6,2). Kristusov prihod v tem oziru obljublja novo dobo, nov začetek, obljublja možnost spreobrnjenja in ozdravljenja (prim. Lk 7, 21-23), samo da se posameznik aktivno vključi v ta odrešenjski proces.

Lahko bi rekli, da bo posameznik te notranjepsihične podobe na novo ustvarjal in projiciral v druge in to v čisto drugačnih situacijah ter z drugačnimi ljudmi. Kompulzivno bo ustvarjal te podobe, ne da bi zares vedel, kako in zakaj, ali pa pripisoval posameznikom iz sedanjosti karakteristike in afekte notranjepsihičnih podob pomembnih drugih, ki so se vcepile v njegov notranjepsihični svet odnosov. Mož in žena bosta npr. drug ob drugem na novo doživela, da sta ponižana, osramočena, da drug ob drugem ponovno doživljata podobne stvari, kot sta jih nekoč ob svojem očetu oziroma materi, vendar se tega ne bosta niti zavedala, saj gre tu za proces, ki se večinoma odigrava na nezavedni ravni, samo afekt, ki se bo npr. pojavil med njima na osnovi teh notranjepsihičnih podob, povezanih s temi temeljnimi afekti, kar je ustvarilo afektivni psihični konstrukt, bo neizprosno zablokiral vsako zdravo komunikacijo med njima.

Kot rečeno, posameznik te podobe in njihove notranje povezave nezavedno na novo ustvarja, podoživlja podobne afekte, in sicer s tem, da jim, ne da bi prav vedel zakaj, pripisuje podobne lastnosti, kot so jih imeli pomembni drugi v njegovi mladosti, oziroma se do njih vede ali pa ob njih odziva na podoben način, kot se je nekoč odzival npr. do svojih staršev, in to vse z namenom, da bi tokrat doživel nekaj novega, drugačnega. Zato se bo moral posameznik soočiti in predvsem odkriti temeljno v svojem dojemanju sedanjosti, ki je v marsičem drugačna od preteklosti, le da gre za zelo podobne afekte, ki pa so še vedno tako zelo močni, da jih doživlja, kot da so del sedanjosti. Ta nesorazmernost reagiranja na doživetja iz sedanjosti je kritičnega pomena; kritičnega pomena pri tem pa je tudi posameznikovo pripisovanje izredne čustvene in miselne pomembnosti doživetjem in dogodkom v sedanjosti ali pa osebam v njegovi konkretni sedanjosti, ki pa vsekakor nimajo tiste moči, nimajo tako močnega čustvenega naboja, kot so ga imeli ljudje v njegovi mladosti, ki so tako močno zaznamovali pacientovo psihično strukturo oziroma ustvarili notranjepsihične podobe. Te podobe še vedno igrajo najpomembnejšo vlogo v posameznikovem življenju; vedno znova jih namreč 'lepi na sorodne duše' v svoji konkretni sedanjosti, in sicer z nezavednim upanjem ter hrepenenjem, da bi bilo tokrat drugače.

### **4.3 Psihologija jaza**

Tretja psihoanalitična teorija, ki predstavlja temelj relacijski družinski terapiji, je teorija relacij po implikaciji, ki jo razkriva psihologija jaza (Winnicott 1988; Kohut 1984). Ta teorija razume ter raziskuje sistem notranjepsihičnih podob jaza v pacientovi relacijski konfiguraciji. Psihologija jaza se osredotoča na notranjo fragmentacijo in razcepljenost v doživetjih jaza in prisotnost oziroma odsotnost avtentičnosti in realnosti.

Kohut (1984) poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije. Drugi so torej vedno, vsaj implicitno, vključeni v ta sistem, ki tudi predstavlja afektivni regulativni mehanizem, okrog katerega je organiziran in orkestriran občutek za samega sebe ali za jaz. Obenem pa ta sistem lahko konstituira tudi afektivni psihični konstrukt, ki zavira zdrav razvoj in funkcionalnost. Ta se odraža v lažnem jazu, ki je produkt materine odsotnosti, matere, ki otroka ne razume, ga zavrne, ga pušča v nevarnosti, celo zavrže, ali pa je rezultat materine neprimerne skrbi, kadar mati otroka potrebuje za svojo lastno potrditev in ga, če je njen partner odsoten, izkorišča za potrditev svoje ženskosti, kar v otroku pušča zelo globoke psihične, včasih pa tudi fizične, organske rane.

Ta teorija poudarja funkcijo matere, ki priskrbi doživljanje ter s tem omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo, medtem ko je Kohutov (1984) jaz vedno zavrt in vzpodbujen s selfobjektno dinamiko. Če Winnicott poudarja materino sposobnost, da se odzove na otroka in mu s tem odpre prostor, v katerem se ta lahko izraža in razvija, Kohut bolj poudarja sposobnost in napor jaza, da išče tiste osebe v svoji okolici, ki ga bodo znale razumeti in mu pokazati, kdo je in da sme obstajati. Po Winnicottu drugi (mati) lahko jaz-a (otroka) ne prebudi, ne sliši, po Kohutu pa drugi (mati) jaz (otroka) zavrne. V obeh primerih gre za temeljni aksiom, da se jaz razvije samo toliko in v tisti smeri, kolikor mu drugi to omogoča, ne da bi ga zavrnil. Na osnovi tega se tudi razvije afektivni regulativni sistem in s tem v zvezi tudi afektivni psihični konstrukt, ki v sebi nosi te temeljne afekte. Ti se pozneje povežejo še s kognitivnimi in vedenjskimi komponentami in lahko grobo zavirajo razvoj jaza oziroma občutek za sebe, za jaz, ki se odraža v skrivljeni samopodobi; le-ta pa v svojem jedru hrepeni in kar kriči po razrešitvi in Božji milosti odrešenja.

Lahko bi rekli, da se je tudi v tem oziru v psihologiji pojavila velika sprememba, in sicer glede na vlogo staršev in vlogo družine. Gre za svetost in sakralnost družine, ki je temeljna celica ne samo družbe, ampak je tudi osnova za vsak funkcionalen razvoj posameznika v njej. Ravno zato se sodobne raziskave vse bolj osredotočajo na odnose v družini. Temu se pridružuje tudi sodobna pastorala. Gre za globoko vrisane naravne zakonitosti, ki predvsem poudarjajo ustrezno starševstvo. Vendar pa je ravno na tem področju mogoče odkrivati vse več travm; cela plejada zakonskih ločitev ne skrbi samo sociologov, ampak predvsem psihologe in teologe. V tem oziru so tudi svetopisemska besedila polna skrbi in sočutja. Naj omenimo samo preroka Izaija in Jeremija, ki sicer ostro bičata nezvestobo Jahveju, obenem pa tudi kažeta na usmiljenega in sočutnega Boga (prim. Iz 40,27-31; 41,8-10; 43,1-5; 44,1-4; Jer 30,18-20; 31,35-39). Vsi ti teksti obljublajo odrešenje in Božjo skrb za človeka, pa naj trpi še tako močne bolečine, je zavržen in stravmatiziran. Obljub-



ljajo, da Bog ne bo nikoli pozabil človeka, pa čeprav ga pozabi njegova lastna mati, ki ga je rodila. Ravno ta obljuba je verjetno eden izmed največjih dokazov Božje milostljive roke, ki varuje in vedno skrbi za človeka in to tudi tedaj, ko bi ga zapustita celo oče in mati (prim. Iz 49,15).

Tako lahko rečemo, da predstavlja družina z vsemi svojimi odnosi temelj funkcionalnega razvoja, kjer otrok prepozna samega sebe kot samostojen jaz in obenem kot del širšega sistema družine. Če mu družina tega funkcionalnega razvoja ne bo omogočila, si bo skušal sam utirati pot v svet odnosov in tudi do sebe. Ob tem si bo ustvarjal nove in nove afektivne psihične konstrukte, ki pa bodo tudi usmerjali njegov temeljni afektivni regulacijski sistem ter producirali vedno nove zaplete. Zato bo tudi bistveno, da bo ta posameznik odkril, kaj se mu je zgodilo, če je hotel svoje potrebe izraziti. Je bil zaradi tega zavržen, osramočen, so mu zaradi teh njegovih želja 'obrnili hrbet', ga poniževali, ga 'razglasili' za nesposobnega in prezahtevnega ali pa so mu dali vedeti, da so njegove želje neskladne z njegovimi resničnimi potrebami in je zaradi vsega tega začutil, da je nevreden, grd in neprimeren? Ta posameznik bo namreč odkril, da tudi sedaj, v odrasli dobi, doživlja podobna občutja, kot jih je doživljal v svoji mladosti ter zaradi teh mladostnih doživetij tudi sedaj ob tveganju izražanja svojih čutenj in želja doživlja podobna občutja, kot jih je doživljal nekoč v mladosti in jih zato ne bo izrazil. V njem se na osnovi njegove izkrivljene samopodobe prebujajo podobni afekti, kot jih je doživljal v svoji mladosti, da namreč ni vreden, da izrazi svoje želje in potrebe oziroma da se bo ponovno izpostavil in ob zavrnitvi svojih potreb doživel novo zasramovanje, ki pa bo kljub vsemu nosilo kali hrepenenja po odrešenju (Simonič 2006).

Na osnovi relacijske družinske terapije lahko zaključimo, da vse tri psihoanalitične teorije: interpersonalna psihoanaliza, objekt-relacijska teorija in psihologija jaza dobijo pravo mesto šele v sistemski družinski konfiguraciji. Družinski sistem v tem pogledu predstavlja ne samo integracijo relacijskih modelov, ampak predvsem integracijo in sintezo, kjer vsaka izmed teh psihoanalitičnih teorij predstavlja svoje mesto, obenem pa skupno na osnovi mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije in kompulzivnega ponavljanja ustvarjajo polnejšo integracijsko celovitost. Sistem v tem oziru ne predstavlja samo skupka in integracije relacijskih modelov, ampak predvsem kaže na nov, višji in bolj integriran nivo, ki sam v sebi presega zgolj relacijske konfiguracije različnih medsebojnih delov. Sistem namreč ustvarja novo, zelo svojsko dinamiko, saj ravno sistem družine zaobjame vse relacijske konfiguracije ali interpersonalne dinamike. S tem v zvezi jim daje širšo in globljo obliko, daje jim nov pomen in zlasti drugačno ter predvsem globljo dinamiko medosebnih odnosov. Družinski sistem ima namreč svoje zakonitosti, svoje

zahteve, potrebe in temeljno hrepenenje po drugačnem. Zato tudi ustvarja najbolj temeljne afekte, ki prežemajo vse ostale odnose, le-ti pa povratno vplivajo na celoten sistem. Skratka, lahko bi rekli, da sistem daje najglobljo potrditev in priznanje vsem relacijskim konfiguracijam, obenem pa jim daje še nov okvir, v katerem vse te relacijske konfiguracije z vsemi njihovimi afekti, zapleti in konflikti šele v polnosti dobijo svoje mesto, svoj pomen in svojo moč.

### **5. Umeščenost relacijskih teorij v relacijsko družinsko paradigmo**

Relacijska družinska terapija v svojo teorijo umešča vse tri psihoanalitične modele z njihovimi teorijami, ki se vsaka na svoj način osredotoča na čisto določen podsistem. Na osnovi interpersonalne psihoanalize relacijska družinska terapija v sistemu predvsem raziskuje temeljne afekte, afektivni regulacijski sistem ter kako se le-ta prenaša na posameznike in na njihove medsebojne interakcije. Skuša razgraditi projekcijsko-introjekcijski obrambni mehanizem, ki vzdržuje afektivni psihični konstrukt neprodirnih blokad. Te blokade konstruirajo nefunkcionalnost in vzdržujejo patologijo posameznika, para in celotnega sistema odnosov. Podobno z ozirom na objekt-relacijsko teorijo relacijska družinska terapija odkriva predvsem vpliv zgodnjih odnosov in podob ali starševskih in ostalih pomembnih oseb, t.i. notranjepsihičnih podob, ki so kreirale odnose v posameznikovi mladosti. Te podobe in odnosi se sedaj ponavljajo v najrazličnejših afektivnih navezavah na druge, ki spominjajo na te zgodnje intrapsihične podobe in zato ostajajo temeljni afektivni regulacijski sistem, na katerem bazira afektivni psihični konstrukt 'zakrnelih odnosov' iz preteklosti. Ti odnosi in te podobe so lahko na novo spodbujeni in prebujeni prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije, mehanizma, ki ga skuša relacijska družinska terapija razumeti, ovrednotiti kot obrambo pred bolečimi občutki zavrženosti, odvečnosti in zgraditi nov sistem odnosov. S pomočjo psihologije jaza pa se relacijska družinska terapija osredotoča na razvoj posameznikovega jaza in njegovih notranjepsihičnih podob, ki so nastale na podlagi primarnih odnosov v njegovi izvorni družini ter na osnovi teh afektivnih odnosov skreirale določeno samopodobo posameznika, ki je lahko zelo izkrivljena ter vodi, ohranja in vzdržuje odnos do sebe in drugih. Tudi tu gre za afektivni regulacijski sistem, ki usmerja posameznikovo dožemanje sebe in obenem tudi drugih ter prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije vzdržuje določene primarne afektivne tone samodožemanja, ki so lahko do kraja destruktivni in jih je potrebno na novo ustvariti.

Vse tri psihoanalitične teorije opisujejo intrapsihični podsistem in v medsebojni povezavi interpersonalni sistem v celovitosti sistemske dinamike, ki kreira posameznikovo doživljanje v okviru družinskega siste-



ma. Ta dinamika usmerja in vodi posameznike, par in tudi vso družino k ponovnemu kreiranju starih modelov čutenja, vedenja in razmišljanja. Ti so lahko včasih zelo destruktivni, pa vendar zato še bolj zavezujoči, saj je v njih skrit temeljni afekt, ki vedno znova išče navezavo na druge, saj to pomeni osnovno pripadnost. Čim bolj je namreč ta afekt boleč in razdiralen, tem globlje je vpisan v notranjepsihično strukturo posameznika, saj samo najmočnejši afekti vedno znova obljublajo pripadnost in odnos, so zato tako zelo zavezujoči ter bolj kličejo po razrešitvi in po milosti odrešenja. Ker so poznani, so ti odnosi obenem paradoksalno izredno varni, tam namreč ni nobene zavrnitve in zavrženosti. Čeprav je zavrženost pravzaprav samo jedro teh odnosov, je tudi zavrženost v tem smislu temeljni afekt, ki z vso svojo grozo in nepredvidljivostjo oznanja ravno predvidljivost in varnost, saj je ravno zavrženost vedno zagotovo prisotna in kot taka zavezujoča. Posameznik s tem temeljnim afektom bo torej iskal zavrženost, se v njej prepoznaval, v njej iskal varnost, gotovost in odnos ali vsaj obljubo odnosa in pripadnosti. Gre torej za čisti paradoks, ki pa je afektivno izjemno močan in se na njem ustvarja celoten afektivni regulacijski sistem z vsemi psihičnimi in organskimi ramiifikacijami, ki večkrat v pravem brezupu nosijo v sebi klice po odrešenju in začetku nečesa novega.

Glede na relacijski družinski model je jasno, da šele družinski sistem lahko dokončno ustvarja polno ponovitev starih afektivnih modelov in obenem vzdržuje stare modele in njihove psihične vsebine žive tudi v sedanjosti celo potem, ko so pomembni ljudje iz preteklosti že odšli. Vedno namreč ostane afektivna navezava nanje in še vedno usmerja osnovni afektivni regulacijski sistem odnosov, vse dokler je ne razrešimo, kar pa je v resnici mogoče samo z resnično vključitvijo v Kristusovo odrešenjsko milost, saj samo na ta način lahko najdemo mir srca (prim. Mr 1,15). Ta temeljni afekt v relacijski družinski terapiji raziskujemo na intrapsihični, interpersonalni ali pa sistemski ravni vsake družine. Ta dva podsistema (intrapsihični in interpersonalni) sta namreč v tem oziru samo dva dela večjega in celovitejšega družinskega sistema, v katerem šele dokončno dobivata svoje pravo mesto in predvsem polni pomen. Gre za prenos teh intrapsihičnih in interpersonalnih temeljnih afektov na sistemski nivo, kjer jih je mogoče dokončno prepoznati, razrešiti pa jih je mogoče le, če najdemo njihove korenine v interpersonalnih odnosih in zlasti na intrapsihičnem nivoju psihičnega življenja posameznika.

Te tri psihoanalitične teorije pa obenem predstavljajo tudi zelo poseben intrapsihični sistem, kjer prav tako veljajo sistemske zakonitosti. Podsistema jaz-a in ti-ja, ki ju povezuje afekt, predstavljata intrapsihično sistemsko celovitost. Razmejitev in hierarhičnost sta tudi tu izredno pomembna, saj omogočata osnovo za vsako nadaljnjo intimo odnosov. V tem intrapsihičnem svetu se namreč ustvarjajo najgloblji nezavedni

odnosi med jaz-om in ti-jem ter njuno afektivno povezavo na temelju odnosov v interpersonalnem svetu in na osnovi družinskih odnosov, v katere je posameznik vpleten ter povratno vplivajo na oba nivoja doživljanja in čutenja. Tako morata biti jaz in ti tudi v sistemsko intrapsihičnem ravnovesju. Če eden ali drugi prevladuje ali pa če oba preplavi afekt, govorimo o notranjepsihičnem sistemskem neravnovesju. Podobno lahko govorimo o sistemski intrapsihični difuziji, če razmejitve niso več natančno začrtane. Tedaj namreč pride do izkrivljenega dojetanja sebe in drugih ter na tej osnovi tudi do kričečega hrepenenja po odrešenju vseh teh grobih zapletov, ki povzročajo to izkrivljenost.

Relacijska družinska terapija oziroma paradigma predpostavlja, da intrapsihična relacijska struktura vedno znova vpliva na interpersonalno konfiguracijo oziroma ima na interpersonalnem nivoju izredno vplivno mesto, saj se te notranjepsihične strukture dojetanja in čutenja vedno znova obnavljajo oziroma projicirajo v interpersonalno področje in še nadalje v doživljanje celotnega sistema odnosov v družini. Vsi trije sistemi, intrapsihični, interpersonalni in sistemski, so v nenehnem dinamičnem gibanju in vzajemnem vplivanju drug na drugega, obenem pa v vsakem izmed njih tudi velja sistemska vzajemna vzročnost, in sicer vsak izmed elementov vsakega sistema vpliva na druge in drugi vplivajo nanj tako na intrapsihični, interpersonalni kot na sistemski ravni: obenem pa so vsi trije sistemi kot celote medsebojno povezani in vzajemno odvisni drug od drugega.

Ta paradigma tako predstavlja sintezo med relacijskimi teorijami, ki vključujejo integracijo sistemske teorije z interpersonalno psihoanalizo, objekt-relacijsko teorijo in s temeljnimi smerni v psihologiji jaza. Avtorji teh modelov snujejo svoje premise na osnovnem dejstvu, da je vzpostavljanje in ohranjanje človeških odnosov osnovni zrelostni proces v človeškem doživljanju, blokade oziroma afektivni psihični konstrukti pa v tem procesu zavirajo zdrav razvoj. Tudi relacijska družinska terapija predpostavlja motnje v zgodnjih odnosih s starši kot tiste, ki sicer resno vplivajo na vse kasnejše odnose, vendar ne v smislu zamrznjenih infantilnih potreb v določenem razdobju, ampak kot tiste, ki oblikujejo kompleksni proces nastajanja afektivnega psihičnega konstrukta, na osnovi katerega potem otrok dojemata interpersonalni svet. Na podlagi tega afektivnega psihičnega konstrukta nato posameznik kasneje v življenju vedno znova poustvarja te stare sistemske relacijske modele, ki bistveno vplivajo tudi na afektivni regulacijski sistem kot en sam velik hrepenec krik po drugačnih odnosih, torej po odrešenosti.

V središču terapevtskega dela je torej odnos, ki je vsekakor sakralen, saj predpostavlja Božjo milost, brez katere je sprememba osnovnih relacijskih struktur nemogoča, Lahko bi rekli, da daje relacijska družinska terapija velik pomen razširjanju zavesti in zagotovitvi manjkajočih zgod-

njih doživetij, vendar pa ta model še veliko bolj gradi in utemeljuje svoje delo na vzpostavljanju novih, drugačnih odnosov in novih drugačnih doživetij posameznikovega sistemsko relacijskega sveta, kakor tudi sistema samega. Vendar ne gre zgolj za korektivna doživetja in popravljanje starih, nedokončanih procesov razvoja, temveč za razumevanje temeljnega vzorca odnosov, ki ga živi posameznik, in za spremembo teh temeljnih vzorcev odnosov. Tu pa je sakralni prostor za najrazličnejše terapevtske procese, ki na različne načine spodbujajo spremembo, in sicer s poudarjanjem različnih dimenzij sistemsko relacijske matrice, kot so: organizacija jaza, objektne navezave in transakcijski modeli ter sistemske strukture in transakcije. Vse to na osnovi relacijske družinske terapije oziroma modela lahko vodi v spremembo, ki je prvenstveno utemeljena na prepoznavanju in nadalje spreminjanju teh elementov, ki pa jih mora pacient najprej v vsej globini začutiti, čemur lahko sledi sprememba odnosov prav na podlagi globljega razumevanja, 'zakaj je moj svet tak, kakršen je' in 'kaj so temeljne predpostavke tega sveta, ki morda zame sploh ne veljajo več', zato pa v sebi nosijo najgloblje, hrepeneče elemente po odrešenju.

## **6. Sakralni odnos v relacijski družinski paradigmi**

Terapevtski odnos med posameznikom in terapevtom je s stališča relacijskega družinskega modela, kot rečeno, sakralni odnos, odnos, ki zares zdravi, saj predpostavlja milostni Božji poseg. Tu nikakor ne gre za »novo religijo, kjer bi bil terapevt svečenik in razlog za spremembo«, ampak se v odnosu med terapevtom in posameznikom ustvari prostor sakralnosti, kamor lahko vstopi Božja odrešenjska milost. Pri tem gre za drugačen način organizacije jaza v terapevtski situaciji, in to je ravno tisti odnos, ki omogoča posamezniku, da odkrije, ponovno vzpostavi in v polnosti doživi tiste vidike samega sebe, ki so bili poprej odvrženi, skriti in razlaščeni v njegovi izvorni družini, vendar pa kljub temu bistveno vplivajo na sistemsko relacijsko konfiguracijo, ki ji je doslej manjkala milostni Božji dotik. Odnos s terapevtom mora biti strukturiran vzdolž starih parametrov in usmerjen na odkrivanje teh arhaičnih psihičnih vsebin, ki sedaj vplivajo na celoten družinski ali zakonski sistem, kakor tudi na odnos s terapevtom. Vsekakor sta anksioznost in razočaranje tudi v tem primeru zvesta sopotnika, saj gre tudi tokrat za ponovitev že prej doživljenih afektov, ki so tokrat samo ponovno spodbujeni. Terapevt se dotakne področij posameznikovega življenja, neodrešenih odnosov, ki so polni anksioznosti, in njegov prispevek k spremembi je, da v novem odnosu, ki ga zgradi s posameznikom, temu posamezniku omogoči, da poimenuje in ovrednoti te arhaične aspekte svojega doživljanja, ki so bili doslej neznani, vendar so, ne da bi pacient zares vedel, vodili in regu-

lirali njegove zakonske in družinske interakcije in transakcije. Posameznik na podlagi tega novega, sakralnega odnosa lahko začne povsem drugače doživljati zakonca, družino in na osnovi tega tudi postane drugačen kot poprej, s tem pa se vedno spremeni tudi celoten sistem zakonskih in družinskih interakcij ter transakcij.

Gre torej za preoblikovanje notranjih podob in njihovih povezav (Fairbairn 1952; Racker 1968). Jaz se glede na te teorije razvije v komplementarnosti s karakterno strukturo pomembnih drugih. Področja deprivacije, omejitve in intruzije povzročijo otrokovo nezavedno navezavo na tiste čustvene vsebine v njihovih starših oziroma na tiste notranjepsihične podobe, na osnovi katerih je stik med otrokom in starši mogoč. Zgodnje relacijske povezave v primarni družini so ohranjene kot temelj notranjepsihičnega doživljanja; sedanje odnose pa se doživi glede na te notranje podobe in afekte in končno strukturirane na temelju stalne reintegracije teh starih doživetij v nova, ki so vedno oblikovana glede na nespremenljive stare konfiguracije. Terapevtska sprememba na tem nivoju vsebuje spremembo teh internih struktur in relacij z notranjepsihičnimi podobami na osnovi milosti. Druge, npr. sozakonca, otroka, na terapiji tudi terapevta, pacient neizogibno doživlja kot nekoga iz preteklosti in transformiranega v karakteristično slabo podobo iz preteklosti. Na terapiji pa postanejo te stare podobe prek procesa interpretacije drugačne. Internalizacija tega doživetja omogoča posamezniku kakor tudi celotnemu sistemu, da opusti svojo kompulzivno povezavo s starimi vzorci odnosov. Ob tem se preoblikuje intrapsihično področje njegove sistemsko relacijske matrice.

Glede na povedano se interpersonalna analiza v relacijskem družinskem modelu s tem v zvezi osredotoča predvsem na način, v katerem terapevtski proces lahko povzroči spremembo v posameznikovih transakcijskih modelih in obenem tudi v transakcijskem procesu celotnega sistema. Gre za ritualne akcije, ki se kompulzivno ponavljajo in določajo specifično doživljanje jaza v zvezi z drugimi. Na osnovi artikulacije in osvetlitve teh modelov terapevtski proces pomaga posamezniku na osnovi milosti tvegati nov odziv, nekaj drugega, novega, postavi ga v drugačne interpersonalne situacije, v katerih so mogoča bogatejša doživljanja sebe in drugih, s tem da spremeni sistemsko strukturo. Te spremembe morajo biti potem vidne v transakcijskih modelih sistemskih interakcij, dogodijo pa se s pomočjo terapevtske situacije, v kateri terapevt prek svojega vstopa v sakralni odnos s posameznikom stalno opozarja na stereotipne modele in njihovo kompulzivno odigravanje. Na terapiji terapevt in posameznik skupno iščeta poti, kako biti drug z drugim izven teh utečenih modelov, kar postane osnova za ostale interakcije z drugimi.

Temeljna naloga oziroma cilj vseh treh psihoanalitičnih teorij, ki so povzete v relacijskem družinskem modelu, je odgovoriti na vprašanje,

zakaj ljudje v svojih odnosih z drugimi tako vztrajno nadaljujejo in vedno znova kompulzivno ponavljajo iste konflikte in travme. Pri ponavljanju starih vzorcev govorimo o temeljni lojalnosti ali, kot trdi objekt-relacijska teorija v relacijskem družinskem modelu, da se relacijski vzorci ponavljajo, ker ohranjajo posameznikove prvotne povezave s pomembnimi osebami iz zgodnje mladostne dobe. Zato si bosta npr. oče in mati nezavedno prizadevala, da bosta odnose, ki sta se jih naučila v primarni družini, ponovno ustvarila v svoji novi družini. Vse, kar je novo, nezavedno zaznata kot ogrožujoče in si predstavljata kot zastrašujoče, saj zahteva nov način interakcije in reagiranja. Zavračanje starih relacijskih modelov, v katerih se je pacient počutil varnega, povezanega in zavarovanega, ne glede na njihovo travmatično naravo, pa pomeni izgubo povezanosti in odnosa. Na podlagi teh starih afektov in vzorcev sta bila namreč v odnosu, pa kakršen koli je že bil ta odnos. To je obenem tudi edini način odnosa, ki ga poznata, in če je bil ta odnos še tako boleč in patološki, ga bosta vedno znova ustvarjala drug z drugim, in to v povsem novih situacijah in z novimi ljudmi, torej tudi z novo družino, samo da bosta čutila, da sta povezana.

Medtem ko objekt-relacijska teorija govori o lojalnosti do notranjepsihičnih podob in afektov, pa psihologija jaza trdi, da osnovno nezavedno človeško doživljanje in delovanje teži predvsem k ohranitvi kohezije jaza. Posameznik tudi v odnosu do terapevta ponavlja stare modele obnašanja na osnovi nezavednega upanja, da bodo njegove želje in potrebe vsaj tukaj razumeli na temelju empatičnega odgovora. Kar je novo, je nevarno, ker se nahaja izven zaznav in doživetij, v katerih se posameznik prepozna kot kohezivno in celostno bitje, saj odstopa od ustaljenega vzorca. Zakonca bosta zato z vso silovitostjo ponavljala stare vzorce odnosov in se s tem skušala izogniti strahu pred lastno, zakonsko, kakor tudi sistemsko dezintegracijo. Če bo terapevtov odziv na te stare vzorce drugačen, torej če bo prinesel nov uvid in globlje razumevanje smisla teh odnosov, zmogetel prek afekta razgraditi najgloblje ravni afektivnega psihičnega konstrukta, bosta zakonca lahko v svoj odnos in prek njega tudi v svojo notranjepsihično strukturo ter posledično v svojo družino prinesla nekaj novega, nov način povezanosti, ki ne bo več utemeljen na bolečih in težkih afektih.

Dinamiko kompulzivnega ponavljanja starih modelov je mogoče razložiti tudi na podlagi podobnosti, kot to razume interpersonalna psihoanaliza. Terapevti interpersonalne teorije namreč razlagajo dinamiko kompulzivnega ponavljanja starih modelov s stališča pacientovega nezavednega iskanja domačnosti, medosebnostnega nadzora ter obvladovanja sveta na osnovi ponavljanja podobnih relacijskih modelov, naučenih v zgodnji razvojni dobi, ki proizvedejo podoben afekt, kot so ga nekoč doživljali v mladosti. V relacijskem družinskem modelu to pomeni

delovanje v skladu z globoko usidranim afektivnim psihičnim konstruktom, ki je do kraja zavezujoč. Posamezniki se v družinskem sistemu nezavedno bojijo soočiti z novimi oblikami odnosov, ker se čutijo ogrožene, strah jih je osamljenosti, izoliranosti, nezavarovanosti, zato se zatekajo k starim utečenim modelom, ki jih posredujejo starša in ki jim predstavljajo medosebno povezanost, pa naj bodo ti načini medosebnostnih odnosov še tako boleči, travmatični in problematični, kar seveda še nadalje utrjuje afektivni regulativni sistem.

### **Zaključek**

Tako lahko zaključimo, da z relacijskega družinskega stališča družina pride na terapijo z namenom, da najde nekaj novega in končno razume nekaj starega. Njihova življenja so nefunkcionalna in na terapiji morajo zato definirati, kaj je narobe, najti rešitev, to pa jim daje novo upanje, da bodo s terapevtovo pomočjo našli nekaj novega oziroma da se bo njihov utesnjujoč in večkrat zelo boleč sistem spremenil. Na terapiji bodo zato neizogibno iskali nekaj novega na stari način, srečali se bodo s temeljnimi afekti, ki so skrojili blokado ali afektivni psihični konstrukt v njihovem psihičnem življenju. Zato bo moral terapevt strukturirati terapijo vzdolž starih relacijskih linij s tem, da si prizadeva začutiti celotno družino in vsakega posameznika v njej v njihovi razbolelosti in v njihovem temeljnem afektu ter nenehno opozarjati ne stare modele vedenja, razmišljanja in čutenja, ki jih sistem kakor tudi posamezniki v njem z vso silovitostjo vzdržujejo in ki sistemu onemogočajo spremembo. Pri tem mora vedno vedeti, da se posameznik, par ali družina zelo težko odpovejo starim, utečenim načinom odzivanja in reagiranja, saj so jim čutenja, ki so lahko še tako razdiralna, vedno predstavljala odnos in obenem obljubo, da bo nekoč bolje. Še več, bolj ko so ta čutenja razdiralna, bolj so ti primarni afekti ali pa afekti, ki so bili vsajeni vanje, travmatični, bolj so zavezujoči, ker ravno najgloblje usidrani afekti v človeški psihi najmočneje obljublajo odnos, zato jih posameznik vedno znova išče, in to ne glede na to, kako srhljivo boleči so lahko. Odpovedati se tem afektom, kot npr. afektu jeze in sramu, kjer je bila mati morda najbolj prisotna oziroma je ravno v tem afektu krojila najmočnejši odnos z otrokom, bi za otroka in tudi odraslega pomenilo izgubo odnosa z najpomembnejšo osebo življenja in bo zato ta posameznik ravno na tem področju potreboval največji milostni dotik Božje roke.

Gre torej za izjemno kompleksne probleme, ki so še nadalje obteženi, in sicer zaradi navezanosti in zvestobe. Če za osvetlitev te teme vzamemo najhujše tragedije, kot so npr. zlorabe vseh vrst, ugotavljamo, da se žrtve zlorab večinoma ne navežejo na zlorabljačo osebo, ampak predvsem na zlorabo samo oziroma na občutja, ki jih zloraba povzroči.



Zlorabljene osebe nezavedno čutijo, da morajo ostati zveste tem občutjem, saj vsaka nezvestoba v tem smislu pomeni globoko praznino, neutešljivo hrepenenje, ki večkrat celo fizično, organsko boli, in se ne pomirijo, vse dokler se to občutje spet ne naseli v njihov svet. Tu gre namreč tudi za hormonsko-kemično zasvojenost, tako da mora zlorabljena oseba doživeti 'novo zlorabo', da se psiho-fizično umiri. V tem je seveda tudi skrito neutešljivo hrepenenje po drugačnem, novem, ki kliče po Božji milosti odrešenja. Obenem pa zloraba, kot smo ugotovili, pomeni odnos in biti nezvest temu odnosu za te osebe pomeni izgubiti vse, zato raje vztrajajo v še tako bolečih odnosih, kot da bi doživljali praznino, ki je neprenosljiva in se je zato brez izrednega milostnega posega skorajda nemogoče upreti nadaljnjemu zlorabljanju.

Nekaj podobnega ugotavljamo tudi pri ostalih travmah, kjer npr. člani družine čutijo, da so nezvesti svoji lastni družini, npr. staršem, in da celo postanejo izdajalci svoje lastne družine, če nekomu, ki bi jim lahko pomagal, razodenejo skrivnost zlorabe; še vse hujše pa je, če nezavedno sledijo travmam in zlorabam, ker je to edini povezovalni člen, ki obljublja odnos. S tem namreč nezavedno, včasih pa tudi zavedno čutijo, da tvegajo, da bodo ostali popolnoma sami in zavrženi. Pa tudi sicer v manj travmatičnih konfliktnih odnosih posamezniki nezavedno čutijo, da morajo ostati zvesti starim modelom čutenja, razmišljanja in vedenja, ker sicer tvegajo, da bodo zapuščeni in bodo ostali brez odnosa, kar pa je preveč zastrašujoče občutje, da bi ga njihova psiha zmogla predelati. Tako leta in leta vztrajajo v bolečih odnosih, in sicer vse z nezavednim, včasih pa zavednim upanjem, da bo nekoč bolje, ter tako čakajo odrešenja.

Vsekakor bi lahko rekli, da je relacijski družinski model v tem oziru zelo globoko zakoreninjen v odrešenjski veri, ki v vsej širini in globini upošteva svetost družine in sakralnost odnosov, ker temelji na odrešenjskem dejstvu, da je Kristus prišel, da prinese blagovest ubogim, da oznani jetnikom prostost in podeli slepim vid, da pusti zatirane na prostost, da oznani leto Božjega usmiljenja (prim. Lk 4,18). Zato tudi vidi v vseh teh začaranih krogih ne samo možnost odrešenja, ampak tudi milostni čas, ki pa seveda predpostavlja naravo. Drugače povedano, ko se človek aktivno vključi v odrešenjski proces, ko v polnosti sprejme odgovornost za svoje psihično stanje, tedaj je s pomočjo milosti možno tudi odrešenje, pa naj gre za še tako globoke travme. Vsaka travma, vsaka bolečina namreč nosi v sebi tudi hrepenenje in upanje, da bo nekoč drugače; torej hrepenenje po odrešenju, ki pa je mogoče samo v odnosu.

#### **Literatura**

Cvetek, Robert. 2004. Predelava disfunkcionalno shranjenih stresnih izkušenj ter metoda desenzitizacije in ponovne predelave z očesnim gibanjem. Doktorska disertacija, Oddelek za psihologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.

- Erzar, Tomaž. 1999. Izgubljeno sočutje. *Filozofski vestnik* 20 (3):147-152.
- Fairbairn, William R. D. 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- . 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374-385.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University Of Chicago Press.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2001. *Odkritje odnosa*. Ljubljana: Brat Francišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Francišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Nicholi, Armand. 2002. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press.
- Pillari, Vimala. 1991. *Scapegoating in families: Intergenerational patterns of physical and emotional abuse*. New York: Brunner/Mazel.
- Racker, Heinrich. 1968. *Transference and countertransference*. New York: International Universities Press.
- Repič, Tanja. 2005. Fizična zloraba v otroštvu in strah pred intimnostjo v partnerskem odnosu. *Psihološka obzorja* 14 (3):107-124.
- . 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15 (1):111-125.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Scharff, Jill S. 1992. *Projective and introjective identification and the use of therapist's self*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66 (1):123-136.
- Sullivan, Harry S. 1972. *Personal psychopathology*. New York: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.



*Terezija Snežna Večko OSU***There is Hope for the Scattered People  
(Bar 1:15aβ-3:8)*****Povzetek: Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15aβ-3,8)***

Spokorna molitev v Bar 1,15-3,8 je prvi izmed treh delov, ki sestavljajo devterokanonično Baruhovo knjigo. Uvod (1,1-14) predstavi namen tega, kar sledi. Iznanci se zavedajo, zakaj so pregnani v tujo deželo. Zaradi njihovega greha sta nad njimi Božja jeza in njegov srd. Potem ko je skupnost izgnancev slišala besede Baruhove knjige, je sprejela spokorno držo. Njihovo vedenje je predstavljeno kot normativno za prihodnje rodove. Zato si v naslednjem koraku prizadevajo, da bi se jim skupnost v Jeruzalemu pridružila v istem zadržanju. Spokorna molitev predstavlja uvod. Jeruzaleščani naj bi izpovedali Božjo pravičnost in svojo krivdo v vsem, kar je prišlo nadnje. Molitev je sorodna z ostalima dvema deloma knjige, posebno s pesmijo v tretjem delu, kjer Jeruzalem tolaži svoje razkropljene otroke (4,5-5,9). Priporočilo v drugem delu, naj iščejo modrost v poslušnosti Božjim zapovedim (3,9-4,4), ima prav tako podobnosti s spokorno molitvijo. Celotna knjiga je očitno zakoreninjena v devteronomistični in jeremijanski literaturi pa tudi v drugih knjigah hebrejskega Svetega pisma.

Razprava se posveča pomenu krivde, kazni in odpuščanja v spokorni molitvi. Samo dotaknila se bo dejstva, da v knjigi ni omenjen odziv Jeruzaleščanov na to knjigo in da tudi ne obstaja noben primerek Baruhove knjige v hebrejščini. Morda njenega predloga niso sprejeli? Ali pa je bila sestavljena zato, da služi kot nekakšen povzetek naraščajočega svetopisemskega kanona? V vsakem primeru je njen namen očiten – da bi gradila edinost med ljudstvom v Judeji in razkropljenimi v tujini.

*Ključne besede:* Gospod, naš Bog, pravičnost, sramota, krivda, kazen, izpoved, trpljenje, prošnja, usmiljenje.

*Abstract:* The penitential prayer (Bar 1:15-3:8) is the first of the three parts that compose the deuterocanonical book of Baruch. The introduction (1:1-14) displays the aim of what follows. The exiles are aware why they are scattered in the foreign country. Because of their sin the Lord's wrath and anger are upon them. The community of the exiles, after having heard the words of the book of Baruch, takes on a penitential attitude. Their reaction is presented as normative for further generations. Therefore in their next step they endeavour to include the community of Jerusalem into the same behaviour. The penitential prayer is the introduction. The Jerusalemites should confess God's righteousness and their guilt in everything that came upon them. The prayer has affinities with the other two parts of the book, especially with the poem in which Jerusalem consoles her scattered children (4:5-5:9, the third part). The admonition to seek wisdom in obeying the commandments of the Lord (3:9-4:4, the second part) has connections with the penitential prayer as well. The whole book is evidently rooted in the Deuteronomistic and Jeremian literature and also in other books of the Hebrew Bible. The paper discusses the meaning of guilt, punishment and forgiveness in the penitential prayer. It only touches upon the issue that the book does not mention the reaction of the Jerusalemites nor does there exist any example of the book of Baruch in Hebrew. Was the proposal of the book not accepted? Or was the book composed to serve as a compendium of the growing canon? In any case, its intention is clear to build unity between the people in Judea and those scattered abroad.

*Key words:* Lord, our God, righteousness, shame, guilt, punishment, confession, suffering, petition, mercy.

## 1. Content and Aim of the Book of Baruch

The book of Baruch is one of the Deuterocanonical books of the Old Testament.<sup>1</sup> It encourages the people of Israel in exile by showing them the way out of misery. The book consists of five chapters only, yet it raises various questions regarding its literary unity. Following the introduction (1:1-15aα) there is a penitential prayer (1:15aβ-3:8), written in prose. The other two parts are poetry. In 3:9-4:4 Baruch admonishes his compatriots to seek wisdom in obeying the commandments of the Lord. In 4:5-5:9 Jerusalem laments the sad destiny of her children, urging them to hope in the fulfilment of God's promises.<sup>2</sup> The introduction shows the whole nation of Israel in exile listening to the book and taking the words to their heart. They do their best to ensure that the community in Jerusalem will follow their example.<sup>3</sup>

The book claims its author is Jeremiah's companion and secretary, Baruch the son of Neriah (Bar 1:1), who also read the book before the exiles and started the activities that followed (cf. 1:3ff.). In the twentieth century a closer scrutiny showed that none of the constituent parts of the book could really have been written by Baruch in the 6<sup>th</sup> century B.C. It was rather compiled from different parts and ascribed to Baruch as a personality of renown.<sup>4</sup> The compilers are considered to belong to the circle of professional theologians, the Hasidaeans, who looked for political peace (cf. 1 Macc 7:12ff.), were faithful to the high priest, who was named by the Seleucides, and kept their distance from the Maccabees and also the Hellenists. Yet they talked to all the different groups in Israel without polemics, in order to gain their unity, to make them accept conversion and leave it to God to save them at the proper time. They adhered to the radical unity of all Israelites as God's people, who had a chance to survive.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Called so by Roman Catholics and Pseudepigraphical or Apocryphal by Protestants and some Orthodox Christians.

<sup>2</sup> These parts are designated by commentators with the letters A,B,C,D.

<sup>3</sup> In the Vulgate the letter of Jeremiah to the exiles in Babylon is added, which warns them not let themselves be seduced by the worthless Babylonian gods (chapter 6).

<sup>4</sup> R. Feuerstein refutes Steck's proposition of the unity of the book from its beginning between 164 and 150 B.C., and written by one author, in *Das Apokryphe Baruchbuch: Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. R. Feuerstein claims the book comprised three major sections, which had originally been independent and distinct from one another. See the critical presentation of the history of use of Bar and its researches in *Das Buch Baruch: Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, XXIII Theologie, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1997, 5-367. See also D. G. Burke, *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9*, SBL Septuagint and Cognate Studies 10, Chico, Calif.: Scholars Press, 1982.

<sup>5</sup> Cf. O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 306-311.

The Deuteronomistic (Dtr) teaching on God's historical dealings with Israel displays itself in the book clearly (cf. Deut 4:26ff.; 28:63ff.; 30:1ff.). The author of Bar follows the Dtr concept with its themes of guilt, punishment, conversion, forgiveness and salvation. In this he leans on Jer 29-33; 36; Neh 8-11, especially on Jeremiah's letter to the exiles (Jer 29).<sup>6</sup>

Some commentators have stated there is nothing original in this content - the authors leaned their teaching on the Canon that included Torah, Nebiim and Ketubim. They saw in them conformity with the contemporary situation in Israel. They took different texts from the biblical tradition and formed a small compendium of the Bible. It directs Israel in the Diaspora and in Jerusalem towards the hope in salvation. No person was more appropriate to function as the author of this book than Baruch, the witness of God's words to Jeremiah, and his scribe (cf. Jer 36; 45:1-5). So they constructed an introduction, in which Baruch performed an important role for the whole of Israel at the beginning of the exile. It was clear that the same attitude as in the past was also valid for the present and the future. Therefore the book of Baruch should be read in the synagogues on the days of fasting (cf. 1:3-5) as well as on the festival days and at appointed seasons (cf. 1:10-14).<sup>7</sup>

According to Jer 24; 29 and Dan 1-5, the exiles were the model for all Israel, so the book of Baruch came from the exile to Jerusalem to function there at the time of Israel's subjection to the Seleucides.<sup>8</sup> The book

<sup>6</sup> Cf. O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel*, ATD 14, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 19-20.

<sup>7</sup> It was therefore also quickly translated into Greek and Aramean/Syriac. The 2nd century seems appropriate as the date of the composition of Bar, concretely 164-162 B.C. This means after the dedication of the Temple and the death of Antiochus IV in 164, and before Demetrius took the throne in 162, i.e., during the reign of Antiochus V, who offered peace to the Jews and religious freedom (cf. 1 Macc 7). According to O. H. Steck, the book could have been written as a concept for the priest Alcimus, who was made high priest by the king Demetrius (cf. 1 Macc 7:12). Contrary to the programme of Antiochus IV to make his whole kingdom one people (cf. 1 Macc 1:41ff.), the book of Baruch sought the unity of all Israelites. It tried to win over all the different groups and sections in Israel to the idea of unity - the Torah pious, the Hellenistically oriented, the Maccabees and their followers - see O. H. Steck, op. cit., 22-23.

<sup>8</sup> O. H. Steck, op. cit., 22-23, claims that the book was, however, composed in Jerusalem - by a group of Bible experts (cf. 1 Macc 7:12), the Torah pious, who adhered to the Dtr teaching, with its acknowledgment of Israel's guilt and the necessity of reconciliation. R. Feuerstein, on the grounds of his analysis, came to another conclusion: for the date of the penitential prayer in Bar 1:15-3:8 the *terminus a quo* is the 4<sup>th</sup> century B.C., a date that linguistic, literary and theological reasons can support. As for the *terminus ad quem*, the silence in Baruch's prayer about the desolation of the Temple, while in Daniel's prayer it is emphasized strongly (cf. Dan 9:16-18), suggests it must have been composed before Antioch's profanation of the temple in 167 B.C. - cf. C. A. Moore, »Toward the dating of the Book of Baruch«, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), 316-317. R. Feuerstein

provided the biblically most central message that the people of God needed at a time in which it was hard to survive.<sup>9</sup> During the time when Israel was subjected to the foreign power of the Seleucides, the authors of Bar reached at the beginning of the exile, when Israel was subjected to the Babylonian power. In continuity with this beginning, the listeners and readers in the Seleucide period could identify themselves as part of exilic Israel. What was valid for Israel at the beginning of the exile was valid also for them at this time. The authors constructed this example and placed it at the beginning of the exile, to show their contemporaries how to act and behave.<sup>10</sup> So they offered their dispersed compatriots an acceptable explanation for their difficult situation. They included a proposal on how to find a way out, and an ardent appeal that they should follow it.

The aim of this paper is to research the meaning of guilt, punishment, conversion and forgiveness in the penitential prayer of the book of Baruch (1:15ab-3:8). It asks how the authors tried to make their compatriots - at a time of territorial and political dispersion - recognize God's plan for them, how they led Israel to confess the guilt of their ancestors and their own guilt, to abstain from the activities they did not consider appropriate, and in faithfulness to God to find his blessing again.

## **2. Commentary on the Penitential Prayer (1:15aβ-3:8)**

### **2.1 Context**

#### **2.1.1 Historical Introduction (1:1-15aα)**

The book of Baruch starts with a »historical« introduction. It explains the circumstances in which the book was written and read for the first time and for what aim. It speaks about the reaction of the book's first listeners in Babylon, and prepares the listeners in Jerusalem to react in the same way. The introduction is followed by a penitential prayer as the appropriate answer the people should give to the Lord.

*These are the words of the book that Bar'uch the son of Nerī'ah, son of Mah'sēi'ah son of Zedekī'ah son of Hasadī'ah son of Hilkī'ah wrote in Babylon, in the fifth year, on the seventh day of the month, at the time when*

---

dates the book between the 3<sup>rd</sup> and the 1<sup>st</sup> centuries B.C., precisely after the redaction of Chronicles and before the Maccabean and Qumran era - see *Das Buch Baruch*, 473.

<sup>9</sup> Its aim of uniting all the Israelites did not succeed in Palestine. It survived in the Diaspora and especially in the Christian period.

<sup>10</sup> Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 25-26.

*the Chaldēans took Jerusalem and burned it with fire.*

*And Bar'uch read the words of this book to Jeconī'ah son of Jehoī'akim, king of Judah, and to all the people who came to hear the book, and to the nobles and the princes, and to the elders, and to all the people, small and great, all who lived in Babylon by the river Sud.*

*Then they wept, and fasted, and prayed before the Lord; they collected as much money as each could give, and sent it to Jerusalem to the high priest Jehoī'akim son of Hilkā'ah son of Shal'lum, and to the priests, and to all the people who were present with him in Jerusalem. At the same time, on the tenth day of Sīv'an, Bar'uch took the vessels of the house of the Lord, which had been carried away from the temple, to return them to the land of Judah - the silver vessels that Zedekī'ah son of Jōsī'ah, king of Judah, had made, after King Nebūchadnezzar of Babylon had carried away from Jerusalem Jeconī'ah and the princes and the prisoners and the noble and the people of the land, and brought them to Babylon.*

*They said: Here we send you money; so buy with the money burnt offerings and sin offerings and incense, and prepare a grain offering, and offer them on the altar of the Lord our God; and pray for the life of King Nebūchadnezzar of Babylon, and for the life of his son Belshaz'zar, so that their days on earth may be like the days of heaven. The Lord will give us strength, and light to our eyes; we shall live under the protection of King Nebūchadnezzar of Babylon, and under the protection his son Belshaz'zar, and we shall serve them many days and find favor in their sight. Pray also for us to the Lord our God, for we have sinned against the Lord our God, and to this day the anger of the Lord and his wrath have not turned away from us. And you shall read aloud this scroll that we are sending you, to make your confession in the house of the Lord on the days of the festivals and at appointed seasons (1:1-14).*

This introduction has given rise to numerous interpretations of its origin and its aim. Its inaccuracies led scholars to the conclusion it could not have been composed by a writer of the 6<sup>th</sup> century B.C., as is stated in 1:2.<sup>11</sup> A scrutiny of its historical value showed the only serious mistake is that Belshazzar is taken to be the son of Nebuchadnezzar (v. 12).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A more pernicious conclusion, however, was that it has no historical value or reliability. The same view was held by older Protestant scholars. Roman Catholics, on the other hand, endeavoured to defend its historicity so much that they neglected the rest of the book of Baruch - cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 370-371.

<sup>12</sup> Nevertheless, even this fault presents no insoluble problem. The question is whether *ufoj* was meant in the narrow meaning of »son« or in its broader sense - cf. R. Feuerstein, *op. cit.*, 372. There is a further question: to which period the change of the names of Nebuchadnezzar and Nabonid (also seen in Dan 4 and 5) belonged, since the author of Baruch could have been misled by an already existing historical mistake. The biblical authors

At the opening event the people listen to the book of Baruch. Their reaction is appropriate. It is the king whose example is followed by all the people. They also sent the letter to Jerusalem so the same thing should happen there. The Jerusalemites are expected to appropriate the same attitude, the confession and the faithful keeping of the Lord's commandments. And the Lord will fulfil his promises. What is sketched in the introduction is displayed in the chapters that follow.

The introduction was written by writers in the Seleucid period to show how Israel reacted in similar circumstances in the distant past: the years 164-162 B.C. correspond to the period after 587 B.C. The renewed worship and the loyalty towards a foreign emperor correspond to the attitude that Israel at the time the book was compiled should accept as well. This scene was constructed according to the model of fasting, praying, collecting money and the Temple vessels under the leadership of Ezra at the river Ahava (cf. Ezra 8). Its features correspond to more passages from the time before and after the exile, including listening to the word of God, admonishing others, weeping, and praying for the foreign rulers (Dtn 31:9-13; Josh 8:30-35; 1 Kings 8; 2 Kings 22-23; Dan 9; Ezra 1-3; 6-10; Neh 1; 8-11).<sup>13</sup>

The form of the introduction follows a neat structure: the writing - the reading - confessing, and collecting money - sending it to Jerusalem - adding a letter - ordering it to be read.<sup>14</sup> According to this, Baruch fulfilled his mission: he brought about the deep conversion of his compatriots in Babylon. The texts in the passage figure as a model of the attitude that the community should appropriate, both at the time of its composition and always. Events are set in Babylonian times to show that the return home, the rebuilding of the Temple, the worship with intercession for foreign sovereigns as well as the penitential prayer and the admonition to adhere to the Torah took place right at the beginning of the exile. Bar 1 functions as taking over the older scenes and opening the first stage of the later ones. So it includes a wide span of the history of salvation up to the time when Israel was still dispersed but hoped that God's action would bring it to an end.<sup>15</sup>

---

were, however, interested above all in the meaning of the events for the present and the future and were not very much concerned about presenting historical truth in itself - cf. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, 242. H. D. Preuss invented a suitable definition: »Die 'bruta facta' sind im 'Kerygma' aufgehoben.« - op. cit., 241, presented in R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 377. In any case, R. Feuerstein refuses to understand the introduction as allegory, because it does not show such a tendency - see pp. 372-375.

<sup>13</sup> Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 28-29.

<sup>14</sup> Cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 398-400.

<sup>15</sup> See O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 27-32.



The event reported in Bar 1:1ff. took place in the fifth year after the taking of Jerusalem by the Chaldeans, i.e., 582.<sup>16</sup> The listeners (vv. 3-4) formed a varied company according to Jer 36; 2 Kings 23; Ezra 1:7ff.; Neh 8. They are king Jeconiah with the nobles, the princes and the elders of the first deportation in 598/97 as well as the people of 587. They are said to live by the river Sud, which is reminiscent of the river Chebar (Ezek 1:1.3; 3:15) or Ahava (Ezra 8:15.21), from where Ezra led the exiles to their homeland. What was fulfilled in Ezra's return began partly due to Baruch's enterprise.<sup>17</sup>

The listeners wept, fasted and prayed the penitential prayer (vv. 5-6). This scene is formed according to the reaction to Baruch's reading of Jeremiah's prophecy (cf. Jer 36:6-9) and as the model for the behaviour of Ezra (cf. Ezra 9:3,5; 10:1,11), Nehemiah (cf. Neh 1:2-4,5-11) and Daniel (cf. Dan 9:3-4). There is a difference regarding Ezra, Nehemiah and Daniel: they prepared themselves for the prayer by weeping, fasting and putting on sackcloth, while in Bar 1:5 these gestures are not a preparation but a response to Baruch's reading of the prayer, admonition and lamentation (cf. Ezra 10:1). Collecting money for the worship and sending it to Jerusalem is also formed according to the model in Ezra 2:68ff.; 7:16; 8:25; Neh 7:70; 10:33ff.; 2 Chron 24:5.<sup>18</sup>

Verses 7-15aα talk about sending the Temple vessels, the money for the offerings and the book of Baruch to Jerusalem to be read there.<sup>19</sup> The group of recipients, together with the group in Babylon, represent the whole nation of Israel. They should buy the offerings to be offered even before the rebuilding of the Temple. The community of Jerusalem is asked as well to pray for the Babylonian kings and the peaceful life of the exiles under their protection - similarly for the Seleucide kings at the time when Bar was composed. This prayer is an echo of Solomon's prayer at the dedication of the Temple (cf. 1 Kings 8:22-53). The exiles ask especially for prayer for themselves. They find themselves directly in the si-

<sup>16</sup> See different explanations for the fifth year in O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 30, n.15.

<sup>17</sup> The River Soud is mentioned nowhere else. The findings from Qumran with the name of the River *swr* (also found nowhere else) suggest a solution regarding its symbolical meaning. It should point to the place from where Ezra led the exiles to their homeland. This name should come from the call of Isa 52:11 who invited the exiles to depart (*sûrû sûrû*) clean from their exile, carrying the vessels of the Lord - see O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 23-24.

<sup>18</sup> Cf. O. H. Steck, op. cit., 32.

<sup>19</sup> Verse 8 tells of the silver Temple vessels - mentioned nowhere else - that were made to replace the golden ones taken by Nebuchadnezzar to Babylon (cf. 2 Kings 24:13; 25:14ff.; Jer 52:17ff.; 27-28). These were now returned to Jerusalem, as the sign of a partly fulfilled prediction of Jer 27:22 and of the sympathy of king Nebuchadnezzar, who thus represents later foreign kings that were favourable towards Israel's religion - cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 30-31.



tuation in which the all Israel lives, according to the book of Baruch: they are sinners and struck by God's wrath (cf. Bar 2:13,20; 1 Kings 8:46). Finally, the community of Jerusalem is instructed to read the book sent on feast-days, most probably for the New Year and the Feast of Tabernacles.<sup>20</sup>

## 2.2 The Prayer (1:15aβ-3:8)

By their reaction - presented as normative for future generations - the listeners in Babylon confirmed Jeremiah's prediction of catastrophe (cf. Jer 26-29). This is displayed in the rest of the book, first in the penitential prayer (1:15aβ-3:8),<sup>21</sup> which is set between the historical introduction (1:1-14) and a wisdom poem (3:9-4:8). While the historical introduction aims to prepare the scene for the prayer, no bridge spans the gulf (not deep, however) between the prayer and the wisdom poem that follows. The penitential prayer comprises:

1. Confession of sins: 1:15aβ-2:10
2. Petition for the end of God's anger and for the return: 2:11-3:8

The prayer is also the first of the texts that consider all Israel, in whatever place they may live, as one people. It represents a unity in time, encompassing all the exiles from the beginning up to the present moment. According to the view of Bar, the whole of Israel, whether in the homeland or in the Diaspora, is in the state of exile. Yet there is a difference from the past - now Israel has turned away from the sins of their fathers (cf. 2:33; 3:4,5-7). This view of the penitential prayer also determines the rest of the book. It issues from the Dtr tradition that was expressed in Dtn 4:28-30 and 1 Kings 8:46-53, and gave its imprint to various penitential prayers, in Ezra 9; Neh 1; 9; Dan 9. Israel has to confess her sin, which consists of refusing to listen to God's commandments and admonitions. This confession will turn them to God and obtain from him an immediate restitution (cf. Bar 2:27-35).<sup>22</sup>

The first part of the prayer (1:15aβ-2:10) contains Israel's confession and God's word in which he warned them.

*And you shall say: The Lord our God is in the right, but there is open shame on us today, on the people of Judah, on the inhabitants of Jerusa-*

<sup>20</sup> Cf. O. H. Steck, op. cit., 32-33.

<sup>21</sup> Cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 400-402.

<sup>22</sup> Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 38-39.

*lem, and on our kings, our rulers, our priests, our prophets, and our ancestors, because we have sinned before the Lord We have disobeyed him, and have not heeded the voice of the Lord our God, to walk in the statutes of the Lord that he set before us. From the time when the Lord brought our ancestors out of the land of Egypt until today, we have been disobedient to the Lord our God, and we have been negligent, in not heeding his voice. So to this day there have clung to us the calamities and the curse that the Lord declared through his servant Moses at the time when he brought our ancestors out of the land of Egypt to give to us a land flowing with milk and honey. We did not listen the voice of the Lord our God in all the words of the prophets whom he sent to us, but all of us followed the intent of our own wicked hearts by serving other gods and doing what is evil in the sight of the Lord our God.*

*So the Lord carried out the threat he spoke against us: against our judges who ruled Israel, and against our kings and our rulers and the people of Israel and Judah. Under the whole heaven there has not been done the like of what he has done in Jerusalem, in accordance with the threats that were written in the law of Moses. Some of us ate the flesh of their sons and others the flesh of their daughters. He made them subject to all the kingdoms around us, to be an object of scorn and a desolation among all the surrounding peoples, where the Lord has scattered them. They were brought down and not raised up, because our nation sinned against the Lord our God, in not heeding his voice.*

*The Lord our God is in the right, but there is open shame on us and our ancestors this very day. All those calamities with which the Lord threatened us have come upon us. Yet we have not entreated the favor of the Lord by turning away, each of us, from the thoughts of his wicked hearts. And the Lord has kept the calamities ready, and the Lord has brought them upon us, for the Lord is just in all the works that he has commanded us to do. Yet we have not obeyed his voice, to walk in the statutes of the Lord that he set before us (1:15-2:10).*

This self-accusing confession of Israel comprises the whole history of God's judgement from its beginning in the 6<sup>th</sup> century up to the present moment. It includes all the people of Israel from the kings through the princes, priests, prophets and fathers up to the ordinary people. The text bears evident testimony to its Dtr origin. The influence of Leviticus and Deuteronomy is evident, as is also its narrow link with the book of Jeremiah, especially with the passages concerning Israel's dispersion and submission to foreign rulers (Jer 24; 27; 29).<sup>23</sup> But the strongest similarity - or rather identity - is between Baruch's penitential prayer and Daniel's pe-

---

<sup>23</sup> See the more detailed comparison in O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 81-88.

nitential prayer (Dan 9:4-19).<sup>24</sup> The prevailing conviction concerning the originality of Daniel's prayer has recently been refuted and the originality of Baruch's prayer has been shown.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> The similarity with Dan 9:4-19 goes as far as Bar 2:19. The similarity to and at times the identity with Daniel's prayer is obvious, on whatever grounds the comparison is made, whether on the Greek text of the Septuagint and other ancient versions, or on the reconstruction of the Hebrew »original«. The question arises concerning their relation or dependence on one another. Which prayer was original and supposed to be a model for the other, the prayer of Daniel or that of Baruch? Or were both of them modelled on a common source? Until recently by far the majority of scholars had supported the originality of Daniel's prayer, although the arguments for it were not altogether convincing - see, e.g., O. F. Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu dem Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1851, 173; J. A. Montgomery, *Daniel*, ICC, 255-256; B. N. Wambacq, »Les prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19)«, in: *Bib* 40 (1959), 463-475; M. Baillet, »Un Recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: 'Les Paroles de Luminaires'«, in: *RB* 58 (1961), 195-250, esp. 247; M. Gilbert, »Le prière de Daniel, Dn 9,4-19«, in: *Revue Théologique de Louvain* 3 (1972), 284-310; O. H. Steck, *Das Apokryphe Baruchbuch*, esp. pp. 88-92. Some scholars considered Daniel and Baruch were independent adaptations of a common source, e.g., J. T. Marschall, *Hastings Dictionary of the Bible* I, New York: Scribner, 1902, 252; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on Daniel*, Oxford: Clarendon, 1929, 227; H. S. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*; Oxford: Oxford University Press, 1923, 81-111. Yet W. Stoderl, comparing Bar Greek to Dan Greek, came to the conclusion that, on the contrary, Dan Greek was dependent on Bar Greek - see *Zur Echtheitsfrage von Baruch 1-3,8*, MBTh 2, Münster i. W.: Aschendorffschen, 1922, 1-23. Up to the research of R. Feuerstein, Stoderl's argumentation and results were neither accepted nor discussed thoroughly, due to the conviction that the dependence of translations cannot prove the dependence of the original texts.

<sup>25</sup> In 1997 and 1998 two research studies refuted the dependence of the prayer of Baruch on the prayer of Daniel. A. K. Mukenge came to the conclusion that differences in the place, in the matter of the supplication, and in the endeavours to approach Jeremiah make it evident that the Greek text of Baruch did not depend directly on either of the two Greek forms of Daniel's prayer. The author considers the redactor of Bar could have known the shorter form of the prayer from a place other than the book of Daniel - see A. K. Mukenge, *L'Unité littéraire du livre de Baruch*, Études bibliques. Nouvelle série 38, Paris: Gabalda, 1998, 113-204. He established that Bar did not know what was special in Dan, hence the redactor of Baruch did not modify the prayer of Daniel. What makes the prayer in Bar different from the prayer in Dan results from another inner logic, conforming to its actual context - see pp. 203-204. R. Feuerstein from his side presented firm arguments for the dependence of Dan 9 on Bar 1-3. R. Feuerstein took the arguments of W. Stoderl seriously into consideration and confirmed their value - see *Das Buch Baruch*, 415-454. He scrutinized O. H. Steck's arguments for Baruch's taking over the prayer of Daniel, and found them groundless. He concludes: »Somit ergibt sich das eigenartige Bild, dass ein Verfasser, der seine ('spät')dtr. Theologie in engen inhaltlicher Anlehnung an Dtn und Jer entwirft, sich in das sprachliche Korsett von Dan 9 hineinzwängt, dieses Korsett aber in allen Ecken und Enden wieder springen muss, weil er mit der zentralen Konzeption von Dan 9 nichts gemeint hat!« - see pp. 417-418. He shows that Daniel took over Baruch - see pp. 415-454. We will present his argument shortly, after the commentary on the prayer.

A. K. Mukenge indicated the neat chiasmic structure of the text, with the refusal to listen to the prophets as its central point. Disobeying the Lord includes the section (1:18 // 2:10):

- vv. 1:15-19 the introductory confession (A)
- v. 1:20 the punishment which the Lord declared through Moses (B)
- v. 1:21 the refusal of the words of the prophets (C)
- vv. 2:1-5 the punishment which the Lord declared through Moses (B')
- vv. 2:6-10 the final confession (A').<sup>26</sup>

The prayer opens with a declaration of the totally different positions of the two protagonists, the Lord and the people. They are presented precisely. The Lord is »our God« and »we« are the people of Judah and the inhabitants of Jerusalem, designated by their social status (vv. 15-16). The declaration states the innocence of the former and the culpability of the latter. Yet the antithesis does not put the righteousness (*dikaosu/nh*) of the Lord against the unrighteousness of the people, but against the shame (*alsxu/nh*) of their face: »The Lord our God is in the right, but there is open shame on us today, ...« (v. 15). It sounds like the situation at the conclusion of a juridical process: the person who was found culpable is ashamed. In this case, shame belongs to a person who was culpable of the catastrophe that had befallen Israel since 598 B.C. (1:20; 2:1-5,7,9).<sup>27</sup> The declaration states that it is Israel herself who is guilty and who suffers. Yet the link between her misdeeds and her misfortune passes through the Lord. It is not a mechanical transmission from action to reaction. In between, there is the Lord's personal decision (1:20; 2:1ff.). And this decision and its realization is evaluated as *dikaosu/nh*. It is left to Israel only to acknowledge that she is guilty, and thus put to shame.

There are reasons for such a situation. The relation between the Lord and Israel is very close - throughout the prayer he is called »the Lord« (*ku/rioj* - 1:17,18,19,20; 2:1,4,7,8, 9(3x), 10,14,16(2x),17(2x),18, 21,22, 33; 3:2,6), »the Lord our God« (*ku/rioj Ú Qeþj h(mw=n* - 1:15,18, 19,21(2x); 2:5,6,12,15,19,27; 3:6,8), »the Lord their God« (*ku/rioj Ú Qeþj au)tw=n* - 2:31; 3:4), »their God« (*(au)toi-þ ei)j Qeo/n* - 2:35), »the Lord God of Israel« (*ku/rie Ú Qeþj Israhl* - 2:11) and »Lord Almighty, God of Israel (*ku/rie pantokra/tor Ú Qeþj Israhl* - 3:1,4). Now the relation between him and Israel has come into a situation that needs to be cleared up. What is troubling is the actual situation of Israel, i.e., her dispersion among the

<sup>26</sup> See A. K. Mukenge, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, 119-126.

<sup>27</sup> The text reminds one of the juridical processes between the Lord and Israel that the prophets used frequently in their admonitions (cf. Isa 1:2ff.; 50:1ff.; Hos 2:4ff.; 4:1-3,4-10; 12; Am 1-2; Mic 6:1-8 etc).

nations. Having the Lord as her ruler, she is nevertheless subjected to foreign rulers. This situation fits very badly to the relation expressed by the titles of nearness that the prayer ascribes to the Lord, and Israel is authorized to use such titles. And the prayer in its first part, which is a confession, makes efforts to rectify this uneasy state. So it starts with a declaration of who is guilty and who is not guilty (vv. 15-16). This sentence is followed by proof for it (vv. 17-19, 21). Naturally, the proof starts with the guilty party. It consists of eleven statements of Israel's guilt towards the Lord her God. The statements express in verbal form the misdeeds that the people performed (we have sinned, disobeyed him, been disobedient, been negligent, each followed the intent of his own wicked heart, serving other gods, doing what is evil in the sight of the Lord our God), and the righteous acts they omitted to do (have not heeded his voice (3x), to walk in his statutes). Disobedience and not listening to the Lord's voice is repeatedly (7x) stressed. It represents the nucleus of Israel's sin.

It is important that the statement of guilt is pronounced by the culpable party herself - it is a confession. The confession involves the whole nation of Israel from the dawn of her history up to the present moment, »(F)from the time when the Lord brought our ancestors out of the land of Egypt until today« (v. 19). All Israel is represented - in all her social classes, presented in pairs: people of Judah and inhabitants of Jerusalem, kings and rulers, priests and prophets, and ancestors including »us« (vv. 15-16). This historical inclusion (v. 19), together with the social classification (vv. 15-16), prevents anybody from esteeming himself / herself innocent. All are guilty before their Lord, who alone is righteous in this lawsuit with his people.

The confession of Israel's guilt - disobeying the Lord - is already an indirect declaration of the Lord's inculpability. This is expressed directly, too. In between the enumeration of Israel's misdeeds and omissions is placed a statement of the consequences of such behaviour: »So to this day there have clung to us the calamities and the curse that the Lord declared through his servant Moses at the time when he brought our ancestors out of the land of Egypt to give to us a land flowing with milk and honey « (v. 20). The innocence of the Lord and the guilt of the people could not be expressed more clearly. In the act of giving birth to his people by bringing them out of their servitude to freedom in a rich country, the Lord gave them statutes to follow.<sup>28</sup> The statement brings the object gradually into focus, pointing to its centre first: it is the Lord whom they have disobeyed, it is the voice of the Lord which they have not heeded to walk in the statutes the

<sup>28</sup> In antiquity such an act was considered as a highly appreciated gift of a deity, since by revealing statutes to the nation a deity showed them what pleased him / her and so they could avoid his / her wrath - see G. von Rad, *Old Testament Theology* 1, trans. D. M. G. Stalker, London: SCM 1982, 190-203.

Lord set before them (1:18). It is clear that it was a personal relationship with the Lord that was intended. And it was this personal relationship that was attacked, wounded and ruined by Israel's behaviour. The verse ends with the action of the Lord giving Israel his statutes. The next verse starts with the action of the Lord bringing their fathers out of Egypt (1:19). There is a parallelism between these two actions of the Lord and the people. That of bringing their fathers out of Egypt is juxtaposed to Israel's refusing to heed his voice. There is a parallelism, too, between the Lord's giving Israel his statutes and Israel's refusal to walk in them. Then there follows Israel's continued disobedience to the Lord, expressed by the same verbs as in v. 18. Verses 18-19 form a structure (ABCD DACB) with the Lord's salvific action in the centre, enclosed by Israel's disobedience:

- v. 18: we have disobeyed (h)peiqh/samen) him (A)  
 have not heeded (h)kou/samen) the voice of the Lord our God (B)  
 to walk (poreu/esqai) in the statutes of the Lord (C)  
 he set (e)/doken) before us (D)
- v. 19: the Lord brought (e)ch/gagen) our ancestors out  
 of the land of Egypt (D')  
 we have been disobedient (a)peiqou/ntej) to the Lord our God (A')  
 have been negligent (e)sxedia/zomen) (C')  
 in not heeding (a)kou/ein) his voice (B').

Both sentences are headed by a simple statement: »... we have sinned (h)ma/rtomen) before the Lord« (v. 17). Sin consists in refusing to listen to the voice of the Lord, which means refusing to remain in a personal relationship with the Lord who delivered them. After this description, there follows a presentation of the consequences of the sin: calamities and a curse (v. 20). In this statement the innocence of the Lord is stressed directly. He predicted in advance that trespassing the commandments would bring upon them the calamities and the curse (cf. also Deut 28:15-30:20). So Israel was warned of the consequences of disobeying them - the calamities and the curse did not come upon Israel as a surprise.<sup>29</sup> It was the punishment they were warned of and were aware of, so they deserved it. The Lord is absolutely righteous in the disaster that came upon Israel, as is expressed in the opening declaration of the prayer (1:15).

At the centre of the confession, in v. 21, the refusal to heed the words of the prophets is pointed out. The sentence intensifies what has been

<sup>29</sup> There are texts in the Bible which stress that God's statutes are just and not difficult to fulfill (cf. Ps 119); they bring blessing to the community which lives according to them (cf. Lev 26:3-13; Deut 4:1-26:19; 28:1-14), while disobedience causes disorder and ruin (cf. Lev 26:14-39; Deut 28:15-29:1).



said so far, by stating precisely the way the Lord communicated and revealed his will to Israel. He did it in conformity with human beings: through the mediation of other human beings - the prophets that he sent. This is the principle of approaching, of a descent, of a *kenosis* that marks God's relation to humanity. The Lord is searching human beings, who »all of us followed the intent of our own wicked hearts by serving other gods and doing what is evil in the sight of the Lord our God« (v. 22).<sup>30</sup>

Now there begins a description of the punishment (2:1-5). It is presented in its most dreadful objectivity, as the most severe plague the Lord ever sent. Its horror culminates in Jerusalemites eating the flesh of their own children, while their subjection to foreign kingdoms to be an object of scorn and desolation among the peoples means their deepest humiliation. Yet it is but a fulfilment of the predictions against both the responsible classes in Israel and the people (cf. Lev 26:29; Deut 28:53-57; Jer 19:9; 25:9; 29:17-18; 32:23-35; Deut 28:25,37,43-44). Verse 5b repeats the declaration from 1:17. This suffering is due to their sin. The acknowledgement of Israel's guilt before the Lord concludes the section.

The final confession (vv. 6-10) starts with the declaration of the Lord's righteousness and Israel's shame. This is the opening declaration of the prayer in 1:15aβ. The passage is a recapitulation of what has been said so far. The verses summarize: Israel is responsible for whatever has befallen her. There is an additional nuance in the declaration: during the Lord's fulfilling the punishment, Israel had a chance to entreat the favour of the Lord by turning away from the thoughts of their wicked hearts. Yet they forfeited the chance, since they did not turn away and did not obey the voice of the Lord to walk in his statutes.<sup>31</sup> It is the mystery of evil, which holds its victim tight in a self-destructive action. Perseverance in evil made the Lord bring upon Israel the calamities he kept ready. The righteousness of the Lord is confirmed again, with an additional nuance - he is righteous in all the works he has commanded them, i.e., in his righteous statutes that could guard them against calamities (cf. Ps 19:10; 119:7, 62, 75, 137, 144, 160, 72; Neh 9:13).

So the first part of the penitential prayer in Bar 1:15aβ-3:8 confirms that God is righteous in all he has done in Israel and in all which has be-

<sup>30</sup> The expression is reminiscent of Jeremiah's language, the wicked heart (cf. Jer 7:24; 11:8; 16:12; 18:12), serving other gods (cf. Jer 7:6,9,17ff.; 11:10; 13:10; 16:11-13; 32:29,34ff.), doing what is evil in the sight of the Lord (cf. Jer 7:30; 18:10; 32:30).

<sup>31</sup> See the comment on the same assertion in Dan 9:13b, with a question as to which time precisely does the statement *welō' hillinū 'et penē YHWH 'elōhēnū lāsūb mē'āwōnēnū ūlehaškil ba'amitekā* refer. As soon as they had sinned or when they had already experienced the bitter of punishment? The conclusion - the expression *hillinū 'et penē YHWH 'elōhēnū* - showing that Israel had already experienced the wrath of the Lord and knew she could avert it by conversion and adherence to his truth, yet she did not do it, is applicable here, too.



fallen Israel. This conclusion is close to that in other penitential prayers (Ezra 9:15; Neh 9:33; Dan 9:14; cf. also Ex 9:27; 2 Kings 10:9; Ezek 18:9, etc.). In the lawsuit of God against Israel, God won the case; he is righteous, in accordance with the redemptive meaning of the word.<sup>32</sup>

As O. H. Steck points out, in this self-accusing part of the prayer Israel in her shame could only talk *about* God, not *to* God. Following Baruch's instruction in acknowledging and confessing her guilt, she starts her conversion and turns towards God. This is expressed in the second part of the prayer.<sup>33</sup>

*And now, O Lord God of Israel, who brought your people out of the land of Egypt with a mighty hand and with signs and wonders and with great power and outstretched arm, and made yourself a name that continues to this day, we have sinned, we have been ungodly, we have done wrong, O Lord our God, against all your ordinances. Let your anger turn away from us, for we are left, few in number, among the nations where you have scattered us. Hear, O Lord, our prayer and our supplication, and for your own sake deliver us, and grant us favor 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.*

*O Lord, look down from your holy dwelling, and consider us. Incline your ear, O Lord, and hear; open your eyes, O Lord, and see, for the dead who are in Hades, whose spirit has been taken from their bodies, will not ascribe glory or justice to the Lord; but the person who is deeply grieved, who walks bowed and feeble, with failing eyes and famished soul, will declare your glory and righteousness, O Lord.*

*For it is not because of any righteous deeds of our ancestors or our kings that we bring before you our prayer for mercy, O Lord our God. For you have sent your anger and your wrath upon us, as you declared by your servants the prophets, saying: Thus says the Lord: Bend your shoulders and serve the king of Babylon, and you will remain in the land that I gave to your ancestors. But if you will not obey the voice of the Lord and will not serve the king of Babylon, I will make to cease from the towns of Judah and from the region around Jerusalem the voice of mirth and the voice of gladness, the voice of the bridegroom and the voice of the bride, and the whole land will be a desolation, without inhabitants.*

*But we did not obey your voice, to serve the king of Babylon; and you have carried out your threats, which you spoke by your servants the prophets, that the bones of our kings and the bones of our ancestors would be brought out of their resting place; and indeed they have been thrown*

<sup>32</sup> See the comment on Dan 9:14, especially n. 42.

<sup>33</sup> See O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 100-101; *Das Buch Baruch*, 41.

*out to the heat of day and the frost of night. They perished in great misery, by famine and sword and pestilence. And the house that is called by your name you have made as it is today, because of the wickedness of the house of Israel and the house of Judah.*

*Yet you have dealt with us, O Lord our God, in all your great compassion, as you spoke by your servant Moses on the day when you commanded him to write your law in the presence of the people of Israel, saying, »If you will not obey my voice, this very great multitude will surely turn into a small number among the nations, where I will scatter them. For I know that they will not obey me, for they are a stiff-necked people. But in the land of their exile they will come to themselves and know that I am the Lord their God. I will give them a heart that obeys and the ears that hear; they will praise me in the land of their exile, and will remember my name and turn from their stubbornness and their wicked deeds; for they will remember the ways of their ancestors, who sinned before the Lord. I will bring them again into the land that I swore to give to their ancestors, to Abraham, Isaac, and Jacob, and they will rule over it; and I will increase them, and they will not be diminished. I will make an everlasting covenant with them to be their God and they shall be my people; and I will never again remove my people Israel from the land that I have given them.«*

*O Lord Almighty, God of Israel, the soul in anguish and the wearied spirit cry out to you. Hear, O Lord, and have mercy, for we have sinned before you. For you are enthroned forever, and we are perishing forever. O Lord Almighty, God of Israel, hear now the prayer of the people of Israel, the children of those who sinned before you, who did not heed the voice of the Lord their God, so that calamities have clung to us. Do not remember the iniquities of our ancestors, but in this crisis remember your power and your name. For you are the Lord our God, and it is you, O Lord, whom we will praise. For you have put the fear of you in our hearts so that we would call upon your name; and we will praise you in our exile, for we have put away from our hearts all the iniquity of our ancestors who sinned against you. See, we are today in our exile where you have scattered us, to be reproached and cursed and punished for all the iniquities of our ancestors, who forsook the Lord our God (2:11-3:8).*

With *kai\ nu/n* a decisive turn in the prayer is made (cf. *we'attāh* in Ezra 9:10; Neh 9:32; Dan 9:15). By confessing her sins, Israel does not cleave to them any more. She is able to make the next step - to ask for deliverance. And she starts to do it now, in the way a humble petitioner addresses the highest authority. She addresses God directly for the first time, calling him God, the Lord of Israel, and defines him by his most decisive act for Israel, delivering her out of Egypt. She presents this act by five expressions highlighting the Lord's majesty and power, which made him

the o)/noma. Then she confesses her sins once again, using three verbs (h(ma/rtomen, h)sebh/samen, h)dikh/samen). This is the famous three-ply expression (cf. 1 Kings 8:47; Dan 9:5) of a person's wicked mind and deed, the corruption of heart, and hatred against God and neighbour. The whole range of human evil is encompassed here.

Then the confession stops and the petitioners proceed by expressing their request (2:13-3:8).

A. K. Mukenge proposed discerning five sections in the supplication, making a neat chiasmic structure:

vv. 2:11-18	the introductory supplication (A)
vv. 2:19-23	a quotation from the prophets (B)
vv. 2:24-26	the fulfillment of the prophecies (C)
vv. 2:27-35	a quotation from Moses (B')
vv. 3:1-8	the final supplication (A').

Thus there are two supplications, which enclose two quotations, while the centre is occupied by the fulfillment of the prophecies.<sup>34</sup>

After the introduction (vv. 11-12) the petitioners express their supplication, with the theme of their diminishing number (v. 13). It is presumed, if the Lord's anger continues with the same intensity, that they would disappear very soon.<sup>35</sup> The next petition is motivated by the Lord's prestige (vv. 14-15). With his engagement in the history of Israel he made himself an o)/noma (v. 11), the name that was called upon Israel (v. 15).<sup>36</sup> The status of Israel defines the reputation of the Lord on the world scene. He should, therefore, listen to Israel's petition for his own sake. What should he do? Nothing less than to make the masters of Israel - who are the actual masters of a world empire - favourable towards Israel. What this implies will be clear in vv. 34-35. By her petition Israel acknowledges the highest sovereignty of her God over the world. So in her petition as well Israel pays homage to the Lord.<sup>37</sup>

The supplication continues in vv. 16-18. This passage is a mosaic of different biblical traditions (cf. Deut 26:15; 1 Kings 8:49; 2 Kings 19:16; Dan 9:19; Ps 6:6; 30:10; 88:11-13; Deut 28:65ff.; 1 Kings 8:47ff.). It seems

<sup>34</sup> See A. K. Mukenge, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, 129-135. O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 101ff.; *Das Buch Baruch*, 41ff., proposes a structure according to which the prayer consists of two parts: 2:11-35 and 3:1-8. They are composed of four petitions. He also tries to show the author of Bar took over Daniel's prayer.

<sup>35</sup> This concept often figures in the Bible, as a threat or as a motive for supplication (cf. Deut 4:27; 28:62-64; Jer 42:2; Dan-G 1:37).

<sup>36</sup> Cf. Dan 9:19.

<sup>37</sup> The petition leans on 1 Kings 8:46-61; cf. also Ps 106:46; Ezra 9:8-9; 2 Kings 19:19=Isa 3:17.

to ask the Lord only to rescue Israel from death in exile. Even the most stricken state of body and soul is better than death - in life with minimal resources Israel will nevertheless glorify the majesty and righteousness of the Lord.<sup>38</sup>

It is remarkable that unlike Dan 9:9,19, the petition for forgiveness is not expressed in Bar 2:11-18. O. H. Steck comments that it is in conformity with the Dtr concept, according to which deliverance from the miserable exilic status of Israel will be realized not because of Israel's merits, but because of the convergence of God's renewed salvific will and the conversion of Israel opened up by God (cf. Deut 30; the prayer of Azariah in the Additions to Dan).<sup>39</sup>

Now there follows the second part of the supplication (vv. 19-23), which contains the words of the prophets (vv. 21-23). Vv. 19-20 say the petitioners should abstain from any claim for mercy on the ground of the righteousness of their ancestors and kings. They consider themselves solidarily involved in guilt along with their ancestors, and God's sending his anger and wrath upon them proves it (cf. 1:15-16; 2:1-6). It is not that they have done any good in their life. What they acknowledge here is rather that all their good deeds are insufficient to merit God's grace.<sup>40</sup> The Lord's anger makes them aware that, on the contrary, they merited punishment. To prove it, God's words are quoted. They are said to be spoken by the Lord's »servants, the prophets« (v. 20). Yet only the words of the prophet Jeremiah are quoted, from different parts of his book (v. 21a // Jer 27:4,7f.,10f.,12f.; v. 21b // Jer 35:15; 25:5; v. 22 // Jer 26:4; 3:25; 7:24-28; 9:11-12; 11:4-5; 26:12-13; 32:23; 38:20; 42:13,21-22; 44:23; v. 23 // Jer 7:34; 16:9(-13); 25:10-11; 25:38; 26:9; 34:22; 33:10-11).

The words are focused solely on one precise subject, on Israel's serving the king of Babylon. Was this chosen because it was decisive for Israel's fate in 597-587 B.C.? Or was it also important for the community at the time the prayer was composed? The Hasmoneans' fighting and claiming leadership after they had recaptured the Temple in 164 B.C. was not approved by all the Jews. The author of Baruch considered Hasmonean policies as being contrary to God's plans for the Jewish community.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> See the comment of O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 104-105: not only the returned exiles would glorify the Lord, but the Israelites that are still alive in exile would also do it. Steck also points to an interesting feature: there is a correspondence in inverse order between the petitions of the exiled Israelites in 2:12-18 and the petitions addressed to the community of Jerusalem in 1:10-13 (2:16-18 // 1:10; 2:14-15 // 1:11-12; 2:12-13a // 1:13). It is the Jerusalem worship that is desired in the petitions of the exiled Israelites - see op. cit., 105.

<sup>39</sup> See O. H. Steck, op. cit., 105ff., *Das Buch Baruch*, 42.

<sup>40</sup> The insufficiency of human merits to deserve God's grace and the free bestowal of God's gifts is proclaimed by the entire Bible.

<sup>41</sup> See the presentation of this opinion in O. H. Steck, op. cit., 285-303, esp.300; R. A. Wer-

He quoted the words of Jeremiah in which he threatened punishment for disobedience (vv. 22-23). Jeremiah's words served the author in stating that rebellion against the Seleucides held the Jewish community in a state of guilt. Thus the covenant curses clung to them.<sup>42</sup> This recognition is the appropriate attitude in which the petitioners should stand before the pro/swpon of the Lord their God (v. 19).

The punishment threatened for disobedience is disastrous: mirth and gladness in the towns will be destroyed, love leading to marriage will be destroyed, the inhabitants and the land itself will be destroyed. Disobedience to the Lord leads to death (vv. 22-23).

And what did Israel do? The author summarizes her response to the word of the Lord and the Lord's response to it (vv. 24-26). This passage embodies the accomplishment of the prophecies and represents the centre of the supplication in 2:11-3:8. The accomplishment corresponds to the threats and develops them. Verse 24a states that the negative option from v. 22 was indeed chosen by Israel, thus the threat was also fulfilled by the Lord. Yet vv. 24b-26 do not describe the accomplishment of the threat from v. 23 but a further horror. Even death in great misery, by famine and sword and pestilence (v. 25b),<sup>43</sup> was not the ultimate punishment. A greater humiliation was executed on their kings and ancestors, the profanation of their bones and of their graves (cf. Am 2:1). Yet this ultimate punishment was foretold too (v. 24b // Jer 8:1-3; 36:30). Israel herself decided her fate. Then there follows a last punishment, which struck the Temple (v. 26). The vague description of its state, not mentioning its desolation - in contrast to Dan 9:16-19 - indicates that the Temple was again under the control of the Hasmoneans. Yet this was not a sign of God's pardoning his people. The state of the Temple was a proof, too, that Israel was remained in her guilt. According to the perception of the authors of Bar, the Hasmoneans' policy was sinful, hence Israel was still under punishment.

After the declaration of the fulfillment of the prophetic word, there follow words taken from Moses (vv. 27-35). The statement at the begin-

---

line, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, SBL 13, Atlanta, Ga: Scholars Press, 1998, 87-88. Both rely on J. Goldstein, »The Apocryphal Book of Baruch«, in: *PAAJR* 46-47 (1979-1980), 179-199. Considering different indications, they place the composition of Baruch in 163-162 B.C. It was composed after the Jews' success against the Seleucides, after they had recaptured the Temple in 164 B.C. and enjoyed some independence. Yet the Hasmoneans continued their fighting and aggression against the Seleucides.

<sup>42</sup> J. Goldstein, op. cit., 195-196, considers that Baruch was written as a protest against Judas Maccabaeus' siege of the Akra and in support of the policy of the high priest Alcimus, who was loyal to the Seleucid government because he believed that the time of God's liberation of the Jews had not yet come. See also R. A. Werline, *The Penitential Prayers*, 87-88.

<sup>43</sup> This was a fatal trinity - see Jer 14:12; 16:4; 24:10; 27:8,13 etc.

ning is astonishing. The punishment described so far was in fact executed by all the kindness of the Lord and by all his compassion (v. 27). Such a declaration in the face of ultimate suffering, including cannibalism and the profanation of corpses, is possible only if a greater evil could be juxtaposed to it.<sup>44</sup> As Israel is aware, a greater evil is to be forsaken by the Lord (cf. 2 Macc 6:16). Baruch does not say this explicitly, but he quotes words mainly from Deuteronomy and Jeremiah that bear witness to the salvational endeavours of the Lord, while punishing his people (Bar 2:29-35). Punishment shows itself as the last means the Lord uses to regain his people. A loving relation with his people is the highest value he is pursuing. It is said indirectly that the Lord tried to win his people back by showing them his love through his gifts. Israel became a »very great multitude,« living in their own land. Yet disobedience to the Lord's voice robbed them of his precious gifts (v. 29). In fact, the gifts were the fulfillment of the promise to Abraham, who *was* loyal to the Lord (cf. Gen 12:2-3; 13:14-18; 15:5-6 etc.). Israel could have lived likewise, yet she did not. The text assembles different pronouncements of Israel's infidelity, her punishment by exile, her returning to the Lord and his returning her to the land promised to Abraham, Isaac and Jacob. A splendid future is promised her within the eternal covenant, with a guarantee of permanent residence in their own land.<sup>45</sup>

The text summarizes the Deuteronomic presentation of Israel's history, displaying deep understanding of human nature. Prosperity does not usually call forth the best in human beings. In prosperity I am tempted to consider myself the master of my destiny. Bar 1:15a $\beta$ -35 testifies how easily Israel has forfeited her fortune. The hardness of life that followed reminded the people that the Lord was the source of their life. In misfortune I recognize that my life is after all not at my disposal. In misfortune a chance is given to the human heart to find God anew. Punishment, therefore, consists in losing one's goods to find the Creator. The mechanism

<sup>44</sup> A similar declaration is found in 2 Macc 6:12-17. A short reflection follows after the chapters describing the betrayals, persecutions and massacres of the Jews. Yet it is said they were treated with greater kindness and mercy than other nations. The latter are punished severely, after they have reached the full measure of their sins, while Israel is punished immediately, so she never experiences vengeance at the extreme moment of her culpability. The central statement is: despite punishing his people, the Lord does not forsake them. This declaration on the part of a member of the nation that was treated badly is proof of the highest loyalty towards the Lord.

<sup>45</sup> The text is a mosaic of quotations from: v. 29 // Deut 28:15; Jer 26:4; Deut 4:27; 28:62; Jer 42:2; v. 30 // Deut 31:27-29; Jer 7:26-27; 17:23; 30:10; 46:27; v. 31 // Deut 4:39; Jer 24:7; Deut 29:3; Jer 24:7; 32:39; v. 33 // Deut 31:27; 2 Kings 17:14; Jer 17:26; 4:4; 21:12; 23:2,22; 25:5; 26:3,13; 44:22; Deut 28:20; 1 Kings 8:47; Zech 1:4; Ps 79:8; v. 34 // Deut 30:1-10; Lev 26:42-45; Jer 32:37; 24:6; 30:3; 11:5; Deut 1:8; 6:10; Jer 32:23; Deut 30:5,16; Jer 3:16; 23:3; Zech 10:8; Jer 24:6; 42:10; v. 35 // Jer 50:5; 32:40,38; 31:31-34.



of punishment functions between possession and relationship. Possession should lead to relationship. Unfortunately we go astray, we miss the goal. Experiencing dispossession on different levels, we discover the value of relationship. And we rediscover that our goods are gifts. The unity between possession and relationship is gained at last.

This was what Israel experienced and what is displayed in the »speech of Moses« in Bar 2:29-35. After having come to herself in exile, Israel praises the Lord and remembers his name (vv. 31-32). The people are saved in their regained relation to the Lord. The first consequence of this renewed love is their conversion from evil. (Without conversion to God they would not be able to turn from evil!) Then the Lord will bring his people into the promised land and bestow on them all the goods that proceed from the everlasting covenant he will make with them (vv. 33-35). In the midst of the gifts sparkles the jewel: a renewed relationship between God and his people, who belong together (cf. Jer 31:33).

God is the absolute Author of this process of salvation. Punishment was not in the first plan of salvation. It was introduced as a means of regaining the uniquely necessary thing, a relationship with God which was not achieved by receiving gifts.

Finally a concluding supplication (3:1-8) is included with the initial supplication (2:11-18). God is invoked by a new title, *ku/rie pantokra/twr o( Qeo\j Israhel* (again v. 4) - a translation of *yhwh sibā'ōt*. The same name is repeatedly applied to God in Jeremiah's prophecies of Israel's restoration (30:8; 31:23, 35; 32:14, 15, 18; 33:11, 12). Restoration is also the theme in the concluding part of Baruch's penitential prayer.

Verses 1-3 form the first part of a supplication. In its centre in v. 2 God is asked to hear and have mercy because of the sins of his people. This supplication and confession are enclosed by two statements based on the contrast between God and the petitioners. In v. 1 God Almighty is invoked by a suppliant in a miserable state, while v. 3 motivates a supplication on the contrast between the Lord's eternal reign and the danger of Israel's eternal perdition. In v. 2 we can see the contrast between God being asked to hear and have mercy, and the people who sinned before him. The whole part in 3:1-3 with Israel in anguish and perishing forever contrasts with what was promised to Israel in 2:34-35 about her increasing and not diminishing, within the everlasting covenant with the Lord.

In the second part of the supplication (vv. 4-8) the Lord is asked not to remember the iniquities of Israel's ancestors but his own power and his name. Hence he is asked to save them from the exile and its humiliation and suffering (cf. v. 8). This is the last implication of the petition in 2:14 asking for favour in the sight of their masters in exile. This is a petition for a total change in their fate. This is the vision of a new life. And Israel is already presented in a new light: the Israel of today is no longer



a sinner. They are the children of those who sinned before the Lord (v. 4), but they themselves have put away from their hearts all the iniquity of their ancestors (v. 7). Yet they still suffer for their sins. So this part forms the contrast between Israel's ancestors who sinned, and the Israel of today, who converted while in exile. In spite of this, they do not base their supplication on their actual state but on God alone, on his power and his name. This petition parallels the initial supplication, which addresses God as Lord, the God of Israel who saved them out of Egypt with his mighty hand, and with signs and wonders, and with great power and an outstretched arm, and so made himself a name up to this day (2:11). In 3:5 they ask him to remember his power and name on behalf of Israel in her present crisis. Just as God promised them a splendid future (2:34-35), so Israel in turn promises a splendid gift: she will praise her Lord, even in exile (vv. 6,7; 2:17). From Israel who was cleansed in the suffering of exile the Lord will accept her precious glorification. This praise offered by converted Israel is the victory the Lord will gain over the wickedness and stubbornness of his people. Will he? Their conversion is stated as a fact, the praise is only promised. It is based not on their deliverance from exile, but on their conversion (3:7). Yet exile hinders them from having a full experience of conversion. The Lord's response in fulfilling his promise (2:34-35) will give them the assurance that they are pardoned. Only pardon and a renewed covenant with the Lord will free their hearts indeed for to offer glory and praise. Therefore the last sentence of the prayer reminds the Lord of their actual state in exile, with all its humiliation, suffering and scandal (3:8). It is his turn now to liberate his people to enjoy the fullness of life. The prayer wants to say that Israel is ready for a renewed covenant - or invites her to make herself ready soon.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> In conclusion, the relation between the analogous prayers in Dan 9:4-19 and Bar 1:15-3:8 should be briefly considered. As was stated in n. 25, R. Feurestein, *Das Buch Baruch*, 415-454, refuted the presumed dependence of Bar 1:15-3:8 on Dan 9:4-19. Most of his arguments for the opposite dependence are summarized here:

- The prayer in Daniel contains the introduction in 9:1-6, which is lacking in the prayer of Baruch. The content of these verses can be explained from the nature of Daniel's prayer. Daniel asks God to forgive his sinful people. The vision of seventy weeks tells how they could be pardoned: after the desolation a new salvation will be given them. Here a Dtr vision of history passes into an apocalyptic one. The author of the book of Daniel needed this transition. On the basis of 9:7-19 he constructed a description of the people's state (9:1-6) that he did not find in the text he used. So these words are missing in Bar 1:15-3:8.

- The change of persons in Dan 9 and Bar 1:15-3:8 is remarkable. Apart from 9:7ff. Daniel manifests the same way of speaking as Bar 1:15-3:8. In Dan 9:15-19 and Bar 2:11-3:8 it is understandable that they use the 2<sup>nd</sup> person because both express their petitions to God. In the remaining text, Dan 9 has the 2<sup>nd</sup> person everywhere where it does not run parallel with Bar, and the 3<sup>rd</sup> person where it does. Meantime Bar remains consistent in using the 3<sup>rd</sup> person. It could be concluded that Daniel is dependent upon Baruch and not the opposite.

## Conclusion

The aim of this paper was to research the meaning of guilt, punishment and reconciliation in the penitential prayer of Baruch. The prayer in Bar 1:15aβ-3:8 displays the same basic principles about the relationship between God and his people as do other penitential prayers. Similarly, it consists of two constituent parts, the confession and the petition.

The confession of sins in Baruch's prayer is thorough, regarding the extent of the period of time it encompasses, the number of persons that are culpable, and the extent of their guilt. The author of the prayer shows a ten-

---

- In the parallel passages of Dan 9:7-8 and Bar 1:15-16, Dan 9:7c (»all Israel, those who are near and those who are far away ...«) could be explained as Daniel's addition. So the prayer he got (without it) would suit the exilic period better. Baruch includes the priests and the prophets, who were among Jeremiah's opponents, in the group of those to be ashamed. In Daniel they are not included. Accordingly, they are named »his servants« in Dan 9:10b and are left out in Bar 1:18b.

- A comparison between Dan 9:11 and Bar 1:19-22 shows that the Bar text is overloaded. It twice mentions the fathers being led from Egypt. Has Bar lengthened the shorter Dan (on the basis of Jer 7:22-27; 11:4f.)? The Bar text is consistent and logical: from the time of coming out from Egypt the people have rebelled against the Lord, and neither curses nor the prophets' warnings could prevent them from rebelling (cf. Dtn 9:7,24). Dan 9:11 does not mention God's sending his prophets to the people and the people refusing to listen to them and going after the intentions of their wicked hearts. It does not correspond to the situation and the theology of the author of Daniel. Moreover, Bar 1:20 is a difficult passage, so Dan 9:11 could be a *lectio faciliior et brevior*.

- Daniel's shorter text in 9:12 cannot be a recapitulation of the history of Israel's sin in Bar 2:1-5. It does not say what threat was carried out in Jerusalem. Meantime the Bar text displays good syntax and from the point of the content, it expresses the fulfilment of the most awful predictions in Dtn 28. On the other hand, Bar is not interested in the destruction of the city and the temple, as Dan is (9:16ff.).

- In comparing Dan 9:13-14 and Bar 2:6-10, the latter is most reasonably explained as a recapitulation of what has been said so far. It emphatically repeats the antithesis between God's and the people's behaviour. Daniel's shortened text does not lead to such a strong effect. So: Dan is a shortened version of Bar.

- In the case of Dan 9:15-16 and Bar 2:11-13, it seems that Bar depends on Dan, and was later extended. More importantly, they differ in their petitions: Bar asks for the survival of Israel, Dan for God's intervention for Jerusalem and the Temple. Bar's lack of petition for Jerusalem and the Temple is special, yet not very different from its »leittext« in Jer 34:2; 39; 52; also 1 Kings 8:46-51.

- Dan 9:17-19 and Bar 2:14-19 (20-3:1),2-6 (7-8). Both texts correspond to their authors' situation: desolated Jerusalem in Dan, suppliant Israel in Bar (cf. 1 Kings 8:52). It is possible the two-sided dependence and rearrangement took place here. It is clear, however, that the author of Bar stands consciously in the milieu of Jeremiah and Deuteronomy, while the author of Dan harmonizes his text with the context of Daniel.

The conclusion: The dependence of Bar on Dan may not be held unproved any longer. From the above examples it is possible to conclude that Dan reworked Bar 1:15-3:8. The closeness of Bar to Dtn and the closeness of Dan to Chr / Ezra-Neh is evident. It is also unlikely that because of their closeness, both Dan and Bar depend on the same older text.

dency to include within the confession Israel throughout her history, in all her social classes, and in all the types of her rebellion against God. The inclusion of the kings and other ruling classes in the group of sinners shows the impartiality with which the Bible treats human beings. To encompass the whole of human sinfulness, the formulaic expression is used: h(ma/rtomen, h)peiqh/samen, ou)k h)kou/samen th\j fwnh\j kuri/ou (we have sinned, disobeyed him, have not heeded the voice of the Lord our God - 1:17,18) and again h(ma/rtomen, h)sebh/samen, h)dikh/samen (we have sinned, we have been ungodly, we have done wrong - 2:12). So the essence of sin is the refusal to have a relationship with God. In describing the history of Israel's sin, this relationship appears to be the most intimate bond initiated by the Lord. Without using the expression itself (it will appear in the petition in 2:35), it was the covenant with the Lord within which Israel sinned, disobeyed and refused to heed his voice. The history of Israel's sin is at the same time the unfolding of the Lord's endless invitation to Israel to accept his covenantal love. The confession shows that Israel's basic sin is refusing this invitation.

Therefore, the punishment that comes on the scene very soon, in the confession and in the petition, appears as the most logical consequence. There is no theological problem in presenting the most dreadful scenes from Israel's history. They are a demonstration of what was happening between the Lord and his people. Since Israel tore apart the bond between herself and her God, all the bonds everywhere were torn, right to the most intimate one, turning parental love into cannibalism. The bond between Israel and her land was violently interrupted by the exile. The disappearance of bridegrooms and brides showed that the Lord was no longer Israel's bridegroom and that Israel was no longer his bride. Even the last embrace the graves offer to the dead was torn apart: the corpses of the kings and ancestors were profaned.

In this breaking of all the bonds, the people remember that the Lord is their God. And they know that he has brought these calamities on them. Yet he will never leave them. This recognition is the sign that Israel, too, has not entirely forgotten the covenant with God. They are able to recognize in their calamities the punishment they deserved, and to confess their sin.

After that they turn to the Lord with a supplication. It occupies the second part of the prayer. What does Israel ask the Lord? To change her situation completely. The petition starts with asking the Lord to turn (a)postrafh/tw) his anger away from Israel (2:13), and concludes with the statement that Israel has turned away (a)pestrh/yamen) from their hearts the iniquity of their ancestors (3:7). The punishment thus brought forth the fruit of conversion. The outer frame of this passage consists of praising the Lord's salvific acts for Israel in the past (2:11), and the statement of Israel's being brought down into exile now (3:8). The inclusion of the petition thus reminds the Lord of the act of salvation that he had

already performed, and presents him with the situation of Israel, who urgently needs the same action again. Israel's wrong reaction to the Lord's salvation in the past (2:12) contrasts with her actual conversion in exile (3:7). Israel's sinful behaviour followed the Lord's saving act in the past (2:11-12) and her conversion precedes his saving act they hope for now (3:7-8). The threats of the prophets were fulfilled (2:20-26). The moment of the Lord's fulfilling the promise (2:34-35) is at hand. The reason is urgent: Israel will disappear and the glory of the Lord will diminish (2:13-15). The condition is fulfilled: Israel is converted (3:7). The scene is thus ready for the Lord to bring Israel again into the land, to increase their number, to make an everlasting covenant with them and never again to remove them from the land he has given them (2:34-35). The text expresses the firmest possible hope in the fulfilment of Israel's dreams.

Why then was the book of Baruch not accepted by all the Jews? Was it due to its character of summarizing Jeremiah, being nothing but its appendix or resume? Was it due to its tendency to look upon Israel's foreign rulers benevolently? Or was it due to its idea of the unity of Israel as against partial groups? Or did its indications for prayer and offerings mean the reorganization of the institution of worship in the Jerusalem Temple, which was not desired by the ruling priesthood?<sup>47</sup>

The open end functions as a lasting invitation and an unending promise.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> See the discussion on this still unsolved question in O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 268-285.

<sup>48</sup> If with R. Feuerstein we focus only on Baruch's idea of building a community with God, and at the same time between the people that remained in Judah and the exiles who had begun to return home - we immediately meet with an obstacle. The books of Ezra and Nehemiah give us an insight into the problems of identifying the returned exiles and the people who remained in the land, into the hostility that existed between the people of the land and the people of Judah, etc. (cf. Ezr 4:1-5; 9:1-3; 10; Neh 4; 13:1-3,23ff.). The book of Baruch is now sent to Jerusalem with an introduction telling them to join the *golah* community which is abroad and that which is returning, in fasting, praying and interceding for them. That is to say, in this way the Jerusalemites that stayed at home would somehow undergo the process of exile and return from it as the realization of God's promise. In fact, the Jerusalemites held themselves to be the real descendants of the Babylonian *golah* and of the promises which were to some extent fulfilled (returning home, the rebuilding of the Temple, the growth of the community in more normalized circumstances). So Bar 1:1-3:8 could have been composed as an appendix to the Hebrew recension of Jeremiah. It was not accepted by the Jerusalemites - they were asked to pray the penitential prayer and so to co-live the same religious experience as the *golah* community. Yet they considered they had already experienced this religious event. The question arises: Did the compilers of Bar make their invitation to the regular praying of the penitential prayer in such a way that it would replace the decisive journey which was demanded in the *golah*? And - since it did not obtain their confidence, did they become guilty of the fact that the promised change to the decisive salvific event had been absent for so long? - see R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 402-404.

Martin Kmetec OFMConv

## Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena

*Povzetek:* Razprava želi pokazati na problem sodobnega turškega sufijskega gibanja 'Nur', katerega ideolog je Fethullah Gülen, ki velja v zahodnem svetu za naprednega misleca, s katerim je mogoče graditi dialog. Skrbna analiza njegove misli in delovanja pa pokaže, da je F. Gülen islamist in zagovornik konservativnega islama. Islam je po njegovem pojmovanju poklican, da prepoji turško družbo in svet, in sicer s pomočjo moderne znanosti ter ekonomije. Pot do cilja pa gre preko mreže šolskih in vzgojnih ustanov, za katerimi stoji veliki kapital, globalizacija in izpraznjenost zahodnega duhovnega prostora.

*Gljučne besede:* družba, tradicionalni islam, sufijsko gibanje, turški, globalizacija, človekove pravice, pluralizem.

*Abstract: Views on Society in the Theory and Practice of Fethullah Gülen*

The paper deals with the modern Turkish Sufi movement *Nur*, whose ideological leader is Fethullah Gülen. In the West, he is considered as a progressive thinker, with whom a dialogue is possible. A careful analysis of his thought and action, however, shows that Gülen is an islamist and an advocate of conservative islam. In his opinion, islam is called to permeate the Turkish society and the world by means of modern science and economy. The way to this aim is a net of schools and educational institutions all over the world, which are supported by big business, globalisation and the emptiness of the Western spiritual space.

*Key words:* society, traditional islam, Sufi movement, Turkish, globalisation, human rights, pluralism.

---

### Uvod

Nasprotje med islamsko in zahodno civilizacijo, ki ga doživlja današnji svet, ni naključno vprašanje časa. Izhaja iz temeljnih razlik v pogledu na družbo in njeno zgodovino. Filozofija vsake družbe je vedno počivala na zavesti o določeni identiteti in je to identiteto hkrati tudi bogatila, čeprav so se vedno pojavljala tudi vprašanja odnosov med različnimi družbenimi skupinami, kot so etnične, kulturne in religiozne skupnosti. Moderna družba želi opraviti s preteklostjo in ustvariti svet čiste sedanjosti na podlagi človekove popolne svobode in njegove dokončne odprtosti prihodnosti, ki jo predvideva projekt globalizacije. Res je, da človek pripada najprej univerzalni človeški družini na temelju svojega človeškega dostojanstva, vendar brez pripadnosti določeni konkretni družini, okolju in kulturi izgubi stik z zgodovino in v nevarnosti je, da izgubi tudi svojo identiteto.

Kriza religije na Zahodu pušča prazen duhovni prostor, istočasno pa so tudi človeške vrednote postale predmet ponudbe in izbire na podlagi zakonitosti svobodnega trga. Na trgu duhovne ponudbe se v zadnjem času pojavlja tudi islam, in sicer v obliki sufizma. Namen te razprave je predstaviti gibanje Fethullaha Gülena in njegovega sufijskega gibanja 'Nur', ki si prizadeva ustvariti novo podobo islama v Turčiji in v svetu. Obravnavali bomo njegovo teorijo družbe in njegovo pojmovanje odnosa med religijo in državo. Z analizo njegovih stališč in dejavnosti poskušamo pokazati na njegove cilje.

### **1. Tri temeljne ideje zahodne družbe s posebnim ozirom na islam in Turčijo**

Moderna doba, ki je zaznamovala zahodno civilizacijo, je prinesla pomembne spremembe na vsa področja družbenega življenja in ima globoke posledice na področju človekovega mišljenja, odločanja in ravnanja. Anton Stres pravi, da sodobno zahodno družbo označujejo med drugim tri pomembne značilnosti: proces globalizacije, ideja človekovih pravic ter nazorski in vrednostni pluralizem.<sup>1</sup>

#### **1.1 Proces globalizacije<sup>2</sup>**

Globalizacija je eden najbolj zaznavnih pojavov postmoderne dobe. Izraža se kot ideologija in vsesplošen družbeni proces, ta pa temelji na ekonomiji, povezan je z mednarodnim svobodnim trgov, kar predpostavlja odprtost vseh družb in kultur v izmenjavi ekonomskih dobrin. Neoliberalna ekonomija se uresničuje preko mednarodnih korporacij in si prizadeva za preseganje ovir, ki jih predstavljajo meje nacionalnih držav. Globalizacija ima različne vsebine in se izraža na različnih ravneh, zato so tipi globalizacije različni: tehnološka, politična, kulturna in družbena. Vse njene oblike imajo za posledico homogenizacijo bivanja in kulture. Je nezaustavljiv zgodovinski proces, ki izhaja iz poenotenja in uravnavanja sveta iz enega središča. Njen pozitivni vidik je odprtost in povezanost, negativno pa je to, da omogoča neomejeno kontrolo in politično moč najbolj razvitih držav, ekonomsko izkoriščanje zaostalih držav in prevlado določenih kultur nad drugimi.

<sup>1</sup> Prim. A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: BV 61 (2001), 129.

<sup>2</sup> Prim. T. Fotopoulos, *Globalisation and the Multidimensional Crisis – The Inclusive Democracy Approach*, [http://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/brglob/theomai\\_no4.htm](http://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/brglob/theomai_no4.htm). 29. 03. 2006, 1-2.



## 1.2 Ideja človekovih pravic

Ideja človekovih pravic postaja najbolj razširjena etična in pravna norma na ravni državnega in mednarodnega prava.<sup>3</sup> Načelo človekovih pravic pomeni med različnimi ljudmi, narodi in državami določeno soglasje,<sup>4</sup> ki je sicer krhko, saj se v pojmovanju človekovih pravic rojevajo razlike med vernimi in nevernimi, med religijami in kulturami. Splošna deklaracija človekovih pravic se sklicuje na dostojanstvo človekove osebe, ki naj bi bilo temelj mednarodnega soglasja.<sup>5</sup> Liberalni ideologi zagovarjajo le formo, dejstvo človekovih pravic, ne pa vsebine, na kateri so utemeljene. Gola formalnost pa vodi v razvrednotenje človekovih pravic, saj se načelo uporablja le kot izgovor za neomejeno svobodo, ki naj človeka potrdi v njegovi enakopravnosti, individualnosti, in ne v njegovi ontološki presežnosti.

»Univerzalnost pravic je utemeljena šele s tem, da je vsak človek oseba. /.../ Zato etični relativizem, ki ne priznava nobene univerzalne vrednote, hkrati pa se sklicuje na človekove pravice kot na dokaz zase, ne drži.«<sup>6</sup> Človek je absolutna vrednota, ki ga ni dovoljeno zreducirati na raven sredstva,<sup>7</sup> njegovo brezpogojno dostojanstvo je in ostane isto, ne glede na raso, barvo kože, sposobnosti, fizično ali umsko prizadetost, ravno tako pa ne določata njegovega dostojanstva pripadnost takšni ali drugačni religiji.

## 1.3 Pluralizem v kontekstu postmoderne družbe

Najprej želimo pokazati na nekatere značilnosti postmoderne obdobja, ki pogojujejo pluralistični koncept družbe.

Postmoderno civilizacijo zaznamuje radikalen prelom z vsemi obvezujočimi normami in principi preteklosti.<sup>8</sup> Preteklost kot merilo in določujoči dejavnik je pri ideologijah 20. stoletja zamenjala usmerjenost v prihodnost, čemur pa sledi temeljna idejno časovna določenost, ki je sedanost, kratkotrajnost in spremenljivost.<sup>9</sup>

Sekularizacija je izrinila religijo iz javne družbene sfere in povzročila oddaljenost posameznika od religije kot sistema, zato se je religioznost osredotočila na posameznika<sup>10</sup> in upošteva pozitivne dosežke razuma (znanost), čustev ter intuicije (ezoterika).

<sup>3</sup> Prim. A. Stres, n. d., 129.

<sup>4</sup> Prim. A. Stres, n. d., 129.

<sup>5</sup> Prim. A. Stres, n. d., 129.

<sup>6</sup> A. Stres, n. d., 130.

<sup>7</sup> Prim. A. Stres, n. d., 140.

<sup>8</sup> Prim. I. Bahovec, *Skupnosti: Teorije, oblike, pomeni*, Ljubljana 2005, 114.

<sup>9</sup> Prim. I. Bahovec, n. d., 119, 121.

<sup>10</sup> Prim. I. Bahovec, n. d., 134.



Skrajna oblika postmoderne misli je nihilizem, v odnosu do etičnih in moralnih vrednot pa teorija relativizma. »Sodobni relativizem se odmika od vsake zavezujoče oblike bivanja.«<sup>11</sup> Načelo koristnosti določa, kaj je prav, ter ustvarja ideologijo trga in potrošništva.

Individualizem s poudarkom na subjektivnem je določujoč dejavnik pogleda na človeka in družbo. Resnica je relativna in nima temelja zunaj sebe.<sup>12</sup>

Sodobna družba je izgubila svojo homogenost, kar vodi v »družbeno razsrediščenost« in fragmentarnost.<sup>13</sup> To pomeni, da družba kot sistem nima več določujočega središča smisla in posameznikova »skupna identiteta« izginja.<sup>14</sup>

Med vrednotami modernega časa je na prvem mestu svoboda, ki ustvarja možnost iniciativ na individualnem nivoju, zato je temelj demokracije in pluralizma ter spada med osnovne poteze moderne in postmoderne družbe. Vendar sodobne ideologije vodijo k razbitosti družbe in izolaciji posameznika. Tako smemo reči, da je zahodna družba kljub neverjetni možnosti komunikacije družba ranljivih posameznikov.

## 2. Kriza moderne družbe – kriza smisla

Berger in Luckmann menita, da sta kriza moderne družbe in kriza smisla med seboj neločljivo povezani, kajti družbene institucije niso več sposobne dati človeku zanesljivih oporišč pri odločanju in ravnanju. Moderni pluralizem je povzročil »izgubo samoumevnosti« vedenja in ravnanja,<sup>15</sup> ki so jo človeku omogočale družbene institucije smisla. Življenje vsakega človeka ima smisel, ki je zapisan v njegovo bit kot ontološka, duhovna in psihološka danost, vendar rešitve problemov »niso le subjektivno, temveč tudi intersubjektivno relevantne.«<sup>16</sup> »Rezervoarji smisla«,<sup>17</sup> ki jih hranijo institucije v sistemu vrednot, dajejo posamezniku temeljne rešitve v iskanju odgovora na vprašanja, ki jih prinašajo življenjske krize.<sup>18</sup> Pluralizem destabilizira objektivna oporišča smisla, ki so ga nekoč imele družbene oziroma religiozne institucije in enega od bistvenih vzrokov razpada »vseobsegajočega reda smisla« je potrebno iskati v umiku religije.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> I. Bahovec, n. d., 103.

<sup>12</sup> Prim. I. Bahovec, n. d., 110.

<sup>13</sup> I. Bahovec, n. d., 122.

<sup>14</sup> I. Bahovec, n. d., 123.

<sup>15</sup> Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*, Ljubljana 1999, 39, 44, 46.

<sup>16</sup> P. L. Berger, Luckmann, n. d., 14.

<sup>17</sup> P. L. Berger, Luckmann, n. d., 15.

<sup>18</sup> Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 15.

<sup>19</sup> Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 34.

Berger in Luckmann zaznavata dva prevladujoča načina mišljenja in delovanja v sodobnosti, ki ponujata odgovor na »tlečo krizo smisla«<sup>20</sup> v sodobni družbi, in sicer postmoderni relativizem in fundamentalizem.<sup>21</sup> Oba sta nesprejemljiva, ker vodita v samouničenje, edina alternativa je dialog med kulturami, civilizacijami in religijami. Ta dialog lahko omogočijo družbene skupine, ki imajo status »intermediarnih institucij«,<sup>22</sup> in jih ustvarja družba, da bi »proizvajale« smisel ter bile na ta način posrednik med makro in mikro institucijami družbe.

### 3. Pogled islama na globalizacijo, človekove pravice in pluralizem

Sodobni islam se je do modernizma kritičen in ga zavrača, ker mu gre za ohranjanje verskega bistva in kulturne identitete. Globalizacija vsebuje zahodne načine obnašanja in pluralizma, s tem pa postavlja vprašanje odnosa do tradicije, vprašanje možne reforme religije in interpretacije temeljnih virov. To so za islam popolnoma napačna vprašanja. Od tod porast fundamentalizma in večanje moči političnega islama v večini muslimanskih dežel.

#### 3.1 Globalizacija in islam

El-Said in Harrigan ocenjujeta družbeno situacijo v arabskih državah pod vidikom odnosa med mednarodno finančno politiko in političnim islamom.<sup>23</sup> Mednarodna finančna politika sledi politiki Združenih držav in podpira prozahodne režime. Pogoji, ki jih ekonomske reforme nalagajo ekonomiji posameznih držav, so imeli za posledico, da se je država umaknila iz ekonomije, z zmanjševanjem moči države pa je oslabela tudi njena zmožnost, da bi zavarovala uboge, kar je učvrstilo politično moč islamističnih gibanj in povečalo avtoritarnost režimov. Globalizacija je povzročila socialne razlike med sloji, s tem pa pomagala, da je naraščala politična moč islamistov, ki so znali izkoristiti prazen prostor in odsotnost države ter uvedli najrazličnejše oblike socialne pomoči in podpore.<sup>24</sup>

Na mednarodnem nivoju se islam ne odreka temeljem, ki jih predpisuje šarija, v odnosu do sveta nastopa kot politična sila. V globalizaciji,

<sup>20</sup> P. L. Berger, Luckmann, n. d., 53.

<sup>21</sup> Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 56-57.

<sup>22</sup> P. L. Berger, Luckmann, n. d., 53.

<sup>23</sup> Prim. H. El-Said, J. Harrigan, *International Finance and Political Islam in the Arab World*, <http://www.devstud.org.uk/publications/papers/conf03/dsaconf03elsaid.pdf>. 27. 03. 2006.

<sup>24</sup> To isto metodologijo islamističnih gibanj kažejo trije najbolj tipični primeri: egiptovsko gibanje Muslimanskih bratov, palestinsko gibanje Hammas in v Turčiji številne muslimanske bratovščine (*tarikati*), ki so privedle na oblast sedanji režim.

ki jo omogočajo komunikacijska sredstva in pluralizem, ki naj bi bil osnova modernega sveta, pa vidijo možnost, ki jo je treba izkoristiti za širjenje islama (da'va).<sup>25</sup> S. Inayatullah, profesor političnih znanosti v ZDA, zagovarja tezo o postzahodni civilizaciji, ki naj bi bila civilizacija islama, kajti umma je sama po sebi globalna skupnost, ki presega meje nacionalne države in je njeno videnje sveta utemeljeno na edinosti vere, vrednot in akcije.<sup>26</sup> Teorija globalizacije sovpada z dejstvom umme predvsem v tem, da je islam univerzalna religija; oba svetovna pojava se namreč pojmujeta kot transnacionalna.

Razen radikalnih islamističnih gibanj, ki se borijo z vso močjo proti Zahodu in politiki globalizacije, pa se pojavlja tudi tako imenovani 'zmereni islam', katerega ideolog je tudi Fethullah Gülen, ki ga bomo obravnavali pozneje. Znano je, da so ZDA vložile velika ekonomska sredstva v projekt zmernega islama v strateško pomembnih muslimanskih državah. V tem podvigu se izkazujejo trije elementi: ideologija konservativne protestantske morale, zaveznitvo političnih ameriških konservativcev s konservativnimi islamističnimi tokovi (transnacionalne elite) ter nova filozofska zveza konservatizma proti laicizmu in modernizmu francoskega izvora.<sup>27</sup> Gre za islam, ki ga P. Haenni opiše kot »islam trga«, saj se njegova tržnost izkazuje na dva načina, in sicer s tekmovalnostjo ekonomije na svetovnem trgu ter hkrati s konkurenco islama kot moderne resničnosti, ki je z modernimi metodami zmožna transformirati družbeno in politično resničnost muslimanskih dežel, istočasno pa se na svetovni trg neoliberalizma plasirati kot idejna alternativa.

### 3. 2 Vprašanje človekovih pravic v islamu

Čeprav so mnoge muslimanske države sprejele *Splošno deklaracijo človekovih pravic*, le-ta za islam nima avtoritete, ker ne more sprejeti nobene norme, ki ne prihaja od vrhovnega zakonodajalca - Alaha. Za islam so vse človekove pravice zapisane v šariji, kajti človek je najprej subjekt prava, služabnik, čigar vloga je le v tem, da izpolnjuje božje naredbi. Eno od temeljnih vprašanj, v katerih se zakoni muslimanskih

<sup>25</sup> Mednarodna organizacija *Svetovna liga islama* je na svoji četrti Islamski konferenci v Meki leta 2002 obravnavala problem globalizacije pod naslovom »Muslimanska umma in globalizacija«. Ob zaključku so izdali dokument z naslovom »Karta Meke za delovanje islama«.

Prim. <http://jamiat.org.za/aj/main/global.html>. 23. 03. 2006.

<sup>26</sup> Prim. S. Inayatullah, *Islamic Civilisation in Globalisation: From Islamic Futures to a Postwestern civilisation*, <http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilisation-globalisation-htm>. 23. 03. 2006.

<sup>27</sup> Prim. Intervju s Patrickom Haenijem, [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=1830](http://oumma.com/article.php3?id_article=1830). 24. 03. 2006.

držav niso prilagodili načelom človekovih pravic, je člen št. 18 *Splošne deklaracije človekovih pravic*, ki govori o verski svobodi in o svobodi izbire oziroma zamenjave religije. V islamu so za apostazijo predvidene najstrožje kazni, zato tudi nobena od deklariranih muslimanskih dežel ne dovoli prestopa iz ene religije v drugo. Namen šariatskega prava pa je na podlagi vere v enega Boga (tavhid) ustvariti edinost umme Alahovega naroda. Bistvo muslimanske družbe je povezanost med posamezniki, enost, ki jo omogoča podrejenost zakonu in ki je vir edinosti. Od tod tudi zavračanje vsakršne reforme ali sodobne interpretacije šarije.

### 3.3 Nazorski oziroma vrednostni pluralizem

Islam v sebi ne pozna pluralizma, ker je zadnje razodetje Boga, nosilec edine resnice, edinega pravega moralnega in pravnega reda. Tudi če so kristjani in Judje v islamski civilizaciji preživeli, jim je bila njihova situacija vsiljena, kar pa je pomenilo, da se morajo podrediti šariatskemu pravu in sprejeti položaj, ki jim ga le-to določa. Ta monolitnost islama se izraža tudi danes v muslimanskih deklaracijah o človekovih pravicah. Najpomembnejši in najbolj poznani sta dve deklaraciji:

*Deklaracija o človekovih pravicah Sveta islama za Evropo* je objavljena v dveh verzijah leta 1981 v Parizu – UNESCO. Prva verzija je izdana v arabščini, druga pa v angleščini in francoščini. V njiju najdemo pomembne razlike, ki izhajajo iz dejstva, da je druga verzija prirejena za nemuslimane.<sup>28</sup>

Druga je *Kairska deklaracija o človekovih pravicah*, ki jo je objavila *Organizacija Islamske konference* (OIC) leta 1990 v Kairu.<sup>29</sup>

Deklaracije takole opredelijo svobodo govora: »Vsak človek ima pravico, da svobodno izrazi svoje mnenje, pod pogojem, da le-to ni v nasprotju s principi šarije.«<sup>30</sup> Vsakdo ima pravico misliti, verovati in izražati svoje mišljenje, »vse dokler ostane v mejah, ki jih je v zadevi razglasila šarija.«<sup>31</sup> Prva in druga verzija listine DCI izrazita isto načelo, ki pomeni, da mora biti vsako izraženo mnenje ali informacija v skladu s šarijo,

<sup>28</sup> *Déclaration universelle des droits de l'homme en islam* (1), Conseil Islamique d'Europe, Paris 19. 09. 2005,

[http://www.aidh.org/Biblio/Txt\\_Arabe/inst\\_cons-decla81\\_2.htm](http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_cons-decla81_2.htm). 07. 04. 2005; kratica: DCI/1.

*Déclaration islamique universelle des droits de l'homme* (2), Conseil Islamique d'Europe, [http://wikisource.org/wiki/Déclaration\\_islamique\\_universelle\\_des\\_droits\\_de\\_l'homme](http://wikisource.org/wiki/Déclaration_islamique_universelle_des_droits_de_l'homme). 22. 04. 2005; kratica: DCI/2.

<sup>29</sup> *La charte des droits de l'homme en Islam*, Organisation of the Islamic Conference OCI, Kairo 1999, [http://www.unite-francaise.com/article.php3?id\\_article=381](http://www.unite-francaise.com/article.php3?id_article=381). 22. 04. 2005; kratica: DOIC.

<sup>30</sup> DCI/2, čl. 12/a.

<sup>31</sup> DCI/1, čl. 12/1.

torej podrejena šariji. »Nihče nima pravice oznanjati zablode ali širiti sramote, ki bi onečaščala islamsko skupnost.«<sup>32</sup> Res je, da gre tukaj za spoštovanje moralnega reda, ki ga uči islam, vendar je problem v tem, da je vsa informacija podrejena kriterijem, ki dajejo besedo le islamu, šariat-ski zakonodaji pa absolutno moč. Kristjani v islamskem svetu: Turčiji, Siriji, Jordaniji, Egiptu, kot tudi v vseh ostalih deželah v javnem življenju nimajo nobene besede. To dejstvo nas vodi k zaključku, da šarija ne more biti zagotovilo enakovredne in pravične informacije, konfrontacije in svobodnega iskanja resnice. Člen št. 22 Kairske deklaracije, ki govori o svobodi govora, v točki (a) pravi: »Vsakdo ima pravico, da izraža svoje mnenje svobodno, a le pod pogojem, da to ni v nasprotju z načeli šarije.«<sup>33</sup> Vendar bi po preprosti logiki mogli sklepati, da, kadar govorimo o človeških, univerzalnih pravicah, šarija ne more biti edino merilo.

Primerov, ki smo jih pokazali v zvezi s tremi sodobnimi vodilnimi idejami zahodnega sveta, nas vodijo k zaključku, da reakcija islama ni monolitna. Medtem ko je tradicionalni islam in islamizem zaprt za idejo pluralizma, človekovih pravic in globalizacije, vidimo, da se v luči globalizacije pojavljajo nove interpretacije, ki zagovarjajo združljivost islama z zahodno družbo in ustvarjajo ideologijo ekonomskega napredka in konkurence.

### 3. 4 Primer Turčije

Po ustanovitvi republike leta 1923 je bil v Turčiji islam vedno oblika opozicije (tudi nezakonite) proti oblasti, ki je temeljila na načelih laične ureditve, kajti turška družba se je sekularizirala s pomočjo laične ideologije Kemala Atatürka in pod pritiskom vojske. Islamistično gibanje, ki se je organiziralo v različne bratovščine (tarikati), si je prizadevalo za vstop v javnost. Najpomembnejšo skupino islamistov predstavlja gibanje 'Nur' Fethullaha Gülena, ki je po letu 1961 odločilno zaznamovalo turško javno in politično sceno. Izraža zahtevo, da se v imenu enakosti vseh ljudi dovoli islamu, da vstopi v javni in politični prostor. Po letu 1980 pa so izrabili ravno tri zgoraj obravnavane ideje moderne družbe. Čeprav islamisti gibanja 'Nur' nasploh kritizirajo zahodno družbo, predvsem njeno moralno situacijo, so iz modernističnih gibanj na Zahodu prevzeli idejo pluralnosti s poudarkom na posamezniku, idejo človekovih pravic in globalizacije. Modernizem islamskega gibanja v Turčiji se naslanja na te tri prvine; ne zaradi njih samih, pač pa zato, ker mu služijo kot sredstvo za obvladovanje javnega prostora. Proces pospešuje globalizacija in dolgotrajna prizadevanja Turčije za vstop v Evropsko unijo.

<sup>32</sup> DCI/1, čl. 12/1.

<sup>33</sup> DOIC, čl. 22/a.

#### 4. Fethullah Gülen<sup>34</sup>

Fethullah Gülen se je rodil v Erzurumu v vzhodni Turčiji leta 1941. Ni imel redne šolske formacije, pač pa se je vzgajal v islamskih verskih ustanovah (medrese, tekke). Leta 1958 je v mestu Edirne pridobil državno diplomu za pridiganje, tu je tudi prevzel vlogo učitelja v mošeji. Kot uradni pridigar se je leta 1966 preselil v Izmir. Tukaj so se začele kristalizirati njegove ideje in število njegovih privržencev se je začelo naglo širiti; njegovo gibanje je poznano tudi kot 'izmirska skupnost'. Pozneje je potoval po Anatoliji in učil v mošejah, kavarnah in na javnih mestih.

Ves čas je bil pod vplivom sufizma. Navdihoval se je pri filozofu in sufiju Saidu Nursiju (1877-1960), ki je pustil za sabo velik opus sufijskih spisov 'Risale-i Nur'. Okoli Saida Nursija se je izoblikovalo gibanje 'Nur', ki se je razširilo po letu 1950. Iz tega gibanja, ki se je po smrti ustanovitelja razdelilo na osem skupin, je izšlo islamistično gibanje Nurcu F. Gülena.<sup>35</sup> Po državnem udaru leta 1971 je bil obtožen protidržavnega delovanja in bil zaradi islamizma nekaj mesecev zaprt. Ravno tako je bil leta 1980 večkrat klican na policijo in zaslišan, vendar ni bil obsojen. Leta 1981 se je umaknil.

Med leti 1981 in 1991 je znova pridigal v najpomembnejših mošejah Turčije. Bil je izredno uspešen in vpliven pridigar ter je s svojim stilom obvladoval množice. Njegove govore so snemali na avdio in video kasete in jih na skrivaj širili v krogu bratovščine. V devetdesetih letih je postal pomembna figura političnih islamističnih krogov v Turčiji, saj je imel stike s političnim gibanjem islamističnih strank in je močno vplival tudi na današnjo notranjo politiko Turčije. Napisal je veliko knjig, v katerih razlaga islam in ideologijo svojega gibanja.

Leta 1997 je bil obsojen protidržavnega delovanja in zlorabe svobode govora, ker je napadal laično ureditev Turčije. Širil je idejo, da je treba zavzeti ključne točke političnega vladanja, in sicer tako, da se pridobi pravna, vojaška in administrativna oblast. Umaknil se je v ZDA. Leta 2003 je bilo njegovo sojenje prestavljeno, njegova popularnost pa se ni zmanjšala, ima še vedno velik vpliv na turško politiko in na vlogo islama v svetu. Njegovi pripadniki tvorijo najbolj vplivno islamistično gibanje v Turčiji, tako po številu pripadnikov, kakor tudi po finančni moči.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Prim. U. Kömeçođlu, *Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi (Sveto skupaj z javnim: skupnost in gibanje Fethullaha Gülena)* v: N. Göle, *Ýslamýn yeni kamusal Yüzleri (Novi obrazi islama v javnosti)*, Istanbul 2000, 148 - 149; Prim. H. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar (Sodobni muslimani)*, Istanbul 2005, 242 - 278; Prim. [http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah\\_Gulen](http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen). 08. 12. 2005.

<sup>35</sup> Beseda 'nur' pomeni svetlobo.

<sup>36</sup> Prim. [http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah\\_Gulen](http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen). 08. 12. 2005, 3.



Fetullah Gülen je svoje gibanje usmeril v svet ekonomije in našel podporo v poslovnem svetu.<sup>37</sup> Njegovo gibanje ima v lasti zavarovalne družbe, finančne organizacije, banke in športne klube. Ustanovil je svoj časopis (*Zaman*), različne revije, ima svojo TV hišo, radijske postaje ter univerzo. V štiriindvajsetih letih je bratovščina z neverjetno organizacijo ustvarila zunaj in znotraj Turčije mrežo 500 šol,<sup>38</sup> te pa temeljijo na principih tradicionalnega islama in služijo njegovi ideji. Gibanje je navzoče tudi v Nemčiji, kjer ima privatne šole in središča v vsakem večjem mestu, na Nizozemskem, v Belgiji, Avstriji in Franciji, v ZDA in deželah srednje in daljne Azije ter v Afriki, pa tudi na Balkanu. Imajo visoko število dijaških in študentskih domov,<sup>39</sup> v katerih 'pripravljajo šeriatski kader',<sup>40</sup> ki že poučuje na mnogih zahodnih vzgojnih ustanovah. Uporabljajo vsa najmodernejša sredstva propagande (internet, časopisje in drugo).<sup>41</sup>

Nasprotniki F. Gülena obtožujejo, da zagovarja teokratično ureditev v Turčiji in da je marioneta v politiki ZDA. Vojska ga ima od leta 1980 za najbolj nevarnega človeka v Turčiji. Že leta 1983 je F. Gülen novačil v državnih in vojaških ustanovah z namenom, da bi pripravil islamski državni udar.<sup>42</sup> Leta 1986 se je skupina njegovih privrženecv infiltrirala na vojaško akademijo, a je bila razkrinkana.<sup>43</sup>

Propagandni aparat, ki spremlja in podpira delo F. Gülena, je tako močan, da je o njem ustvaril mit v dvojnem smislu. Postal je idol svojih pripadnikov v Turčiji in po svetu, obenem pa pomeni tudi človeka naprednega oziroma zmernega islama, zato je v času fundamentalizma, ki preveva muslimanske družbe, idealen sogovornik zahodne, predvsem ameriške politike..

## 5. Ideologija gibanja 'Nur'

Temeljno vprašanje, ki si ga je sufijsko gibanje spričo laične republike v Turčiji postavljalo, je, kako ohranjati islam v moderni dobi, torej razmerje med islamom in moderno državo. F. Gülen se je navdihoval pri Saidu Nursiju in je od njega sprejel idejo, da odprt spopad z državo ni mogoč.<sup>44</sup> Zato je treba usmeriti vse sile na posameznika in ga pripraviti

<sup>37</sup> Prim. H. Yavuz, n. d., 259/260; Prim. W. Kristianasen, *New faces of Islam*, v: *Le Monde diplomatique* (julij 1997), <http://mondediplo.com/1997/07/turkey>. 21. 12. 2005, 3.

<sup>38</sup> Prim. *Cumhuriyet*, 01.03.2004.

<sup>39</sup> Prim. *Cumhuriyet*, 02. 03. 2004.

<sup>40</sup> H. Çetinkaya, *Cumhuriyet*, 02. 03. 2004.

<sup>41</sup> Prim. *Cumhuriyet*, 04. 03. 2004.

<sup>42</sup> Prim. *Cumhuriyet*, 01. 03. 2004.

<sup>43</sup> Prim. [http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah\\_Gulen](http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen). 08. 12. 2005, 3.

<sup>44</sup> Prim. B. Agai, *Fethullah Gülen / A modern turkish Reformist?*, v: [http://qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-575/\\_nr-2\\_p-1/ihtml](http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-2_p-1/ihtml). 20. 12. 2005, 5.



tako, da postane pripravljen zavestno živeti svojo religijo in se boriti za interese islama v okviru danih možnosti, ki jih F. Gülen vidi na področju ekonomije in v šolstvu. Islam se mora boriti za svoj vpliv na družbo današnjega sveta. Zato je potrebna aktivna angažiranost vseh članov,<sup>45</sup> kar pomeni, da morajo vsi pripadniki gibanja živeti po načelih tradicionalnega islama in se natančno ravnati po pravilih gibanja, strukturiranega v skupnosti (cemaat). Moderna znanost naj služi kot sredstvo za razumsko utemeljevanje Boga.<sup>46</sup> Znanost pa je tudi temelj za ekonomski napredek, družbeno harmonijo in narodno neodvisnost, zato so ta sredstva potrebna za preživetje moderne države in modernega islama.

Soočanje islama s sekularizacijo potrebuje pragmatične in strateške rešitve. Teologija ni ključ za oblikovanje modernega sveta, pač pa sekularne vzgojne in šolske institucije, kakor tudi ustrezno usmerjena uporaba modernih medijev skupaj s pomočjo in vplivom ekonomske moči v svetu poslovanja.<sup>47</sup> Nacionalna država, ki jo je F. Gülen zagovarjal še v sedemdesetih letih kot sredstvo za ohranitev islama, ni več nujna, pač pa je treba sprejeti globalizacijo kot izziv in možnost.

### 5.1 Gibanje 'Nur' in njegova praksa

Gülen ima veliko množico pripadnikov, predvsem iz vrst mladih; posebej se obrača na intelektualce, kot so zdravniki, pravniki in znanstveniki.<sup>48</sup> Gibanje (tarikāt), ki se imenuje tudi skupnost (cemaat), je zasnovano na principu malih skupnosti, ki tvorijo del sistema celotnega gibanja. Vsaka skupina ima svojega voditelja, ki se imenuje šeih in so mu vsi popolnoma pokorni. Namen gibanja je formirati posameznika tako, da bo radikalno živel po načelih islama. Član gibanja mora postati svet in zmagati nad telesom, ki je v funkciji svetega, ter v imenu Boga spremeniti svet.<sup>49</sup> Cilj gibanja Nur je sprememba turške družbe in preoblikovanje sveta, kajti novi svet je mogoče zgraditi le z islamom. S pomočjo islama se uresničuje transformacija osebe, ki se začne najprej na pripadnikih gibanja. Islam je lahko le čist, integralen in totalen, ostalo ni islam. Teorija upanja spada k osnovni dinamiki tega gibanja,<sup>50</sup> in sicer tako, da se posamezniku da identiteta in smisel življenja. To upanje se konkretno izraža v iskanju boljših ekonomskih in družbenih pogojev za življenje.

<sup>45</sup> Prim. B. Agai, n. d., 5.

<sup>46</sup> Prim. B. Agai, n. d., 5.

<sup>47</sup> Prim. B. Agai, n. d., 6.

<sup>48</sup> Prim. B. Aras, *Turkish Islam's Moderate Face*, v: *The Middle East Quarterly*, September V (1998) št. 3, <http://www.meforum.org/article/404>, 20. 12. 2005, 2.

<sup>49</sup> Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 183.

<sup>50</sup> Prim. U. Kömeçodlu, n. d. 175.

F. Gülen govori o nujnosti novih poti in načinov za uresničevanje teh idej. Šolski učitelj z učenjem postane prerok, ki izpolnjuje žihad (napor), iršad (vodenje), tebliđ (oznanjevanje) in hizmet (služenje).<sup>51</sup> »Za vernika je obvezno in vzpodbujajoče in najveličastnejše čustvo žihada. Ljudje, ki ne čutijo žihada, so kot nagrobni kamni, brez izraznosti. Da, oni niso nič drugega kot predstavniki mrtvih.«<sup>52</sup>

Zbiranje denarne pomoči je navzoče v vsem sistemu; prispevanje sredstev je najpomembnejše sodelovanje v žihadu.<sup>53</sup> Nebeško plačilo pa je za posameznika temeljni razlog žihada. »V zadnji uri boš užival večno srečo in blaženost zaradi svojega pričevanja, ki ga boš izbral v tem minljivem življenju, katerega dolgost je tri dni.«<sup>54</sup>

Navedene trditve kažejo na paradoks Gülenovega gibanja, ki v svojem mednarodnem delovanju organizira mirovna srečanja, kongrese in simpozije. V njegovem pismu, namenjenem Evropski uniji v zvezi z vstopom Turčije v Evropsko skupnost, F. Gülen piše (17. 12. 2004): »Značilnost, ki nasprotnike tega gibanja najbolj vznemirja, je njegov dinamizem in njegova akcija. S tem, da spreminja svojo teorijo v prakso, zaobjema celotno družbo, prebuja novo upanje in vznemirjenje s svežim dihom edinosti, solidarnosti, službe, vzgoje, medijev, dialoga in tolerance, s čimer je začelo privlačiti pozornost sveta.«<sup>55</sup> Jasno je, da je ta usmeritev izraz razumevanja svetovne politične situacije ter prilagajanja svetovnemu ideološkemu trgu.

## 5.2 Politika - religija - ekonomija

Kemal Atatürk (1881 – 1938), utemeljitelj moderne Turčije, je islam potisnil iz javne sfere in iz politike, vendar ni mogel preprečiti širjenja sufijskih bratovščin, ki so v zadnjih desetletjih močno vplivale na turško politiko in jo še vedno oblikujejo. Na to kaže dejstvo, da so iz ene od najbolj tradicionalističnih bratovščin 'Süleymancı' izšli trije prvi ministri: Turgut Özal (1927 – 1993), Necmettin Erbakan in sedanji premier Recep Tayyip Erdoğan.<sup>56</sup> Predsednik T. Özal je leta 1980 F. Gülena očitno podprl, kar pomeni tretjo in dokončno etapo v njegovem osvajanju javnega prostora.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Prim. B. Agai, n. d., 6.

<sup>52</sup> F. Gülen, *Cumhuriyet*, 04. 03. 2004.

<sup>53</sup> Prim. *Cumhuriyet*, 07. 03. 2005.

<sup>54</sup> F. Gülen, *Cumhuriyet*, 07. 03. 2004.

<sup>55</sup> *Zaman*, 08. 06. 2005, <http://zaman.com/>. 20. 12. 2005.

<sup>56</sup> Prim. M. Introvigne, *Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo islamico: il caso della Turchia*, v: *La Critica sociologica*, (10. 02. 2005) št. 152, [http://www.cesnur.org/2005/mi\\_02.htm](http://www.cesnur.org/2005/mi_02.htm). 21. 12. 2005, 6.

<sup>57</sup> H. Yavuz, n. d., 248. Korupcija v vladi, nevarnost komunizma in težka ekonomska situacija, posebej pa še vojaški udar 1980 so botrovali širjenju islamskega fundamenta-

Politika je vedno vezana na ekonomijo, kajti le ekonomija more zagotoviti stabilnost ali ustvariti pogoje, ki vodijo kako stranko na oblast. Turški islamizem, ki se je zavedal, da v odnosu do kemalistične politike in vojske ne more s silo ali s politično agitacijo doseči ničesar, je našel v poslovnem svetu edino možnost za uveljavitev svoje moči in vrnitev islama v javno sfero. Mnogi poslovneži in lastniki podjetij so postali sodelavci bratovščin ali pa celo njihovi člani. Gre za povezovanje kapitala s ciljem krepiti moč islama, ki se je v Turčiji uresničilo v dveh največjih koncernih: MÜSÝAD in ASKON.<sup>58</sup> Ta ideološka usmeritev ekonomije je povzročila največjo revolucijo v turškem poslovnem svetu, ki je bil doslej v rokah laičnega združenja TÜSÝAD.<sup>59</sup> V Turčiji je islam prepočil velik del poslovnega dogajanja. Odraž tega so islamske banke, holdingi, združenja podjetij in združenja poslovnežev, ki imajo iste cilje in vključujejo versko identiteto.

Uspešna ekonomija je tako dokaz, da je Alah navzoč, da pomaga svojemu ljudstvu.<sup>60</sup> To pomeni tesno povezanost dveh svetov: božjega in posvetnega. Etika poslovnežev mora biti v skladu s predpisi islama, ekonomska ideologija pa jo zagovarja in jo združenja od svojih menedžerjev zahtevajo zato, ker ne pomeni le etičnih vrednot, pač pa predvsem edinstvo umme – skupnosti in njeno moč. Ni potrebno posebej opozarjati na to, da tej poslovni etiki, ki jo primerjajo protestantski konservativni morali, na Zahodu ustvarja plodna tla globalizacija.<sup>61</sup>

Fenomen F. Gülena temelji na elitizmu in velekapitalu.<sup>62</sup> Njegovo gibanje ima svoj vakf, ki je religiozna ustanova z lastninsko pravico, priznana od države.<sup>63</sup> Le z ekonomsko močjo je mogoče doseči politično spremembo v državi in doseči turške politične cilje, od katerih je najpomembnejši članstvo v Evropski zvezi. Ekonomska politična moč pripravljala islamu takšen položaj, da bo nekoč mogel brez težav prevzeti vodilno mesto v turški družbi, s tem pa tudi oblast.

---

lizma. Ta je v politiki našel izraz v stranki *Refah* (Blaginja), ki jo je ustanovil Necmettin Erbakan in ki je leta 1995 celo zmagala na volitvah. 28. februarja 1997 je sledil državni udar in stranka *Refah* je bila leta 1998 ukinjena, potem pa se je razdelila v dve novi stranki. Ena je stranka *Fazilet* (Krepost), ki jo vodi še naprej N. Erbakan, druga pa je *Adalet ve Kalkýnma Partisi* (Stranka pravičnosti in napredka – AKP), katere prvak je sedanji prvi minister Turčije Recep Tayyip Erdodan.

<sup>58</sup> Prim. M. E. Maigre, *Turquie: l'émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires – Autour de l'évolution du MÜSÝAD et des communautés religieuses*, [http://www.religion.info/french/articles/article\\_170.shtml](http://www.religion.info/french/articles/article_170.shtml). 30. 12. 2005, 2.

<sup>59</sup> Prim. M. E. Maigre, n. d., 2.

<sup>60</sup> Prim. M. Introvigne, n. d., 6.

<sup>61</sup> Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 160.

<sup>62</sup> Prim. W. Kristianesen, n. d., 3.

<sup>63</sup> Prim. W. Kristianesen, n. d., 3.

## 6. Gülenova teorija družbe z vidika islama

Turčija je država, na katere ozemlju so zaživele ter izginjale različne kulture in civilizacije, nove pa so pokrivalo staro izročilo, ki so ga novi prebivalci ohranili iz preteklosti. Horizontalni vplivi srečevanja civilizacij in vertikalni vplivi iz preteklosti, ki se skozi zgodovino nalagajo kot plasti, so dali svoj pečat turškemu islamu. Sufijsko gibanje, ki je sicer v islamu obrobni pojav, se je v obdobju turške republike razširilo v vse sfere turškega družbenega življenja. Natančnega števila članov v posameznih bratovščinah ni mogoče oceniti, vseh pa je več kot milijon.<sup>64</sup> Ideološka plat sufizma je poosebljena in čustvena vera, ki daje prednost iracionalnemu in je rezultat vstopa v duhovno skrivnost nauka pod vodstvom šejhov. Ta pojav je izkoristil tudi F. Gülen v svoji interpretaciji islama in družbe.

### 6.1 Vprašanje šarije

F. Gülen zagovarja integracijo islama z modernim svetom,<sup>65</sup> vendar meni, da ni nujno, da postane šarija državni zakon. Trdi, da večina muslimanskih predpisov zadeva privatno življenje in le majhen del predpisov državno zakonodajo. »Pomemben je posameznik in njegovo očiščenje. Mislim, da bi morala obstajati pogodba med posamezniki in državo o tem, kakšen sistem si želijo /.../ Šarija ni državna politika, je način življenja.«<sup>66</sup> Danes so druge stvari pomembnejše kot vprašanje, ali naj se uvede šarija ali ne, zato šarija ni argument tega trenutka. Vprašanja morale in vzgoje so za današnji islam pomembnejša od političnih debat. Gre samo za strategijo, ki je dolgoročna in spoštuje čase ter si prizadeva za čim manjše izgube, temelji pa na konkretnih projektih in osebni pobožnosti, vezani na skupnosti (cemaat).<sup>67</sup> Islamski predpisi naj bodo del demokratične ureditve, in sicer na način, kot je to bilo v času Otomanov.<sup>68</sup> F. Gülen trdi, da je turški islam veliko bolj strpen kot arabski, kajti v Otomanskem imperiju so lahko sobivale različne religije.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Prim. M. Introvigne, n. d., 6.

<sup>65</sup> Prim. B. Aras, n. d., 2.

<sup>66</sup> F. Gülen, v: B. W. Kristianasen, n. d., 5. Vendar Gülen ne pove, da *šaria* predpostavlja državo in da ne more biti šariatske zakonodaje, ki bi bila omejena le na osebno pobožnost in na očiščevanje. Če pa bo enkrat država morala delati pogodbo s posamezniki, jo bo tudi z islamom kot institucijo.

<sup>67</sup> Prim. B. Agai, n. d., 8.

<sup>68</sup> Prim. B. Aras, n. d., 1.

<sup>69</sup> Prim. G. Piricky, *Some observations on new departures in modernist interpretations of islam in contemporary Turkey: Fethullah Gülen Cemaati*, v: *Asian and African Studies* 8 (1999) 1, 87.

Zavzema se za islam, ki je predvsem kultura in prepaja družbo, v pluralizmu, harmoniji in spoštovanju človekovih pravic.<sup>70</sup> Ta družbeni islam kulture se uresničuje preko mreže šolstva in vzgojnih ustanov, razširjenih po vsem svetu. Njegove šole naj bi bile lokomotiva prenovljenega islama, ki temelji na morali in vzgoji ter so nekakšna sinteza med moderno in muslimansko šolo (madrasa).

## 6.2 Napredna misel ali reformizem?

Čeprav velja Fethullah Gülen za naprednega muslimanskega misleca, zagovarja fundamentalistično islamsko stališče z moderno implikacijo. V resnici ne želi reformirati islama kot takega, pač pa ga interpretirati na 'pravilen' način.<sup>71</sup> Teologija mora poudarjati tista področja, kjer obstaja konsensus in preskočiti ostale podrobnosti in vprašanja.<sup>72</sup> Islam namreč ne potrebuje reforme, ker je razodet kot popoln in večni. Teološka debata ne pride v poštev, ko je sam obstoj religije pod vprašajem.<sup>73</sup> Gre za pragmatične rešitve, ki pomenijo rešitev islama v znanstveni in tehnološki inovaciji. Da bi ustvaril moderni islam, si sposoja znanje iz naravnih znanosti<sup>74</sup> in zahodnega religiološkega, tudi krščanskega, besednjaka. Gre za iskanje sinkretističnega izraza, ki bi mogel konkurirati v sodobni religiozni ponudbi.

Gülen kritizira turško 'uradno' interpretacijo islama na univerzah in v šolah, zato ima podporo islamistov. »Uspelo mu je, da si je za nova akcijska področja pridobil moč v konservativnih muslimanskih krogih, in sicer tako, da uporablja tradicionalno islamsko terminologijo in definira te pojme popolnoma pravoverno, obenem pa jih posreduje z za današnji čas skrajno inovativnimi implikacijami.«<sup>75</sup> Islam ni goli nauk, temveč predvsem ravnanje in izpolnitev postave. Vsebina razodetja ni Bog, pač pa, kaj naj človek s spoznanjem o Bogu in njegovem zakonu počne.

F. Gülen v svoji teoriji zavrača moderno hermenevitično in kritično obravnavo besedil temeljnih virov Korana in Sunne, prav tako kljub določenim trditvam ne izraža nobenega kritičnega odnosa do političnega islama; zato pri njem ne moremo govoriti o iskanju temeljev za dialog in pluralizem.

<sup>70</sup> Prim. G. Piricky, n. d., 87.

<sup>71</sup> Prim. B. Agai, n. d., 1.

<sup>72</sup> Prim. B. Agai, n. d., 6.

<sup>73</sup> Prim. B. Agai, n. d., 5.

<sup>74</sup> Prim. B. Agai, n. d., 2.

### 6.3 Filozofija zgodovine

F. Gülen pojmuje zgodovino kot večno ponavljanje nasprotij.<sup>76</sup> Njegova filozofija zgodovine temelji na hegeljanskem principu razvoja duha: teza, antiteza in sinteza. Velike civilizacije so doživele zaton v lastnem nasprotju z zmago naslednje civilizacije. »Države se podobno kakor osebe rojevajo, rasejo, postarajo in umrejo. Stori, kar koli hočeš, kakor smrti oseb se tudi smrti držav ne da prevideti.«<sup>77</sup> Tako je prešla civilizacija Otomanov, prišla je zahodna moderna civilizacija, ki mora umreti, da bi prišla nova civilizacija islama.

Islam je univerzalna, dokončna in zadnja resničnost sveta, zadnja ukinitvev nasprotja med svetim in profanim. F. Gülen oznanja puritansko zavezanost v boju proti zahodni miselnosti in pokvarjenosti in ji kot protitež postavlja metafizično moč religije.<sup>78</sup> Znanost, ki jo propagira F. Gülen, je potrebna kot sredstvo za osvoboditev muslimanov od materialne in ideološke odvisnosti ter rešitev izpod politične premoči Zahoda.<sup>79</sup> Nacionalna in kulturna neodvisnost se bo lahko ohranila le, če bo muslimanom uspelo oblikovati moderni svet v skladu z njihovim lastnim prepričanjem, ne pa tako, da bi modernost odklanjali.«<sup>80</sup>

### 6.4 Politična razsežnost Gülenovega delovanja

F. Gülen ima v Turčiji odločilno politično težo<sup>81</sup> in želi ustvariti »neke vrste 'Otomansko cesarstvo', v katerem vladajo Turki in v katerem bi mogle sobivati različne veroizpovedi.«<sup>82</sup> Gülenova misel izhaja iz klasičnega islama z jasnimi omembami otomanske preteklosti. Od leta 1994 se je srečeval z visokimi osebnostmi iz turškega političnega življenja.<sup>83</sup> Srečal je voditelje vseh strank, predsedniku države Sulejmanu Demirelu je ena od Gülenovih organizacij leta 1997 celo podarila nagrado za dialog in ta je potem odprl pot njegovim vzgojnoizobraževalnim projektom,<sup>84</sup> čemur je sledila tudi legalizacija ostalih dejavnosti.

Turška vojska trdi, da je nekdanja prva ministrica Tansu Çiler prenesla iz državne blagajne velike vsote denarja na račune gibanja F. Gü-

<sup>75</sup> B. Agai, n. d., 6.

<sup>76</sup> Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 174.

<sup>77</sup> F. Gülen, Cumhuriyet, 06. 03. 2005.

<sup>78</sup> Prim. N. Göle, n. d., 186.

<sup>79</sup> Prim. B. Agai, n. d., 6.

<sup>80</sup> B. Agai, n. d., 6.

<sup>81</sup> Prim. B. Aras, n. d., 2.

<sup>82</sup> W. Cristianasen, n. d., 3.

<sup>83</sup> Prim. B. Aras, n. d., 2.

<sup>84</sup> Prim. B. Aras, n. d., 2.

lena.<sup>85</sup> Želena in dejanska identiteta tega gibanja ima gotovo tudi politične razsežnosti.<sup>86</sup> Gülenov vpliv na politično sceno je med turškimi intelektualci povzročil močno nezaupanje, zato ga obtožujejo, da v primerjavi z ostalimi islamisti uporablja le drugačno strategijo, njegov cilj pa je isti. Vsekakor je F. Gülenu uspelo predstaviti svoje gibanje kot sodobni družbeni pojav z modernimi in pozitivnimi razsežnostmi za svet.

Na podlagi obravnavanega smemo narediti naslednje zaključke v zvezi z metodologijo F. Gülena:

F. Gülen si prizadeva brisati razlike med islamom in krščanstvom z uporabo nekaterih izrazov, kot so ljubezen, mir, pluralnost, človekove pravice. To zabrisovanje razlik pa se izraža predvsem v tem, da skuša zaobiti ključne točke šarije, ki so kritične do sodobnega sveta, ter v enostranski interpretaciji temeljnega islamskega nauka.

F. Gülen je v svojem ranem obdobju zagovarjal nauk o nacionalni državi; pravzaprav jo še vedno zagovarja v pogovoru z domačo publiko, ko pa se obrača na mednarodno skupnost, se zavzema za ukinitvev nacionalne države.<sup>87</sup> V ozadju gre za temeljni nauk islama, da je edina in od Boga poklicana nacija tega sveta umma in jo tvorijo muslimani ter presega pojem vsakršne etnične skupnosti, naroda ali države.

Danes se v Turčiji vsi laični intelektualci z vso močjo borijo proti F. Gülenu in njegovemu gibanju. Podrobna analiza pojava F. Gülen pokaže na njegovo nedoslednost v govorjenju, dvojnost v delovanju in veliko kontradikcij, vendar si resnica spričo moči kapitala težko utira poti. F. Gülen zagovarja kulturni islam, ki naj bi bil drugačen od političnega. Medtem ko politični islam (stranka Refah / pozneje Fazilet) stremi za tem, da bi prišel do politične moči, Gülen pojmuje islam kot družbeno gibanje.<sup>88</sup> Med tema dvema načinoma v bistvu ni razlike, gre le za drugačno strategijo, oziroma drugačen besednjak, kajti vsi njegovi privrženci pripadajo nekemu političnemu interesu in tvorijo določeno volilno telo. To, kar ustvarja danes vpliv F. Gülena, ni njegova duhovna moč, pač pa religijski marketing, za katerega je svet v procesu globalizacije posebno dojemljiv.

### Sklep

Za izhodišče te razprave smo vzeli tri ideje, ki oblikujejo miselno in delovansko zavest postmoderne družbe: globalizacijo, idejo človekovih pravic in nazorski oziroma vrednostni pluralizem. Vsi trije principi druž-

<sup>85</sup> Prim. B. Aras, n. d., 4.

<sup>86</sup> U. Kömeçodlu, n. d., 171.

<sup>87</sup> Prim. Zaman, 08. 06. 2005, <http://zaman.com/>. 20. 12. 2005.

<sup>88</sup> Prim. G. Piricky, n. d., 88.



be so vrednote le, če služijo človeku zaradi njegove presežnosti in dostojanstva. Gibanje F. Gülena po teoriji P. L. Bergerja in T. Luckmanna zavzema položaj »intermediarne institucije« oziroma »skupnosti smisla«<sup>89</sup> ter izrablja globalizacijo in jezik ponudbe (angleščina), da bi se po načelu svobodne konkurence uvrstilo na svetovni trg povpraševanja po smislu. Uporabljajo vsa razpoložljiva ekonomska in politična sredstva tako v Turčiji kakor zunaj nje. Govorica, ki je skrbno pretehtana, je preoblečena v postmoderno frazeologijo, sklicuje pa se na pluralistično družbo in človekove pravice.

Kjer se izkaže nemoč pozitivnih moralnih imperativov v boju za človekovo dostojanstvo, ki je bistvo človekovih pravic, se izkaže tudi nemoč zahodne in pluralne družbe. V tem prostoru nemoči nastopa nova moralna sila – islam, ki ima po teoriji F. Gülena nalogo, da spremeni svet. V sodobnem globaliziranem svetu, ki ogroža kulturno identiteto, se pozablja zgodovina pravic nemuslimanov v muslimanskem svetu, na kar opozarja Jacques Ellul v svoji knjigi *Islam, judovstvo in krščanstvo*. »Svet islama ni napredoval v svojem načinu obravnavanja nemuslimanov, kar nas opozarja na to, kako bi bili obravnavani tisti, ki bi mu bili podrejeni.«<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, n. d., 59.

<sup>90</sup> J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris 2004, 108.

Igor Škamperle

## Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti

*Povzetek:* Članek skuša definirati transformacijsko dinamiko novih religioznih form v sodobni družbi in evidentirati tiste oblike manifestacije svetega, ki so značilne za t.i. *new age*. Članek podaja hipotezo, da se pojem »svetega« danes ne prekriva nujno z religijo in prihaja do redefinicije nekaterih kriterijev, ki zaznamujejo religiozno zavest, predvsem t. i. nova duhovna gibanja. V oblikah manifestacije globalnega svetega je moč prepoznati nekatere forme stare gnoze, kljub temu pa sodobne oblike *new age* in duhovna gibanja spremljajo pojmi in praktične oblike, ki kažejo, da prihaja na področju religiozne zavesti do večjih in globljih sprememb, ki so vredne pozornega in kritičnega premisleka.

*Ključne besede:* integralna realnost, deterritorializacija, sinkretizem, gnoza, sveto.

*Abstract: The Globalized Sacred and New Forms of Religiosity*

The paper tries to define the transformation dynamics of new religious forms in the present society and to register those manifestation forms of the sacred, which are characteristic of the so-called *New Age*. The hypothesis is put up that nowadays the notion of »the sacred« does not necessarily overlap with religion and that one has to redefine some criteria characterizing religious consciousness, especially the so-called new spiritual movements. In the manifestation forms of the global sacred some forms of the old gnosis can be recognized; nevertheless, the modern forms of the *New Age* and spiritual movements are accompanied by notions and practical forms that show that rather big and deep changes take place in the area of religious consciousness and that they worthy of a careful and critical consideration.

*Key words:* integral reality, deterritorialization, syncretism, gnosis, the Sacred.

### 1. Nova družbena paradigma

V zadnjih petnajstih letih, nekje od sredine devetdesetih, spremljamo intenziven družbeni razvoj, ki zajema praktično vsa življenjska področja, od ekonomije in politike do kulture, družbenih odnosov, oblik komunikacije, družabnosti, morale, intimnosti, partnerskih odnosov, spolnosti, sreče, vprašanja identitete in samopodobe. Isto lahko trdimo za področje religije, ki prav tako doživlja določene izrazne spremembe. Sociolog in filozof Jean Baudrillard, ki se kritično loteva analize sodobnih oblik družbene transformacije, je v svojem zadnjem delu *Le Pacte de la lucidité ou l'intelligence du Mal* (Baudrillard 2004) vpeljal pojem integralne realnosti, ker naj bi bilo v njej prisotno oziroma vključeno »vse«. Za podobo sodobne družbe naj bi bilo značilno, da poseduje vse, nekakšno preobilje vsega, kjer ni »več ničesar, o čemer se ne bi dalo nič reči« (Baudrillard 2004). Ta realnost se čedalje bolj nerazločljivo prekriva s t.i. virtualno

realnostjo, sam postopek pa sloni na načelu deregulacije institucionaliziranih prvin, identitet in (tradicionalno razumljene) realnosti (Beck 2003). Objekti ne napotujejo na nekaj drugega, transcendentnega, ampak je vsaka stvar integrirana in virtualno dostopna. Realnost nima več svojih konstitutivnih transcendentnih temeljev, ki bi bili onkraj znanega, ampak je »vsa« prisotna in integrirana. Po avtorjevem mnenju postajamo čedalje bolj ujeti v mrežo izobilja komunikacijske realnosti, iz katere ne moremo uteči, konsekvenca tega pa je negacija oziroma zanikanje in posledična smrt imaginarija, kateremu ne verjamemo več. To s seboj nosi smrt simbolne govornice in njeno implicitno drsenje v signaletiko, ki izbrisuje vse mogoče dvoumne in odvajajoče pomene, ki so bili vedno temelj človeške kulture, njene imaginacije in tudi družbenih odnosov.

V posebni meri to velja za religijo. Gre skratka za svojevrstno ukinjanje realnosti objektov in njihovega odvajajočega imaginarnega statusa, oziroma za ukinitev tiste ravni, ki jo povzema slovenska oznaka »gola resnica«, ko izhajamo iz domneve, da se za obleko skriva prava, gola resnica. Toda zdi se, da danes ne verjamemo več, da je za oblačili sploh še kaj. Oblačila so integralna realnost, so vse, kar je. Za njimi ni ničesar, kar bi uhajalo vzajemni komunikaciji in igri znakov ali simulakrov na globalni mreži. Tako se izbrisuje pričakovanje neznanega, slutnja nedostopnosti in njen imaginarij, ki ga sproti prevajamo v integralno in trenutno navzočo realnost.

Baudrillardova analiza sodobne družbe je nedvomno kritična, vendar se mi zdi dovolj ustrezna in po svoje tudi drzna refleksija procesov transformacije, ki jih posredno usmerja ali sploh ustvarja politična in kulturna globalizacija. Velik odmev je doživelo že njegovo delo *Popoln zločin, ali kako je televizija ubila realnost* (Baudrillard 1995). Njegove pojme in teze tu uporabljam le toliko, kolikor koristijo pri razmisleku in oceni tistih oblik religioznosti, ki se zdijo nove ali tipične za transformacijo, ki spremlja sodobno razvito družbo.

Za sociologa, religiologa in družbenega kritika nasploh se zdi sodobni zgodovinski čas naravnost privilegiran, saj lahko iz prve roke spremljamo radikalno družbeno premeno paradigme in z njo povezano preobrazbo mentalitet in kompleksnega polja kulturne produkcije. Danes že lahko rečemo, da se je proces velike preobrazbe zahodnih družb začel na začetku devetdesetih let 20. st., kar se ujema s konkretnimi družbenimi dogodki, ki so dovolj naglo spremenili zemljevid sveta in smo jih večinoma zavestno spremljali od blizu: padec berlinskega zidu, ki bo v sodobnem zgodovinopisju nedvomno ostal zapisan kot metafora konca ideološke polarnosti in državne politične delitve v Evropi po drugi svetovni vojni pa tudi v svetu; ukinitev in razpust Sovjetske zveze; razpad Jugoslavije in balkanski spopadi; rekonstrukcija Evrope in njen ambiciozni razvojni projekt v okviru monetarno, ekonomsko, politično in

kulturno združene skupnosti; pa močan tehnološki razvoj, uveljavitev spletne mreže kot nove agore, ki postaja osnovna oblika komunikacije; težnja po liberalizaciji gospodarstva in destituciji laične socialne države; nadzor nad naftnimi viri na Srednjem Vzhodu, ki ga zagotavlja strateška vez med wahabitsko hišo v Savdski Arabiji in ZDA. Posege v Afganistanu in Iraku moramo brati tudi v tem kontekstu, poleg sprožilnega dogodka 11. septembra 2001 in dolgoletnega ter kompleksnega vprašanja Izraela in arabskih držav.

Na prvi pogled so novosti, ki zadnjih deset ali petnajst let prežemajo sodobno družbo poleg politične premene v srednji in vzhodni Evropi, predvsem tehnološke narave. Sociološke analize pa opozarjajo, da se z njimi, pa čeprav gre le za tehnološke inovacije, spreminja širša družbena paradigma. Tehno-medijska paradigma, ki se uveljavlja, spreminja osnovne oblike družbene komunikacije, individualna in kolektivna pričakovanja, njihove identitete, kulturo in miselne vzorce. Tehnološki in z njim povezan družbeni razvoj je postal tako nagel, da mu družboslovna teorija težko sledi s kritično refleksijo, kar je fenomen, čigar posledic ni moč predvideti.

## 2. Religiozno polje

Kako ta vsestranska družbena preobrazba vpliva na religijo in njene izrazne forme? Kljub laični sekularizaciji, ki vse od Webrove oznake »odčaranega sveta« spremlja razvoj moderne družbe, ostaja religija vitalno področje človeške družbe in v primerjavi s stanjem v 60. letih dvajsetega stoletja, ko sta bila na pohodu poudarjeni ateizem in močna sekularizacija, medtem ko je bila religija razumljena kot prežitek vraževerja ali tradicionalna oblika moči korporativne skupnosti, danes kaže novo vitalnost in presenetljivo sposobnost prilagajanja postmoderni družbi. Sekularizacija seveda ostaja metanaracija modernega sveta. Kljub temu religija ostaja živa in sposobna kreacije novih identifikacijskih ikon, ki učinkujejo tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. V tem smislu je najvitalnejša prav katoliška Cerkev. Zgovorna je že prva enciklika novega papeža Benedikta XVI., ki nosi naslov Bog je ljubezen (*Deus caritas est*). Papež, ki je s svojimi razumno previdnimi in racionalnimi prvimi nastopi uspešno prevzel nasledstvo močne karizme Janeza Pavla II., je hkrati nakazal probleme, ki jih je Cerkev zadnje četrt stoletja pustila pod preprogo. Z zadnjo encikliko je celotna sfera erosa (tudi poganskega) integrirana v sfero ljubezni, ki je Bog sam. Ta ljubezen je tako duhovna kot telesna. S tem Cerkev zavrača mizoginijo, dvoumno zadržanost do ženskega telesa in spolnosti, ki so bile v katolištvu dolga stoletja težke in sporne teme. Ob tem je treba ugotoviti, da je moderna sekularizacija predvsem evropski pojav. V ZDA se je družbeni razvoj odvijal drugače in geneza sekularne in laične družbe ni imela tistih vzvodov, kot jih poznamo v

zgodovini novoveške Evrope. Pojem ločitve Cerkve od države, na katerega se v Evropi radi sklicujemo, v severni Ameriki nima kekega pomena, zaupanje v Boga pa imajo napisano na dolarskem bankovcu.

Moderne družbe so danes kajpak že naprej od sekularizacije. Nahajamo se v obdobju globalizacije in velike pluralnosti religiozних izbir, ki nastopajo kot novi sinkretizem.<sup>1</sup> Tudi zato, ker se k religijam z radovednostjo obrača precejšen del mlajše populacije, ki pa ni bil več tradicionalno religiozno formiran, kot so bile, kljub vsem omejitvam, pretekler generacije, posebno v katoliških deželah in Nemčiji. V sodobni družbi, ki jo določajo tržni mehanizmi ponudbe in povpraševanja, se tem kriterijem prilagaja oz. jim podlega tudi religija. Poudarek ni več na vztrajnosti temeljnih vsebinskih in doktrinarnih vzorcev, to je na tistem, kar skozi vse dobe ostaja identično in temeljno, kot osnova duhovnega označila in izročila neke religije, ampak vse bolj pridobiva na vrednosti mobilnost, diskontinuiteta, odprtost do novih povezav in zmožnost integracije sinkretističnih elementov in dobrin. V ospredju ni vertikalna identiteta in osebna poglobitev, ampak mobilnost na horizontalni mreži in zmožnost koordinacije zunanjih pluralnih aspektov (Filorama 2004).

Identitete, ki jih razumem kot individualne in kolektivne oblike istovetenja, se v globalni družbi mešajo in raztapljajo. Gre za nekatere osnovne vzorce globalne družbe (Beck 2003), ki ju med drugim zaznamujeta deterritorializacija, tj. iztrganost iz fizičnega prostora in destabilizacija identitet, ki se raztapljajo v virtualni produkciji simulakrov drugega, kar vodi v agonijo nenehnega premeščanja. Podoben fenomen lahko opazujemo na področju religije, kjer prihaja do prave diseminacije svetega. Pojem svetega uporabljam v pomenu, kot ga je razvila predvsem nemška šola v 19. st. (Schleiermacher 2005) in se je s pionirskim delom Rudolfa Otta *Sveto* uveljavil pri študiju religij (Otto 1993). V tradicionalnem razumevanju religije je sveto lastnost ali kvaliteta stvari, predmetov, lokacij in oseb, ki je v jedru transcendentna, kompleksna in nespoznovna. V modernih religioloških disciplinah pa smo začeli govoriti o »svetem« kot samostojni substanci, ki ima ambivalenten značaj, soroden

<sup>1</sup> Pojem sinkretizem, ki ga danes spet pogosto uporabljamo, izhaja iz grške oznake *synkretismos*, ki je v prenesenem pomenu pomenila 'zavezništvo, kot to počno na Kreti'. Krečani so bili v antiki znani po tem, da so notranje vedno spri, navzven pa nastopajo enotno. V tem pomenu je besedo uporabil Plutarh. Pozneje je oznaka tonila v pozabo, obudil pa jo je Erazem, ki je v svojih *Adagia* nakazal tudi dvoumnost pojma, ki se je ohranil. Sinkretizem naj bi namreč pomenil povezovanje, a ne zaradi sožitja, marveč kot združitev proti skupnemu nasprotniku. Pojem se nato uporabil Herder, da je z njim označil duhovna gibanja helenistične dobe, v katerih je prišlo do združevanja različnih izročil sredozemskih in srednjeazijskih kultur. V tem smislu je pojem v 19. st. prešel v zgodovino religij in v sodobnosti dobil pomen skorajšnje etikete, s katero označujemo gibanja new age in pogosto nereflktirano prepletanje različnih duhovnih, religioznych in kulturnih izročil.

pojmu sakralnega, ki privablja in hkrati plaši, njegova lastnost pa je občutenje *numinoznega*. V postmodernejši družbi se sveto postavlja na nov način, kakšne so forme njegovega izražanja, pa ostaja zanimiv, a zaenkrat še nedoločen in malo raziskan predmet raziskav. Sveto, ki se iz objektivnega vse intenzivneje preobraža v substantivno kategorijo, se do neke mere celo odleplja od religije in stopa na raven, kjer ni nujno prekrito z religioznim. To je seveda tvegana hipoteza, vendar nam podrobnejše analize pokažejo, kako se polje religioznih form naglo in vznemirljivo preobraža v nekaj, kar bi morda lahko imenovali postkrščanska, nikakor pa ne postreligiozna ali postsakralna družba (Kerševan 2005; Luckmann 1997; Hribar 1990). Nove duhovne forme globalizirane družbe pa kažejo presenetljivo vrnitev starih gnostičnih prvin, ki jih evropska družba očitno ni uspela nikoli povsem zavrniti ali preseči. Forme postmoderne ali že kar globalne gnoze se javljajo v novi preobleki, izida te svojevrstne sakralizacije, po drugi strani pa kreacije novih religioznih form, ki se manifestirajo individualno in globalno, pa ni mogoče predvideti (Filoramo 1994).

### 3. Odgovori na nove religiozne fenomene

Ob prebujanju zanimanja za fenomen religije in pojavu t.i. novih religioznih gibanj (Davie 2005) smo v grobem priča dvema vrstama reakcij: na eni strani so tisti, ki jih takšen preporod vznemirja in ga razumejo kot regresijo na razsvetljenski paradigmi slonečem družbenem razvoju. Na ta preporod odgovarjajo s pojmovnim arzenalom iz preteklih desetletij in splošno redukcijo predmeta na formalno nivelizacijo potrošnih sestavin. V njem prepoznavajo tudi trojanskega konja, ki naj bi ga Cerkev izrabila, da bi sesula nasprotnikovo mesto. Na drugi strani so tisti, ki se tega preporoda veselijo in v njem vidijo vračanje »svetega« kot temeljne duhovne sestavine človeka in možnost osmiselitve stare hiše vere v novi preobleki sodobne družbe. Resnejših analiz, ki bi pretresle nove izrazne forme religije, pa je razmeroma malo. Na Slovenskem prevladuje logika kontrasta, ki je žal vsakodnevno obremenjena z ideološko in politično ali celo zgodovinsko motivacijo, kar obtežuje konstruktivnejšo analizo. Čeprav bi moralo biti samoumevno, je treba vedno znova pojasnjevati, da je religiozna vera sicer intimna stvar posameznika, kljub temu pa se njene izrazne forme in manifestacije ne omejujejo na »skrito kamrico«, ampak so vsakokratna javna manifestacija v družbi in del javnega prostora, zato zanima in prizadeva vse. Primer: ob pojavu Mohamedovih karikatur se je predsednik Drnovšek opravičil Bošnjakom in drugim muslimanom, ni pa se opravičil državljanom ob žaljivkah krščanskega nazora, denimo ob zlorabi Brezjanske Matere Božje s podgano. Spopad med vero in razumom, ki ga v Evropi poznamo od začetka našega štetja,

se je izkazal za neplodnega. Za obe strani. To nam, kot primer, potrjujejo tako spopad Cerkve z Galilejem kot epopeja Marxa in marksizma z religijo. Danes bi moralo biti takšno načelno nasprotovanje preseženo. Fundamentalizmi na eni ali drugi strani (verski, laični) problemov ne rešujejo in le zapletajo tisto, kar naj bi poskusili razumeti, to pa je velika kompleksnost religioznega fenomena.

#### **4. Nove izrazne forme svetega in postmoderna globalizirana gnoza**

Kako danes definirati religijo? Oziroma, kako se v globalni družbeni paradigmi zahodnega sveta obnaša religija, katere so tiste specifične lastnosti, ki okarakterizirajo t.i. new age duhovnosti in kakšne so nove forme izražanja svetega, predvsem tiste, ki se razlikujejo od tradicionalnih oblik? Je religija še vedno sestavljena iz kulturnih dejanj in verovanja v nadčloveška bitja (bogovi, angeli, satan)? Se kulturna dejanja izražajo z molitvijo, prošnjo, zahvalo in češčenjem Boga? Ostaja temelj religije vera v posmrtno življenje? Vera v Božje učlovečenje? Gre za motrenje skritih sil narave in spraševanje o smislu obstoja sveta? Za zvestobo do svojega izročila? Ali pa je religija le etični kodeks bivanja na zemlji? Priznanje omejenosti človeškega spoznanja glede poslednjih reči? Ali morda le iskanje duhovnega razpoloženja, ki mi zagotavlja notranji mir, ravnovesje in osmislitev dni?

Velik del sodobnih oblik religioznega izražanja se namreč močno približuje ali celo prekriva z vprašanji, ki sodijo na področje psihologije, sociologije, antropologije, pa tudi politike, ved o naravi in tudi že ekologije. Po drugi strani pa tradicionalni religiozni vzgibi, kot so upanje, vera v opravičenje, uslišanje, milost in odrešenje, danes niso v ospredju. Raziskave kažejo, da se celo religiozni ljudje odpovedujejo veri v odrešenje in posmrtnost, v ospredju pa so teme vrednot, smisla življenja, duhovnega ravnovesja, samouresnitve in sreče. Za mnoga od teh vprašanj bi v resnici morala poskrbeti socialna država, ki pa tej nalogi očitno ni kos in se celo odpoveduje svoji tradicionalni vlogi socialnega garanta. Zdi se, da prav na to področje vstopajo nova religiozna gibanja s svojo živahno dinamiko.

Omenil sem že, da je ena temeljnih lastnosti novih religioznih formacij sinkretična uporaba razpoložljivih dobrin. Zaradi deteritorializacije, kontinuiranega premeščanja in destabilizacije identitet prihaja do drobljenja tradicionalnih kolektivnih religioznih formacij in njenih identitet, namesto njih pa se uveljavlja sfera individualnosti in sinkretističnih izbir. Iz oblike religiozne formacije, ki jo je posameznik prejel po tradiciji in je bila njegova naloga kvečjemu ta, da se je od nje distanciral ali pa jo aktivno oz. pasivno ohranjal, se danes religija pojavlja kot izbirna forma. Obča družbena formacija posamezni/ku-ci ne ponuja religioznosti, am-



pak je ta plod lastne izbire in dograditve. Namesto religioznosti, zakoreninjene v prostoru in času, ki jo podpira kolektivna memorija (Halbwachs 2001), ohranja pa živeča tradicija s svojimi oblikami kulturne reprodukcije, prehajamo v religioznost, kjer se prostor spreminja glede na pripadajoče subjekte in kjer čas ni več podrejen oblikam tradicionalne liturgije, niti ne časovnim premenam in drugim družbenim, kulturnim in kolektivnim identifikacijam. Tudi osebna identiteta, nekoč dana enkrat za vselej, je danes labilna in podobna kalejdoskopu. Pri novih religioznih gibanjih prihaja tudi do ustvarjanja novih, fiktivnih identitet, ko se pripadniki neke ločine želijo navezati na določen etnos, najpogosteje so to hindujske ali azijske kulture, kateri naj bi privzeta duhovna oblika etnično in kulturno ustrezala (primer Hare Krišna). Toda v dobi globalizacije izvornih etničnih kultur ni več, gotovo pa ne v velikem zahodnem mestu, zato gre za svojevrsten fiktivni identifikacijski simulaker. Hinduistične duhovne forme so v tem pogledu prilagodljivejše, medtem ko je budizem konzervativnejši in manj pripravljen na prilagajanje zahodni civilizaciji.

Dva pomembna nova kriterija sta nedvomno privatizacija religiozne sfere, ki se povezuje z možnostjo ali celo s prevladujočo formo osebne duhovnosti, ki ni več vnaprej določena, ampak jo posameznik sam izbere in dogradi, kar implicira obliko »supermarketa«, kjer si poljubno izberem tiste sinkretistične duhovne elemente, ki mi po lastnem okusu ustrezajo. Glavni dejavnik te izbire je globalna paradigma tržne ponudbe na prostem trgu, ki ga v tem primeru omogoča religiozni pluralizem. Po svoje je garant te pluralnosti ali naj bi to vsaj bila prav laična država, ki ločena od Cerkve zagotavlja svobodo veroizpovedi. Seveda se postavlja vprašanje, ali v takšni družbi religija še opravlja vlogo temeljne družbene vezi, ki pripomore k skupni kolektivni identifikaciji (regije, naroda, države, celine, civilizacije), kot je to menil utemeljitelj sociologije religije Durkheim. Zdi se namreč, da religija ne sloni več na družbenih vezeh, ki bi bile kolektivno priznane, še manj jih danes more vzpostavljati, ampak se podreja t.i. razumni izbiri (*rational choice*), to je individualiziranim kriterijem duhovne primernosti in uporabnosti (Filoramo 2004).

Sodobna individualizacija religiozne forme, ki ni podrejena cerkvenemu nadzoru niti ne doktrinarnemu izročilu, ampak si poljubno kot v supermarketu izbira duhovne vsebine po lastnih kriterijih, je del širše mentalitetne transformacije, ki spremlja globalizacijo. Odlično študijo o tem je napisal Anthony Giddens, kjer se osredotoča na forme obče samorefleksije sodobnega človeka (Giddens 2000). Lastnost, ki spremlja preobrazbo kulturne istovetnosti, je tudi poudarjena usmerjenost v zdajšnjost. Že sama deregulacija in polivalentnost identitet, ki danes začnjata prevladovati, implicirata sinhronost razmerij. V religioznem smislu to pomeni, da duhovna skrb ni usmerjena v sluteno prihodnost in odrešenje, po katerem hrepenim in se nanj pripravljam, pa tudi temu prim-

erno moralno in družbeno zavzeto živim, ampak sta skrb in pozornost usmerjeni v »zdaj«, k tukajšnjemu in zdajšnjemu bivanju, ki postaja integralna realnost. Ta je na neki način vse, kar obstaja in kar me trenutno zanima. Sodobni avtorji ugotavljajo, da se zahodna družba odmika od linearnega zgodovinskega časa judovsko-krščanske tradicije, ki sloni na shemi kontinuitete in sukcesivnosti, od izvirnega začetka do pričakovanega mesijanskega ali utopičnega časa, poslednje ure in odrešenja onkraj časa in prostora. Linearni čas je tudi zgodovinski čas beleženja dogodkov in osmislitve. Ima pa v sebi tudi implicitno izključujočnost, značilno za abrahamovske religije, namreč tistega, ki ni na »pravi smeri«. Prav ta shema pa se danes v zahodnem svetu podira in prevzema forme, ki so časovno razvezane in sinhrono inkluzivne. Beck uporablja posrečen pojem *ukronia* (Beck 2003), ki označuje bivanje izven časovnih in naravnih determinant, na virtualnem zamenljivem ali reverzibilnem spletu, odrešenem sukcesivnega časa in njegovih determinant. Takšna religija pa je iztrgana iz fizičnega in zgodovinskega konteksta, zato je na neki način raztelesena. Sloni na homogenizaciji dobrin, katerih edina realnost je osebna percepcija. Po tej poti se približamo problematiki, ki so jo tudi pri nas že natančno obdelali nekateri avtorji, npr. Janez Strehovec (Strehovec 1998) in je nasploh predmet večje pozornosti. Gre seveda za pojem realnosti, ki je blizu konceptu integralne realnosti, kot ga je razvil Baudrillard in ga omenjam na začetku, ta realnost pa večinoma, kolikor ne izključno, sloni na senzorni percepciji. Prav zato je fluidna in zamenljiva, njen skrajni vizualni izraz pa so oddaje MTV. Mogli bi reči, da takšen koncept realnosti ustreza sodobnemu solipsizmu (*solus ipse*, zgolj jaz) in vodi v tipični narcisizem sodobne družbe. Toda v primerjavi z analizami, ki jih je o pojmu t.i. narcisistične kulture in begu posameznika v dobi kolektivnih deziluzij konec sedemdesetih let opravil Christopher Lasch (Lasch 1979), sodobni avtorji opozarjajo, da se z novo paradigmo tudi status in oblika narcisa spreminjata. Narcis ni več fiksno pripet na svojo, takšno ali drugačno, lahko tudi patološko podobo, ampak prevzema kolektivno formo, ki pa je deterritorializirana in desubstancializirana, njeni lastnosti pa sta indiferentnost in zapeljevanje. To vodi v disolucijo jaza, kjer se zavest znajde v nenehnem premeščanju, katerega pasivno zapolnjuje igra zapeljevanja nestabilnih in amplifikatornih ikon in tv-podob. Učinek takšne agonije premeščanja je posebna oblika brezvzročne razdraženosti, ki postaja oblika histerije sodobne družbe, indiferentnost in določena identitetna praznina, ki je druga stran primarnega načela vseobče razpoložljivosti. O tem piše Gilles Lipovetsky (Lipovetsky 1993).

Za nove religiozne oblike je torej značilna prosta izbira duhovnih prvin, ki so odvezane apriornih določil in sploh institucionalnih normativov, osnovno merilo pa je njihova uporabnost in takojšnja afirmacija.

V tem splošnem orisu problematike je sicer treba reči, da so tradicionalno formo religije postavili pod vprašaj že avtorji dekonstrukcije, denimo M. Foucault in J. Derrida, ki sta na univerzah v ZDA postala prava moda. Filozofski in literarni dekonstruktivizem smo spoznali tudi pri nas in vsaj posredno sta vplivala na nekatere družboslovne in kulturne usmeritve. V jedru dekonstruktivistične kritike je bil napad na subjektivnost, kot se je oblikovala v novoveški Evropi na osnovi razsvetljenske paradigme. Razsvetljeni in razumno konstituirani subjekt naj bi v prvi vrsti stremel h kontroli in dominaciji pluralne realnosti in z metodo shematizacije in izključevanja ukinjal apriorno heterogenost predmeta in identitet. Ta kritika je zato svojo pozornost iz subjekta preusmerila na t. i. drugosti, na razliko, alternativo, heterogenost, izključenost in na dekonstrukcijo postopkov in praks, s katerimi je družba to predpostavljeno izvorno mnogoterost asimilirala v enovito sfero in se pri tem posluževala vzvodov oblasti, ideologije in metod izključevanja. Dekonstruktivizem je zasedel veliko disciplinarnih področij in njegovi učinki se danes kažejo v deterritorializaciji predmeta in poudarjenem izbrisu generične in kulturnozgodovinske metode. Na udaru so se znašli tudi študiji religije, saj so se pod vprašaj postavili tudi pisni viri oz. njihova interpretacija, medtem ko je krščansko religijo doletela obsodba, da naj bi pripomogla h kolonizaciji izključujočega evropocentrizma in k misijonarski podreditvi sveta. Kritiko takšne ideološke in restriktivne uporabe pojma evropocentrizem je razvil Remi Brague, ki je letos (2006) nastopil v Ljubljani, npr. v delu *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*.

Primat individualnosti, ki zajema tudi religiozno področje, se umešča v preobrazbo form, ki so se sprva manifestirale na literarnem polju, ko se je v osemdesetih letih vzporedno z dekonstruktivizmom začelo govoriti o postmodernizmu in avtopoetiki. Fenomen religije se umešča v isti kulturni in družbeni kontekst in je z njim doživel sorodne preobrazbe kot druga področja. Navedel bom nekaj lastnosti, ki so značilne za nova duhovna gibanja, iz njih pa naj bo razvidno, kako se latentno pa tudi povsem eksplicitno manifestirajo nove oblike moderne gnoze, ki so ena od možnih oblik izražanja svetega (Filoramo 1994). Delno sledim tudi izvrstnim študijam, ki jih razvija Thomas Luckmann, ki je eden pomembnejših svetovnih avtorjev s tega področja (Luckmann 1997).

## 5. Poglavitne lastnosti duhovnosti new age

1) Pomemben kriterij pri razbiranju duhovnosti je *osebna izkušnja*. Zato da bi bil duhoven, ni dovolj, da se čutim pripadnika neke cerkve ali religije. Zunanji izrazi so pogosto odvečni ali kar zgrešeni. Najverjetneje niso pristni in za duhovnost niso dovolj. Zato udeleževanje obredov in tradicionalna molitev nista pravo merilo, ki bi potrjevala duhovnost

nekoga. Treba je imeti osebno izkušnjo. Večina nedeljskih vernikov na ta način odpade in pripadniki gibanj *new age* zanje menijo, da ne poznajo prave duhovnosti. Imperativ je torej neposredna osebna izkušnja, ki jo doživim v praksi, miselno in še bolj psihofizično.

2) Iz tega izhaja, da ima pomembno vlogo subjektivna forma. Na tem sloni karizmatičnost voditelja določene ločine ali skupnosti, vendar se zdi, da je bil ta aspekt posebej prisoten pred dvajsetimi ali tridesetimi leti, danes pa na deterritorializirani mreži naglega premeščanja ni več tako pomemben. Kljub temu je karizmatičnost voditelja neke ločine, za katerega se na podlagi osebne izkušnje, ki naj bi jo imel, predpostavlja, da duhovne stvari res pozna in vse ve, pomemben dejavnik, ki vzdržuje kritično naravnost ločine in njenih pripadnikov do tradicionalnih religiozних ustanov in kleriške strukture. Subjektivna izkušnja je tista, ki vzdržuje močan transferni odnos, ki ga imajo pripadniki kake skupine do svojega voditelja, posredno pa tudi med sabo, saj so le oni res vpeljeni v določeno duhovnost, ki je zanje edina prava. Znotraj kolektivnega duha, s katerim se manifestira komunitarni aspekt gibanja, pa vsakdo deluje iz osebnega nagnjenja, z namenom, da bi po svoji moči prebudil in spoznal božansko zrklo, ki ga ima v sebi.

3) Božansko zrklo, ki ga nosimo v sebi in čaka, da ga prebudimo, je naše pravo duhovno bistvo. Istovetno je z dobrim počutjem, psihofizičnim ravnovesjem in samouresničitvijo. Tu smo zelo daleč od tradicionalnih krščanskih oznak »solzne doline« in navodil potrpljenja, predanosti, upanja in pričakovanja onkrajnega. Imperativ zahteva, da se v svojem telesu dobro počutim in sem z njim zadovoljen, in sicer tu in zdaj. Ustrezati mora moji osebi, zato govorimo o privatizaciji religiozne izkušnje. Dobro osebno počutje, ki teži k samouresničenju, s seboj nosi vrsto praks, ki v mnogih duhovnih gibanjih prevladujejo in s tem zasenčijo religiozne prvine v ožjem pomenu. Pomembno vlogo v novih religiozних formah ima namreč telo, ki je zaščitna znamka gibanj *new age*. V tem okviru nastopajo joga, dihalne vaje, obredni plesi, izbrana prehrana, meditativne prakse, stoja na glavi in druga telovadba, glasbeni obredi, tudi magična obredna spolnost, prebujanje kundalini energije, aktiviranje čakler in nov, ekološki tip vernika. Namesto odrešenja v onkrajnem svetu, polna realizacija sebe tu in zdaj. Možna pa je tudi ciklično spiralna pot napredovanja preko reinkarnacij duha.

Takšen religiozni izbor formacij nam kaže še dva obraza: po eni strani gre za rahljanje družbenih vezi in kolektivnih identitet, ko človek postaja sam sebi svoja cerkev, iztrgan iz tradicionalnega habitusa, zato se takšne forme ne navezujejo na nobeno definirano konfesijo in so zmožne nezavezujočega prostega prehajanja po duhovnem polju. Vera

v Mohameda, Kristusa ali Budo se postavlja na isto raven in je med sabo zamenljiva. Kriterij je osebno dobro počutje, ki diktira subjektivni izbor duhovnih prvin. Po drugi strani pa gre za nasprotni tok, ko nova forma spodbuja vstop na globalni *network*, v kapilarno mrežo novih gibanj, ki pa so zaradi transfernih odnosov, ki so zanje konstitutivni, do določene mere restriktivna, včasih tudi avtoritarna in seveda institucionalizirana. V tem bi morda lahko videli poskus neke nove religiozne komunitarnosti.

4) Nova religiozna gibanja nimajo določenega kanona. Nimajo disciplinarnega učiteljstva, ki bi se navezovalo na lastno izročilo in izvajalo normativni nadzor. Ni univerzalnega oznanila, ki bi implicitno čakalo, da se razodene vsem. Vsakdo je »cerkev zase«, individualizem pa se na višji stopnji staplja v obči holizem, kjer smo vsi povezani z vsem, ne le z ljudmi, ampak z vsemi bitji nasploh. Holistična perspektiva pa omogoča, da se lahko vsakdo v obliki svojega vsakdanjega življenja vključi na globalno mrežo in vstopi v integralno realnost, ki jo sestavlja univerzalni individualni pluralizem. Ti aspekti so zanimivo podobni helenističnim religioznim formam cesarske dobe, ko se je med stoiki oblikovala duhovna »skrb zase« in so zaživele močne gnostične prvine v raznorodnih oblikah, medtem ko so misterijske religije pridobile intelektualni značaj. Cilj novih duhovnih gibanj ni mesijanska perspektiva niti ne posmrtno odrešenje, sodba in rajsko stanje, niti ne prejem zakramentalnih darov, ampak psihofizično ravnovesje v vsakdanjem življenju in spojitev svoje zavesti s svetim kozmičnim duhom.

Iz navedenega lahko vidimo, da se z družbeno transformacijo, ki smo ji priča zadnja leta, kar pomembno spreminjajo tudi obče religiozne forme ali vsaj določeni njihovi aspekti. Staro in tradicionalno razmerje človek – božje – sveto doživlja pretanjeno spremembo, ki jo je težko celostno opredeliti. Nova duhovna gibanja zavračajo religiozno formo odrešenja in se ne opirajo na kreacionističnega ne na osebnega Boga, živega »ti« abrahamovskih religij, ki ga od starozaveznih psalmov do katoliškega bogoslužja in sodobnega leposlovja, ki je imelo in še vedno ima tudi na Slovenskem visoke literarne izraze, srečujemo v tradicionalni religiozni formi. Nova gibanja pojem osebnega Boga nadomeščajo z alternativnimi oblikami, ki so bodisi gnostične bodisi naturalistične ali deistične. Namesto transcendence se pojavlja pojem holistične in presežne imanence. Odrešenje ne prizadeva posameznika, ampak celoten planet, kar poudarja predvsem nova forma ekološke gnoze, ali pa kar celotno vesolje. Gnostični bog, ki je istoveten z božanskim zrkлом, ki spi v posamezniku, je za razliko od krščanskega po svoji genetski in energetski naravi neoseben in brez subjektivne volje. V novi gnozi, analogno kot je to poznala že stara gnoza, subjekt, objekt in posrednik sovpadajo

in so si na najvišji ravni istovetni. Takšna religiozna zavest, ki izključuje božansko voljo, implicitno drsi v določen necesitarizem. Božanske moči se sicer lahko manifestirajo v različnih oblikah, ki pa odločno presegajo vsakršno antropomorfno determiniranost. Dovolj razvidna razlika, ki nekatere sodobne gnostične forme kakor tudi oblike doživljanja svetega razlikuje od tradicionalnih, pa tudi od zgodovinskih gnostičnih ločin, pa je pogosto odločna zavrnitev polarne delitve svetega od posvetnega, ki je za tradicionalne religije ključnega pomena. Klasično delo o tem je napisal Eliade (Eliade 1957).

Zavračanje te delitve je ena od posebnosti sodobnih globaliziranih duhovnih formacij. Do tega je bržčas prišlo pod vplivom azijskih religij, kjer te delitve ne srečujemo, ko so z indomanijo konec 19. st. začele prodirati na Zahod in vstopati v kulturne in duhovne sfere zahodnih družb. Danes je zavračanje te delitve velika znamka novih religioznih gibanj, kar implicitno pomeni, da je vsak trenutek in vsak košček življenja svet in da ni nič od njega ločeno, kar ne bi bilo sveto. Ali z drugimi besedami: sveto lahko izkušam in doživljam povsod. Da bi prišel z njim v stik, mi ni treba v posvečen prostor, ampak ga lahko v polnosti doživljam kjerkoli, denimo med sedenjem v polni čakalnici v pričakovanju vlaka. Pomemben dejavnik, ki prispeva k ukinitvi statusa svetega kot tistega, kar se konstitutivno razlikuje od posvetnega, pa je nedvomno že omenjena nova paradigma globalne družbe, ki sloni na deteritorializaciji, premeščanju, ukroniji in integralni realnosti.

## 6. Poskus tipološke opredelitve gnostičnih form in sklepna ugotovitev

Religiološke študije so v zadnjem stoletju podrobno obravnavale in osvetlile različne aspekte gnostične religiozne zavesti, tako njene zgodovinske formacije kot kompleksna religiozna, psihološka, sociološka in druga vprašanja. Filoramo (Filoramo 1994) ves izjemno zapleten tok gnostičnih usmeritev, ki mu lahko sledimo od začetka krščanstva do moderne misli, dovolj posrečeno razvrsti v štiri temeljne usmeritve. Kratke shematičen prikaz ni namenjen historični analizi, ampak je pomemben za celovitejše razumevanje možnih novih formacij duhovne in religiozne zavesti, ki spremljajo globalizirano družbo.<sup>2</sup>

I. Prva oblika gnoze je *teozofska*. Njeno osnovno načelo zagovarja istovetenje Boga s transpersonalnim sebstvom, ki predstavlja celovito

---

<sup>2</sup> Tu puščam ob strani tiste študije, ki fenomen gnosticizma obravnavajo duhovnozgodovinsko, literarno ali filozofsko, kot npr. Marko Uršič v knjigi *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1994. Zanima me predvsem kontinuiteta gnostičnih aspektov in njihov vpliv pri genezi družbenih in religioznih nazorov.



integrirano ali prebujeno osebo. Ta aspekt srečujemo v mnogih religijah in na splošno ga povzemata oznaki velikega in malega kozmosa, ki se vzajemno odslikujeta. Vsebine, ki vodijo k teozofiji, v kateri sovpadata modroslovje in veroslovje, srečujemo tako v kanoničnih kot apokrifnih evangelijih, v antični in poznejši gnozi, mističnih vejah islama, kot je sufizem, hermetičnem izročilu in v vzhodnih religijah, poseben razmah pa je teozofija doživela v pozni renesansi. Znan avtor je Jakob Böhme (1575-1624). Močan razmah z ustanovitvijo svojega društva je teozofija doživela konec 19. st., njeni odmevi pa segajo do sodobnih oblik ezoterike (Puech et al. 1990).

II. Druga oblika gnoze trdi in verjame, da se univerzalno sebstvo istoveti z *veliko knjigo narave*. Kolikor človek to lahko spoznava, toliko tudi sam deleži ali participira na božanski naravi. Gre za obliko deizma, ki je naturalističen in panteizmu podoben nazor. Vpeljani je povabljen, da odkriva in dešifrira skrivnost narave, ki je sama presežna, kot bi bila božanska, čeprav onkraj nje ni nobene druge transcendence. Skrivnost narave je istovetna skrivnosti v človeku samem. Ta oblika misli se je kot nekakšna filozofija narave in protipol znanosti od renesanse prenesla v novi vek in močno navdihovala predromantično in romantično misel. To je t.i. Naturwissenschaft, polemična do kartezijanstva in razsvetljenskega racionalizma. Njen religiozni odmev srečamo v ameriškem transcendentizmu (Poligrafi 2004).

III. Tretjo obliko gnostičnega nazora bi lahko imenovali *psihološka*. Povezana je z alkimijo, ki je cvetela v 16. in 17. st., ko je nedvomno imela svojevrstne kulturne in družbene aspekte in predstavljala določeno alternativo tradicionalni religiji kot tudi nastajajoči znanosti. V osnovi gre za transmutacijo snovi, ki prehaja različna stanja s ciljem, da bi se preobrazila v popolno, trajno in nepokvarljivo stanje (čisto zlato, ki ni navadna kovina). Preko motrenja te preobrazbe adept spoznava tudi svojo notranjo naravo, od brezdanjih globin duše in njene črnine (*nigredo*, nezavedno) do integrirane celovitosti in odrešene popolnosti, ki jo v alkimiji simbolizira kamen modrosti ali eliksir življenja. Kot druga se je tudi ta oblika ohranila v moderni kulturi (Poligrafi 2003). Moderno reinterpretacijo je odprlo delo C. G. Junga, ki je imelo širok vpliv na različne miselne in kulturne tokove preteklega stoletja. V osnovi pa gre za introspektivno raziskovanje zavesti in nezavednega, kar predstavlja neke vrste iniciacijo v misterij človeške in univerzalne psihe, kjer sta um in telo le dva aspekta iste stvari.

IV. Četrta oblika gnoze, ki se je prav tako ohranila v moderni misli, pa je bila poudarjeno družbeno angažirana, zato jo imamo lahko za mesijansko ali kar *politično*. Tudi v tem primeru gre za zasledovanje notranjega cilja odrešenja in popolnosti, ki ni usmerjeno v transcendenco, ampak v pridobitev pravega stanja skladnosti in odrešenja v svetu in



življenju samem. Toda v tem primeru skrb ni namenjena posamezniku niti ne razkrivanju narave, ampak družbenemu korpusu. Spet gre za izjemno bogat in kompleksen preplet mesijanskih gibanj, v religiozni in posvetni obliki, ki mu lahko sledimo od zgodnjekršćanskih apokalips, preko joahimitskih hiliastičnih gibanj ob prelomu prvega tisočletja, do utopij in pričakovanja, da bo nastopilo tretje kraljestvo Duha (po dobi Očeta, Stara zaveza, in Sina, Nova zaveza) pa preko fiktivne ali realne družbe Rožnih križarjev in slavne Bratske razglasitve vse do velikih ideologij 20. st., tako Tretjega rajha na osnovi več vredne indogermanske rase kot na drugi strani rdečega oktobra in Leninovega kroga s tovariši, ki so povzeli Razglas svetovnega bratstva. Politični mesianizem bi si zaslužil posebno obravnavo.<sup>3</sup> Tu lahko navedem le nekaj referenc o temi, ki je bila v našem družbenem prostoru kar dobro raziskana, čeprav morda ne z vseh aspektov (Clement 1995; Saint-Simon 1969; Servier 1967). Kdo bi si mislil, toda četrta oblika gnoze se nam v tej luči zdi še najdrznejša in ali ne bi mogli reči, da njen klic pretanjeno odmeva tudi v pogumnem projektu globalizacije, ki smo mu priče danes? Gotovo pa preseneča, kako močno se je gnostična popkovina prenesla v novi vek in se v različnih formah manifestira v moderni misli.

V jedru njenega pristopa sta predvsem dva aspekta: zavračanje institucionalne forme in pogost antimoderni refleksi, ki zavrača racionalizacijo sveta in razsvetljensko paradigmo, poudarjen pa samoodrešenjski ali avtoduhovni princip, kjer za svojo duhovno rast ne potrebujem nikogar, ampak so vsi dejavniki, ki omogočajo stik z božanskim, že prisotni v meni. Ta aspekt se zdi danes še posebno zanimiv, saj več kot očitno spremlja mnoge vzorce novih religioznih gibanj. S to značilnostjo, da so

<sup>3</sup> Ker je tema kompleksna in zanimiva, naj navedem le nekaj splošnih oznak in načelnih pogledov, ki so kot celotna razprava le hipotetične ugotovitve in prispevek k obči refleksiji sodobne družbene dinamike. Družboslovcem je seveda znano, da sta imeli ideološki in politični konfiguraciji v 20. st., ki sta se izrodili in posredno pogojevali tragične konflikte, starodavne korenine, ki so se manifestirale v moderni, posvetni vizionarski obliki. Na eni strani marksistični in komunistični utopično mesijanski projekt osvoboditve človeka izpod vladavine kapitala, na drugi strani pa rasistično korporativna ideologija, ki naj bi zagotovila prevlado večvredne indogermanske rase, očistila svet odvečnih motečih dejavnikov in – tega ne gre spregledati – prav tako izstopila iz linearnega historičnega razvojnega toka. Ni slučaj, da je prefiguracijo pogledov o nad ali onkraj človeka, ki naj v polnosti užije poldan sveta in življenja, izpovedal filozof Nietzsche. Vladajoče strukture kapitala so se v času svetovnega konflikta prisilno znašle na eni, kajpak pravilni strani. Danes pa smo priče nekoliko drugačni, a po svoje zelo posrečeni konjunkturi. Zdi se namreč, da je prišlo do velike sinteze – če spet razmišljamo v sociološko zgodovinskih kategorijah – med poudarjeno mesijansko vizijo na eni strani, ki je doslej napajala velika hiliastična in revolucionarna gibanja, njen zaveznik pa danes ni odmev francoske revolucije, ampak sta to protestantska etika in duh kapitalizma, če povzamemo dobro Webrovo oznako (Weber 1988). To zavezništvo je globalno civilizacijsko gledano nekaj novega, njegov izid pa je seveda nepredvidljiv.

sicer stare gnostične korenine, ki izkazujejo določeno vitalnost religiozne naravnosti, v sodobni družbi postale množične in medijsko dostopne. Nakazanim oznakam moramo dodati še dve potezi duhovne forme, ki pridobivata na vrednosti in se kažeta kot manifestaciji svetega: to je na eni strani ekološko arkadijska gnoza, ki ima svoje korenine v 19. st. (Emerson, Thoreau, idr.), na drugi strani pa terapevtsko psihofizična duhovna forma z vsemi praktičnimi tehnikami, ki jo spremljajo. Prav za slednjo se zdi, da danes prevladuje. Ob tem je treba ugotoviti, da njena prednost ne leži le na poudarku, ki ga ima človeško telo kot najočitnejši pokazatelj duhovnega ravnovesja in dobrega počutja, s tem pa tudi kot najvrednejši garant osebne izkušnje, ki je, kot smo videli, temeljni kriterij religije v globalni paradigmi. Osebna izkušnja ima namreč primat in je pomembnejša od samega verovanja. Prav zato mnoga nova duhovna gibanja zavračajo hierarhično obliko duhovništva, vsakršen nadzor kot tudi pojmovno posedovanje resnice (Filoramo 1994). Po drugi strani pa imamo opraviti z aspektom, ki ga radi spregledujemo, pa se mi zdi zanimiv, ker kaže na potrebo po komunitarnem druženju ali sobivanju: v času, ko se je krščanstvo prilagodilo moderni družbi in sprejelo razsvetljenski model, zaradi česar je moralo zavriniti poudarjeno izkazovanje čustev, razne z ljudsko kulturo prepletene iracionalne prvine, pojav čudežev, ekstatični zanos, obredno slavje ipd., skratka elemente, ki od nekdanj tvorijo jedro religiozne zavesti, dogme pa so oblika miselne ubeseditve teh izkušenj, skušajo skupine novih religioznih gibanj ustvariti možnost kolektivnega izražanja velikih čustev: bolečine, radosti, jeze, smeha, petja, zadovoljstva ... Sekularizirana družba je namreč v veliki meri zavrnila tradicionalne kolektivne forme izražanja čustev, ki spremljajo rojstvo, poroko, smrt, pogreb ipd.

Sodobni globalni človek potemtakem ohranja svojo duhovno naravnost, forme njegovega iskanja in izražanja pa kažejo, da prihaja do odlepljanja in razlikovanja religije in svetega. Meditativne tehnike, ki jih sprejema, so usmerjene v samorealizacijo in stremijo k celovitemu objemu telesa in duha. V nasprotju od zgodovinskih meditativnih oblik, kjer je pogosto prevladoval odmik od posvetnosti in sveta (*fuga mundi*, dobri Anton Puščavnik!), pa danes pri zasledovanju svojega duhovnega cilja človek ne beži od sveta, ampak mu pluralnost izbir in globalna mreža omogočata, da svojo samorealizacijo integrativno udejanja v aktivni družbi. Tako se sveto vrača v »posvetno dolino«, pa tudi v čakalnico, če je treba, natančno tja, od česar bi moralo biti po svojem statusu ločeno. Najnovejše družbeno dogajanje kaže, da se podira tudi koncept »sekularizacije« in da ta morda ni bila drugo kot novoveški znanstveni mit, ki je po svoje legitimiziral znanstveni in ideološki napredek. In pri tem kajpak žrtvoval religijo. Ta je danes, vsaj v svoji tradicionalni obliki, prav gotovo v krizi, ne pa sakralizacija sveta, ki stopa v novo zavezništvo s postmo-

dero globalno kulturo. To zaveznitvo pa se ne odpira več odvajajočim pomenom, ki jih ponuja simbolna govorica, niti ne predpostavljeni transcendenci kot temelju ontološkega bivanja sveta. Spremlja pa ga dehistorizacija kulture.

**Literatura:**

- Baudrillard, Jean (1995): *Le crime parfait*. Paris: Editions Galilée. Slovenska izdaja: *Simulaker. Popoln zločin*. Ljubljana (1998), ŠOU, zbirka Koda.
- Baudrillard, Jean (2004): *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris: Ed. Galilée.
- Beck, Ulrich (2003): *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Brague, Rémi (2003): *The Wisdom of the World*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press.
- Clement, Oliver (1995): »Skušnjave in obljube zgodovine«, Ljubljana: Nova revija 159-160.
- Davie, G. (2005): *Religija v sodobni družbi. Mutacija spomina*. Ljubljana: FDV.
- Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane*. Hamburg. Francoska izdaja: *Le sacré et le profane*. Paris (1965): Gallimard.
- Filoramo, Giovanni (1994): *Le vie del sacro. Modernità e religione*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, Giovanni (2004): *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi.
- Giddens, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: \*cf.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hribar, Tine (1990): *Sveta igra sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Sophia.
- Lasch, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism*. Norton & Company, Inc.
- Lipovetsky, Gilles (1993): *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Ed. Gallimard.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Otto, Rudolf (1993): *Sveto*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- Puech, H.-Ch. (1990): urednik zbirke *Histoire des Religions*, Paris: Gallimard. Opiram se na zvezek, A. Faivre, S. Hutin, J. Séguy: *Esoterismo, spiritismo, massoneria*. Rama-Bari: Ed. Laterza.
- Schleiermacher, Friedrich (2005): *O religiji*. Ljubljana: Kud Logos.
- Saint-Simon, Henri (1969): *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*. Paris: Ed. du Seuil.
- Servier, Jean (1967): *Histoire de l'utopie*. Paris: Ed. Gallimard.
- Strehovec, Janez (1998): *Tehnokultura, kultura tehna*. Ljubljana: ŠOU, zbirka Koda.
- Weber, Max (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

## POROČILO

**Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov  
najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma  
in ob pripravi kongresa IOSOT**

Tiskovno konferenco je organiziralo predsedstvo SAZU, zato je podpisnik vabila predsednik SAZU, akad. prof. dr. Boštjan Žekš. Koordinator je bil akad. prof. dr. Matjaž Kmecl, tajnik II. razreda SAZU. Faksimile sta predstavila akad. prof. dr. Jože Krašovec in izr. prof. dr. Majda Merše, pripravo bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev Jože Krašovec. O predstavitvi je bilo poročilo zvečer v glavnem dnevniku RTV Slovenija.

**1. Vabilo**

Slovenska akademija znanosti in umetnosti vljudno vabi  
**v torek, 20. marca 2007, ob 11. uri v dvorani SAZU,**  
**Novi trg 3/I v Ljubljani**  
na predstavitev

I. Faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica

Uredništvo: Jože Krašovec, Majda Merše, Hans Rothe

Izdala založba: Ferdinand Schöningh, Paderborn / München / Wien / Zürich 2006

Slovenska Biblija je sklepno dejanje v edinstveni mednarodni zbirki Biblia Slavica, ki je v 40 letih izdala faksimile najstarejših in torej najbolj ogroženih slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma. V novi monumentalni Slovenski Bibliji formata Dalmatinove Biblije je zajetih devet del iz obdobja 1555–1582. Ker so izvirna besedila ohranjena le v nekaj izvodih, nekatera samo v tujih knjižnicah, pričujoča faksimilna izdaja po eni strani pomeni izjemno promocijo slovenske kulture v mednarodni znanstveni javnosti, po drugi strani pa temeljne dokumente našega jezika odpira vsem slojem slovenske strokovne in kulturne javnosti.

II. Predstavitev programa petih svetovnih bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani

Veliko mednarodno zborovanje vrhunskih specialistov biblijske tekstne kritike, kumranskih rokopisov in hermenevtike vseh smeri bo potekalo na Pravni in Teološki fakulteti pod pokroviteljstvom predsednika

vlade RS, predsedstva SAZU in Univerze v Ljubljani. Slavnostna otvoritev bo 15. julija v okviru mednarodnega bibličnega festivala. Nastopi znanstvenikov in umetnikov iz sosednjih držav, celotne Evrope in vseh kontinentov bodo posebej zaznamovali kulturni jubilej leta Svetega pisma 2007 v Sloveniji in vsebinsko pripravo Slovenije na predsedovanje Evropski zvezi leta 2008.

Predsednik  
akademik Boštjan Žekš

## 2. Predstavitev faksimilov

### 2.1 Pot najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodno zbirko faksimilov *Biblia Slavica*

Jože Krašovec

Nemška založba Ferdinand Schöningh (Paderborn, München, Wien, Zürich) že trideset let izdaja faksimile najstarejših slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma skupaj z znanstvenimi komentarji v zbirki z imenom *Biblia Slavica*. Projekt so kmalu po drugi svetovni vojni zasnovali nekateri ugledni nemški slavisti, da bi v ideološki konfrontaciji v slovanskih državah zelo redke izvode najstarejših prevodov Svetega pisma rešili pred nevarnostjo uničenja. Glavni uredniki so pokojni prof. dr. Reinhold Olesch, akad. prof. dr. Hans Rothe in prof. dr. Friedrich Scholz. Že desetletja je ključna oseba akademik Hans Rothe.

V zbirki *Biblia Slavica* so izšli faksimili najpomembnejših najstarejših slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma, ki po natisu v 16. stoletju vse do 21. stoletja niso doživeli ponatisa. Po tem načelu je izpadel prvi celoten slovenski prevod Svetega pisma, Dalmatinova Biblija iz leta 1984, ker je bila od leta 1968 že trikrat ponatisnjena. Bil pa je vključen hrvaški prevod Svetega pisma jezuita patra Bartola Kašića iz leta 1625, ker je do izida v tej zbirki leta 1999 ostal v rokopisu. V Sloveniji do nedavnega ni bilo nobenega znaka, da bi kdo dal pobudo za vključitev katerega od slovenskih prevodov Svetega pisma v to zbirko. Zato sem se leta 2002 odločil, da navežem stik z glavnim urednikom akademikom Hansom Rothejem, ki deluje na Univerzi v Bonnu. Dne 14. septembra 2002 sem akad. Rotheju pisal daljše pismo in mu predlagal, naj v zbirko vključi Dalmatinovo ali Japljevo Biblijo. Dne 5. oktobra 2002 mi je akad. Rothe pisno izrazil pomislek, da je Dalmatinova Biblija že bila ponatisnjena, Japljeva pa ne spada več med tiste stare prevode, za katere je bila ustanovljena zbirka *Biblia Slavica*. V svojem odgovoru dne 3. novembra 2002 sem vztrajal, da slovenska Biblija mora priti v zbirko, saj ponatis

Dalmatinove Biblije nima statusa mednarodne izdaje, izšla je pa tudi brez komentarja. Dne 25. novembra 2002 mi je akad. Rothe odgovoril, da je na temelju mojega posebnega priporočila imel izčrpen pogovor z založnikom zbirke, Ferdinandom Schöninghom. Rezultat je bilo stališče, da Dalmatinove Biblije ne bi mogli v celoti ponatisniti, lahko pa omogočijo izdajo knjige komentarja, v katero bi vključili tudi nekaj vzorčnih strani iz Dalmatinove Biblije. Na koncu pisma je omenil tudi 13. mednarodni kongres slavistov, ki je bil na programu za Ljubljano meseca avgusta 2003; ta kongres bi lahko bil priložnost za bolj natančne osebne dogovore.

Dne 10. decembra 2002 je bila seja drugega razreda SAZU. Navzočim kolegom sem omenil poskus, da za slovensko Biblijo najdemo mesto v zbirki Biblia Slavica. Splošno mnenje kolegov je bilo, da Dalmatinova Biblija sodi v imenovano zbirko po načelu enakopravnega upoštevanja slovanskih narodov. Dne 11. novembra 2002 sem pisal akad. Rotheju in mu predlagal, naj se poleti 2003 po možnosti udeleži kongresa slavistov, da bi se lahko v širšem krogu osebno pogovorili, kaj storiti. Dne 25. februarja 2003 je akad. Rothe odgovoril, da je imel pogovore v okviru Mednarodnega slavističnega odbora in da je dobil pooblastilo, da organizira predstavitev zbirke Biblia Slavica na kongresu slavistov v Ljubljani in tako omogoči stik z morebitnimi sodelavci v pripravi faksimilne izdaje slovenske Biblije, predvsem komentarja. Napovedal je tudi, da bo za predstavitev posredoval vseh 35 izvodov, ki so že izšli v zbirki. Akad. Rothe se je res udeležil kongresa slavistov, predstavil zbirko in jo ob tej priložnosti izročil kot dar predsednici kongresa, prof. dr. Alenki Šivic Dular. V osebni pogovoru s prof. Šivic Dularjevo sem predlagal, da dragoceni dar celotne zbirke Biblia Slavica v vrednosti okoli 6.000 € dobi v last Biblioteka SAZU.

Obisk urednika zbirke v Ljubljani je bil priložnost, da smo imeli nekaj pogovorov s strokovnjaki, ki bi morda lahko sodelovali v pripravi digitalnih posnetkov in študij za komentar k faksimilom slovenske Biblije. Na predlog akad. Rotheja smo ugotavljali, da v zbirko faksimilov Biblia Slavica ne kaže uvrstiti Dalmatinove Biblije, ki je bila že trikrat ponatisnjena, temveč Trubarjeve in Dalmatinove prevode Stare in Nove zaveze iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo, od katerih večina nikoli ni bila ponatisnjena, komentar pa seveda pripravimo ob upoštevanju vseh prevodov iz šestnajstega stoletja. Dobri obeti pogovorov so me opogumili, da sem dne 1. septembra 2003 naslovil pismo na direktorja ZRC SAZU, prof. dr. Ota Lutharja, na predstojnico Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša, prof. dr. Varjo Cvetko Orešnik, in na akad. prof. dr. Janeza Orešnika, predsednika znanstvenega sveta Inštituta za slovenski jezik, s predlogom, da se uradno sestanemo in naredimo načrt za skupen nastop ob sodelovanju Inštituta za slovenski jezik. Direktor ZRC SAZU se je odzval zelo naklonjeno in je že dne 12. septembra 2003 sklical sejo na



Upravi ZRC SAZU. Sestanka se je poleg že imenovanih udeležila tudi znanstvena svetnica izr. prof. dr. Majda Merše. Na sestanku smo se dogovorili, da bo Inštitut za slovenski jezik za Ministrstvo za znanost pripravil triletni projekt, ki predvideva predvsem izpis besedišča iz prevodov Biblije iz šestnajstega stoletja za objavo v komentarju v zbirki *Biblia Slavica*. Sklepi tega sestanka so bili odločilni za nadaljnje korake do knjige, ki je pred nami. Skladno z dogovorom sem sam prevzel posredniško vlogo pri uredniku akad. Rotheju in založbi Ferdinand Schöningh, prof. dr. Meršetova pa je prevzela skrb za organizacijo priprave digitalnih posnetkov za zvezek faksimilov in za pripravo dela komentarja z naslovom *Besedje slovenskih biblijskih prevodov 16. stoletja* v okviru Sekcije za zgodovino slovenskega jezika na Inštitutu za slovenski jezik.

Dela smo se lotili zelo resno. Kar nekaj dopisov in telefonskih pogovorov je bilo potrebnih, da smo z urednikom Rothejem dorekli, koliko knjig bomo vključili v knjigo faksimilov in v kakšnem formatu naj bi izšla. Pogumno smo se odločili, da za knjigo faksimilov od enajstih del iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo pripravimo kar devet, ki so izšla v letih od 1555 do 1582 in ki so temeljna tudi za razumevanje Dalmatinove Biblije. Ker ni bilo prav nobenega izhodiščnega denarnega fonda in nobenih jamstev za finančno podporo projekta, je bilo dolgo negotovo, ali je zamisel, da izdamo knjigo faksimilov večine prevodov iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo skupaj z znanstvenim komentarjem, sploh realistična, saj predvideva dve, če ne celo tri zajetne knjige. Ves čas nas je torej spremljal Damoklejev meč. Dr. Meršetova je skrbela za iskanje redkih originalov v Sloveniji in drugod po Evropi, jih pregledovala, da je iz več izvodov kompletirala enega. Posebna strokovna tehnična ekipa je v organizaciji Narodne in univerzitetne knjižnice preskenirala originale, izdelala digitalne posnetke in prirejala ter vključevala posnetke, ki so bili naročeni v tujini. Vse to zahtevno delo je namesto prvotno predvidenih šestih mesecev trajalo dve leti. Ko je bilo to delo opravljeno, smo se meseca marca 2005 prijavi na razpis pri Ministrstvu za kulturo v postavki *Premična kulturna dediščina*, da bi krili stroške priprave digitalnih posnetkov (okoli milijon in pol SIT). Naslov projekta v prijavi: *Najstarejši slovenski biblijski prevodi v mednarodni zbirki Biblia Slavica*. Na vlogo smo dobili negativen odgovor z dne 23. maja 2004, in sicer z utemeljitvijo z opisno oceno: »Kakovosten in prepoznaven projekt izrednega nacionalnega pomena, zato strokovna komisija meni, da je nujno, da zadevo izvede narodna in univerzitetna knjižnica.« Podpisnica odgovora je ga. Vida Koporc Sedej, višja svetovalka I. Dne 27. maja 2005 sem na gospo naslovil pritožbo z obrazložitvijo:

V vsebinski obrazložitvi vloge z dne 7. aprila 2005 sem jasno povedal, da sem dal pobudo in tudi vse potrebno uredil, da so faksimili najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma sploh uvrščeni v mednarodno zbirko *Biblia Slavica*. Tu naj dodam, da v tridesetih letih obstoja te zbirke nihče drug v Sloveniji ni storil ničesar,



da bi se slovenska premična kulturna dediščina uvrstila vanjo. Ker se že tri leta na svoje stroške na vse možne načine mučim, da projekt speljem do konca in sem na svoje tveganje naredil dogovor z Narodno in univerzitetno knjižnico, da pripravi digitalne posnetke na najvišji ravni, vloga pa med drugim vsebuje tudi izčrpno obrazložitev ravnatelja Narodne in univerzitetne knjižnice o postopku priprave posnetkov na njihovi ustanovi, me predlog navedene komisije zelo preseneča.

Vljudno prosim, da navedena komisija vlogo ponovno pregleda in odobri za-prošena sredstva vsaj za kritje računa predračuna Narodne in univerzitetne knjižnice za pripravo posnetkov. Ker ne morem dopustiti, da bi tako ravnali z usodo naše premične kulturne dediščine, se nujno obračam na ministra za kulturo, gospoda prof. dr. Vaska Simonitija, in predsednika Vlade Republike Slovenije, gospoda Janeza Janša, naj posredujeta, da bomo z delom lahko nadaljevali brez zastoja in pretresov. Ministrstvo za kulturo lahko vsoto neposredno nakaže na račun Narodne in univerzitetne knjižnice. V nasprotnem primeru bom skladno z jamstvom, ki sem ga lansko leto dal Narodni in univerzitetni knjižnici, da se je delo, ki bo kmalu končano, sploh lahko začelo, stroške poravnal sam, v ustreznem času pa bom objavil poročilo o celotni zgodbi neverjetne poti do faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica.

Dne 27. junija 2005 sem na pritožbo prejel odgovor s ponovljeno prejšnjo utemeljitvijo in z dodanim stavkom: »Strokovna komisija je mnenja, da izjava, poslana v vednost predsedniku Vlade in ministru za kulturo, potrjuje prvotno stališče komisije, da morajo o projektu odločati pristojnejši na najvišji ravni.« V nastalem položaju sem nadaljevanje del pri projektu uredil tako, da sta si stroške delili Teološka fakulteta in založba Ferdinand Schöningh v Nemčiji. Založbi sem seveda moral večkrat ponoviti zagotovilo na moralnih temeljih, da bom naredil vse za pridobitev nujnega števila prednaročil v Sloveniji. Tako se je obseg dopisov od leta 2002 že povzpел na stotine strani.

Ker ni bilo nobenih finančnih jamstev, je izdaja faksimilov in komentarja dejansko postala zelo negotova. V tem obdobju se je zgodila še nesreča, da je čisto nepričakovano v Dubrovniku umrl izdajatelj Ferdinand Schöningh. Nastopil je novi direktor prof. dr. Raimar Zons in novi urednik dr. Hans J. Jacobs, ki nista imela izkušenj z izdajami zbirke Biblia Slavica in nista poznala dogovorov glede uvrstitve slovenske Biblije v zbirko. Ker je Slovenija postala svobodna država, se je pokazalo tudi, da Ustanova (Stiftung) Alfred Krupp, ki je sponzorirala večino faksimilov v zbirki Biblia Slavica, glede na zaostrene gospodarske razmere v Nemčiji ni imela motivacije, da sodeluje pri izdaji slovenske Biblije. Urednik akad. Rothe mi je lani v jeseni pisal, da bodo pogovori zelo olajšani, če bo Slovenija pripravljena odkupiti približno 200 izvodov te izdaje. Predlog se je med drugim opiral na dejstvo, da so vsi drugi slovanski in baltski narodi, ki so jim tiskali Biblijo, izdajo podprli s prednaročilom vsaj 200 izvodov.

V našem primeru je ugodna okoliščina jubilej Leta Svetega pisma in svetovni kongres s področja bibličnih znanosti julija 2007. V pripravi svetovnega kongresa biblicistov uradno sodelujeta predvsem dve sloven-

ski akademski ustanovi: SAZU in Univerza v Ljubljani. V posebnem dopisu vladnim in akademskim ustanovam sem decembra 2004 predlagal, naj predsedstvo SAZU prevzame vlogo neposrednega pogajalca z vlado za sorazmeren delež sredstev iz proračuna v paketu in ta sredstva prevzame v upravo na poseben račun. S sredstvi Vlade bi želeli kriti osnovne stroške kongresa skupaj s spremljevalnimi dogodki in s prednaročilom 200 izvodov faksimilne izdaje slovenske Biblije. Če takšnega zagotovila ne bi bili pripravljene dati, bi bila Slovenija lahko izločena tudi še potem, ko smo jo s težavo uvrstili v program zbirke Biblia Slavica, ki je v bistvu že končana. Kako doseči odkup večjega števila izvodov za potrebe Slovenije, je vprašanje, ki me je zaposlovalo že dolgo časa. V tej situaciji sem se spomnil na Mladinsko knjigo, ki je leta 1968 srečno tvegala faksimilno izdajo Dalmatinove Biblije v sodelovanju z založbo Dr. Rudolf Trofenik iz Münchna. Morda bi poskusili dogovor z založbo Ferdinand Schöningh, da slovensko Biblijo izda v sodelovanju z Založbo Mladinska knjiga. Dne 2. maja 2005 sem naslovil na direktorja Mladinske knjige, gospoda Milana Matosa, daljše pismo s predlogom, naj ta založba in knjigarna za prodajo v Sloveniji po možnosti naroči 200 izvodov faksimilov.

Direktor Mladinske knjige, gospod Milan Matos, je zelo naklonjeno reagiral na moj dopis, me povabil na osebni pogovor, gospo Tatjano Žener pa pooblastil, naj z založbo vzpostavi stik, da bi dosegli dogovor v smislu vsebine mojega dopisa z dne 2. maja 2005. V nadaljnjih dopisih z odgovornimi na nemški strani smo preverjali, ali bi morda Mladinska knjiga, vzporedno pa morda tudi Založba ZRC SAZU, nastopili kot sozaložnika. Končno se je pokazalo, da za založbo Ferdinand Schöningh sozaložništvo s slovenske strani ni možno, ker nobena slovanska in baltška Biblija v zbirki Biblia Slavica ni izšla v sozaložništvu države, za katero je založba faksimile izdala. Spričo tega je bilo treba nadaljevati z iskanjem možnosti nakupa zadostnega števila izvodov. Pri tem sta odločilno vlogo igrala II. razred in predsedstvo SAZU. Na pobudo II. razreda SAZU me je dne 20. septembra 2005 predsedstvo SAZU povabilo na svojo redno sejo, da sem članom predsedstva razložil vsebino projekta in okoliščine priprave izdaje. Predsedstvo je po predstavitvi soglasno sklenilo, da bo prevzelo skrb za odkup 100 izvodov faksimilov za kritje dolžnostnih izvodov v okviru priprave digitalnih posnetkov in medakademijske izmenjave. Takoj po seji predsedstva sem bil na predhodno vabilo osebni gost guvernerja Banke Slovenije, mag. Mitja Gasparija. Ko sem mu omenil prizadevanje za odkup zadostnega števila izvodov faksimilov, da omogočimo izid monumentalnega dela, se je guverner takoj odločil, da Svetu Banke Slovenije predlaga odkup 50 izvodov za protokolarna darila; ta je že uporabil ob uvedbi evra na srečanjih z guvernerji Evrope.

Potem so se vrata odprla še v vladne kroge. Na temelju dopisa Vladi, ki ga je podpisal tudi predsednik SAZU, akad. prof. dr. Boštjan Žekš, je direktorica kabineta predsednika Vlade, gospa Nika Dolinar, posredovala pri Ministrstvu za kulturo, da se je zavezalo za odkup 100 izvodov za slovenske knjižnice, in pri Protokolu RS, da je odkupilo 14 izvodov za protokolarna darila. Potem se je odločila še Nadškofija Maribor za odkup 35 izvodov v okviru svoje gospodarske uprave. Tako smo skupaj dosegli 499 izvodov prednaročil in knjiga faksimilov je šla v tisk ter iz tiskarne prišla tudi v Slovenijo. Zdaj intenzivno delamo na tem, da meseca junija, to je do bibličnega kongresa meseca julija, izide še knjiga komentarjev ob sodelovanju, slovenskih, nemških in avstrijskih slavistov in biblicistov. Mednarodni odbor za študij Stare zaveze (IOSOT) je z veseljem sprejel pobudo, da izdajo slovenske Biblije v zbirki Biblia Slavica skupaj s celotno zbirko slovesno predstavimo na dan otvoritve kongresa 15. julija 2007 navzoči eliti biblicistov iz vsega sveta. Knjiga pa bo gotovo dobrodošlo razpoznavno znamenje naše kulture tudi v Trubarjevem letu 2008, ko bo Slovenija predsedovala Evropski zvezi.

Večina faksimilnih izdaj starih slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma v zbirki Biblia Slavica ima na začetku spremno besedo najvišjega predstavnika ustanove, ki je lastnik ali simbolizira poseben odnos do Biblije kot temeljnega dokumenta nacionalne in evropske kulture: papež, predsednik države, metropolit. V našem primeru se je zdelo najbolj primerno, da spremno besedo napiše predsednik Republike Slovenije. Predsednik države, dr. Janez Drnovšek, se je ljubeznivo odzval vabilu in je napisal odmevno spremno besedo, ki je natisnjena na začetku knjige v slovenščini in nemščini.

Monumentalno delo, ki je pred nami, nekateri od tistih, ki poznajo celotno zbirko Biblia Slavica, že ocenjujejo kot najlepšo knjigo v zbirki. Knjiga je pričevanje moči duha, ki je vel v kriznih okoliščinah 16. stoletja. Da naše prve knjige spet postanejo dostopne vsem krogom slovenske javnosti, pa je bil potreben svetovni kongres biblicistov, kajti očitno je, da je prav priznanje in soglasno glasovanje predstavnikov biblicistov vseh celin, da Slovenija kot prva slovanska država gosti svetovni kongres biblicistov, spodbudilo odločitev, da do tega dogodka pripravimo faksimilno izdajo najstarejše slovenske Biblije. Z odborom mednarodnega združenja za raziskovanje Stare zaveze (IOSOT) smo se že dogovorili, da bo sta urednik akad. Hans Rothe in predstavnik založbe Ferdinand Schöningh faksimile slovenske Biblije, skupaj s komentarjem, ki predvidoma izide junija letos, in celotno zbirko faksimilov Biblia Slavica predstavila na slovesnem sprejemu vseh udeležencev 19. kongresa IOSOT v nedeljo 15. julija 2007 zvečer.

Ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v edinstveni mednarodni zbirki se iskreno zahvaljujem II. razredu SA-

ZU za moralno podporo predloga, predvsem pa predsedstvu SAZU za vso neomajno prizadevanje, da s skupnimi močmi omogočimo izid monumentalnega dela. Izrecno se dalje zahvaljujem direktorju ZRC SAZU prof. dr. Otu Lutharju za takojšnjo podporo projektu ob njegovi zasnovi leta 2002. Dalje se iskreno zahvaljujem Sekciji za zgodovino slovenskega jezika v okviru Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša, posebno prof. dr. Majdi Merše, ki je bila ves čas najožja sodelavka v razreševanju strokovnih in organizacijskih zagat. Iskrena hvala pa tudi vsem predstavnikom Vlade in drugih vladnih služb, ki so verovali, ko še ne bilo mogoče, da bi tudi videli, in so vztrajali predvsem takrat, ko je bilo treba premostiti na videz nepremostljive ovire.

## 2.2 O pripravi posnetkov za zvezek faksimilov

Majda Merše

Knjiga faksimilov vključuje devet od dvanajstih tovrstnih del iz 16. stoletja oz. devet od enajstih, ki so izšla pred Dalmatinovo Biblijo. Pri obsežnem končnem izboru, ki je dozoreval ob večstranskem strokovnem premisleku, so bila upoštevana različna merila, med njimi npr. nujnost vključitve prvega slovenskega biblijskega prevoda, najcelovitejše izdaje, težko dostopnih del, ki še niso doživela faksimilirane izdaje.

Med besedili, ki so bila izbrana za ponatis v zvezku faksimilov, je šest del Primoža Trubarja in med njimi pet novozaveznih besedil: *TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA* iz leta 1555, ki je hkrati tudi prvo v slovenščino prevedeno biblijsko besedilo, prve izdaje prevodov Pavlovih pisem iz let 1560, 1561 in 1567 ter ponovni natis vseh Trubarjevih novozaveznih prevodov, ki je izšel leta 1582 v dveh delih pod skupnim naslovom *TA CELI NOVI TESTAMENT*. Šesto Trubarjevo delo je *Ta Celi P?alter Davidou* iz leta 1566, ki je hkrati njegov edini starozavezni prevod. V zvezek faksimilov so vključeni tudi trije Dalmatinovi biblijski prevodi. Vsi trije so starozavezni, najobsežnejši pa je prevod Pentatevha iz leta 1578 (*BIBLIE, TV IE, VSIGA SVETIGA PISMA PERVI DEIL*).

Uresničevanje zamisli izdaje faksimilov kar devetih slovenskih biblijskih prevodov se je hitro razkrilo kot zelo zahtevna naloga, saj za izbrana dela obstajajo le redki, zvečine nepopolni primerki, ki jih hranijo različne evropske knjižnice. Hitro se je tudi pokazalo, da se je smiselno truditi za pripravo kolikor mogoče kakovostnih reprodukcij čim popolnejših besedil. Knjiga, ki je pred nami, je dokaz, da je bilo hotenje uresničeno skorajda v idealni meri, saj so dela razgrnjena v besedilni celovitosti, kakršno so izkazovala le v 16. stoletju. Sledove kasnejše rabe ter raznovrstnih kvarnih vplivov, ki so jim bile knjige izpostavljene v minulih štirih stoletjih, pa še vedno jasno kažejo nekatera poškodovana me-

sta, ki jih ni bilo mogoče restavrirati niti se jim izogniti z uporabo popolnejšega nadomestnega izvoda, ker tega ni bilo na voljo.

Stremljenje k sestavi besedilnih celot je zahtevalo natančen primerjalni pregled (vseh ali večine) dostopnih primerkov, izbor najbolj ohranjenega med njimi, ki bi omogočal pridobitev večine kakovostnih posnetkov, ter načrtovanje nujno potrebnih besedilnih kombinacij, uresničljivih s posnetki iz različnih izvodov. V slovenskih knjižnicah je dostopnih več popolnejših primerkov šestih besedil s seznama. Večino hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Izvirniki treh besedil pa so dostopni samo v tujini. Kar za šest del, ki so vključena v izdajo faksimilov, je bilo treba uporabiti po več izvodov in le v dveh primerih so zadoščali primerki, ki so shranjeni v slovenskih knjižnicah.

Zelo veliko prizadevanj ter medsebojno usklajenega in potrpežljivega dela sodelavcev z različnih inštitucij je bilo npr. potrebnega za pridobitev kakovostnih posnetkov prvih natisov Trubarjevega prevoda posameznih delov Pavlovih pisem. Uporabljeni so bili primerki iz naslednjih domačih in tujih knjižnic: iz knjižnice Minoritskega samostana sv. Petra in Pavla na Ptuj, iz knjižnice Frančiškanskega samostana Nazarje, iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, iz Britanske knjižnice v Londonu in iz Spodnjesaške države in univerzitetne knjižnice v Göttingenu.

Posebno težavna pot je vodila do kakovostnih posnetkov celotnega Trubarjevega dela *TA CELI NOVI TESTAMENT*. V NUK-u hranijo tri primerke, od katerih je bil po natančnem primerjalnem pregledu za skeniranje in izdelavo glavnine posnetkov izbran najpopolnejši izvod. Ker pa je bil ta pred časom s sponzorskimi sredstvi restavriran, zelo trdno zvezan in zaščiten s trdimi platnicami, ga je bilo za skeniranje treba strokovno razvezati, saj bi sicer posnetki pogosto ne zajeli besedila na notranjem robu strani. Iz drugih dveh izvodov so bili dodani posnetki večine manjkajočih ter bolje ohranjenih strani. Pri drugem delu knjige pa se je bilo zaradi obrabljenosti dvobarvno tiskanega koledarja in manjkajočih končnih strani še treba ozreti za boljše ohranjenim nadomestnim izvidom. Čeprav bibliografije kažejo, da je v evropskih knjižnicah shranjenih več primerkov tega Trubarjevega dela, pa preverjanje popolnosti besedil izbiro močno zoži, saj so vsi znani izvodi nepopolni. Na srečo je oba iskana dela premogel izvod, ki ga hrani knjižnica Narodnega muzeja v Pragi, od koder smo s posredovanjem NUK-a dobili naročene posnetke

Tudi pri sestavljanju besedilne celote Trubarjevega prevoda psaltra iz leta 1566 so bili uporabljeni posnetki iz treh različno popolnih izvodov, ki jih hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.

Podobno kot pri Trubarjevih biblijskih prevodih so tudi neokrnjene besedilne celote treh Dalmatinovih del, ki so bila sprejeta v zvezek faksimilov, praviloma sestavljene iz posnetkov iz različnih virov. Besedilna celota Dalmatinovega prevoda Pentatevha je bila sestavljena na osnovi

dveh lepo ohranjenih kamniških izvodov (enega hrani Frančiškanski samostan v Kamniku, drugega pa Medobčinski muzej). Lepo ohranjeni izvod Dalmatinovega prevoda *JESVSA SIRAHA* iz leta 1575, ki je njegov knjižni prvenec, hkrati pa tudi prva v Ljubljani tiskana protestantska knjiga, hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Primerek je omogočil izdelavo kakovostnih posnetkov skorajda celotnega dela. Posnetki za osem manjkajočih ter dve poškodovani strani pa so narejeni na osnovi izvoda, ki ga hrani avstrijska nacionalna knjižnica na Dunaju. Za *SALOMONOVE PRIPVVISTI* iz leta 1580, ki so tretje izbrano Dalmatinovo delo, so posnetki narejeni na osnovi izvoda iz Fresacha na Koroškem.

Pri obdelavi posnetkov je bilo premišljeno in strokovno opravljenih tudi nekaj posegov v besedilo: odstranjeni so bili zelo vidni sledovi rabe besedil v minulih stoletjih (npr. dodani rokopisni pripisi in ročne podčrtave izbranih besed). Izbrisani so bili tudi črkam in tiskarskim znakom podobni (črnilni) madeži, ki bi bili lahko razumljeni kot črke ali akcentska znamenja. Čiščenje besedilnega ozadja je odstranilo raznovrstne madeže, pa tudi senčenje besedila s hrbtni strani, ki se je pojavljalo predvsem kot moteča posledica različne debeline papirja. Na nekaterih mestih so bile restavrirane slabše vidne črke, številke ali deli besed, zlasti če je obstajala nevarnost, da bi bilo nekorrigirano mesto napak prebrano. Posnetki so bili primerjalno z izvorniki večkrat pregledani. Postopno so bile odpravljene vse opažene pomanjkljivosti, tako tiste, ki jih je kazal izbrani primerek, kot tiste, ki so nastale pri skeniranju in obdelavi posnetkov.

Če bi pričujočo izdajo predstavljal akademik prof. dr. Rothe, ki je eden izmed urednikov zbirke in sourednik slovenskega zvezka faksimilov, bi verjetno opozoril na katero izmed značilnosti slovenskega zvezka, ki bi se pokazala v primerjavi z izdajami najzgodnejših biblijskih prevodov drugih slovanskih ter baltskih narodov. Ena izmed njih bi vsekakor bila veliko število zajetih del. Toliko naenkrat jih ni zajetih v nobeno nacionalno izdajo doslej. Res je, da gre za krajša dela, skupno pa je izdaja faksimilov vendarle narasla skorajda do obsega celotne Biblije.

Druga značilnost vključenih del je zelo opazna besedilna raznolikost nekaterih izmed njih. Biblijske prevode, ki sta jih v posebnih knjigah izdajala Trubar in Dalmatin, spremljajo nemški in slovenski predgovori. Med slovenskimi je posebej znan in zanimiv Trubarjev uvod k Matevževemu evangeliju iz leta 1555, kjer je navedenih več sestavin Trubarjeve zamisli knjižnega jezika. Na koncu Dalmatinovega prevoda Pentatevha je Register, ki spada med slovenske slovaropisne začetke. V njem so z namenom, da bi bila knjiga razumljiva čim širšemu krogu bralcev, kranjskim iztočnicam dodane slovenske narečne sopomenke, mestoma pa tudi hrvaške besede. Če bi npr. prelistali najobsežnejše Trubarjevo



vključeno delo, to je *TA CELI NOVI TESTAMENT*, bi v njem poleg predgovorov v obeh aktualnih jezikih našli še poseben opomin rojakom, naj berejo knjigo in naj si k srcu vzamejo nauk, ki je v njej predstavljen. Praktični Trubar se je pisanja opomina lotil tudi zato 'kir leta papir prebiua, de prafen ne oftane'. Na koncu prvega dela je natisnjen znani Leierjev lesorezni portret Trubarja, ki v ustrezni povečavi krasi tudi pričujočo izdajo. Na začetek drugega dela pa je Trubar umestil še koledar, ki je prišel zelo prav pridigarjem, ko so razporejali odlomke iz evangelijev in pisem po koledarskem letu.

Trubar je v uvodih svojih del, tudi tistih, ki so vključena med faksimila, večkrat zapisal željo, da bi delo bilo *nucno* ali da bi bilo *nucno inu pridno* (danes bi rekli, da naj koristi). Na drugem mestu je pogosto navedel še bolj človeško željo: da bi delo bilo rojakom ljubo, da bi jim dopadlo ali da bi jih razveseljevalo. Obe želji je za Trubarjem mogoče ponoviti tudi ob pričujoči izdaji faksimilov: da bi koristila in da bi razveseljevala!

### **3. Predstavitev priprave bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev**

Jože Krašovec

#### **3.1 Leto Svetega pisma, kongres biblicistov in biblični festival v Ljubljani sredi julija 2007**

Leto Svetega pisma 2007 bomo sredi julija obeležili z mednarodnim dogodkom, ki je živa priča priznanja, da je Sveto pismo knjiga knjig. Judovski, katoliški, pravoslavni in protestantski raziskovalci Svetega pisma z vsega sveta se bodo od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani na Pravni in Teološki fakulteti pod predsedstvom akad. Jožeta Krašovca zbrali na 19. kongresu Mednarodne organizacije za študij Stare zaveze / International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) in na štirih pridruženih svetovnih kongresih za temeljna specialna področja: 1) za raziskovanje masoretskega, to je hebrejskega besedila Svetega pisma (IOMS); 2) za kumranske študije (IOQS); 3) za grški prevod Svetega pisma Septuaginto in sorodne študije (IOSCS); 4) za aramejske prevode Svetega pisma, imenovane targumi (IOTS). Zelo močna bo tudi skupina raziskovalcev antičnega sirskega prevoda Svetega pisma iz Avstralije. Na vseh imenovanih kongresih se bo zvrstilo okoli 300 predavanj, seminarjev in poročil. Zajeta bodo vsa temeljna področja raziskovanja zgodovine nastajanja Svetega pisma od prazgodovine dalje in njegove interpretacije vse do danes. Navzoče bodo tudi številne ugledne založbe, ki objavljajo najboljše sadove raziskav iz področja Svetega pisma v najširšem primerjalnem obsegu.



Dogodek je v zgodovini Slovenije po znanstvenem, duhovnem in moralnem pomenu brez primere, saj gre za zborovanje najbolj dejavnih specialistov vseh glavnih vej judovstva in krščanstva na vrhunski znanstveni in ekumenski ravni. Kongres bo zgodovinski, ker bo prvič potekal preko nekdanje meje med vzhodno in zahodno Evropo in prvič vključuje znanstvenike iz pravoslavnega sveta. Znanstveno in ekumensko zborovanje te vrste uteleša edinstveno duhovno velesilo, saj predstavlja prizadevanje za ohranjanje kulturnega in duhovnega izročila, ki je temelj judovske skupnosti, vseh krščanskih cerkva in vsega civilnega kulturnega sveta.

Zato je pomenljivo, da bomo leto Svetega pisma in svetovnega kongresa biblicistov med drugim obeležili z izidom faksimil najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica, ki izhaja v Nemčiji. Dne 14. in 15. julija bo na Pogačarjevem trgu med stolnico in Plečnikovimi kolonadami pod pokroviteljstvom predsednika vlade Republike Slovenije in ob sodelovanju z Ustanovo Imago Sloveniae / Podoba Slovenije potekal biblični festival z mednarodno zasedbo izvajalcev glasbe in drugih oblik posredovanja svetopisemskih vsebin, ki vse narode in posameznike združujejo v veliko skupno družino. V cerkvi sv. Jožefa bodo jezuiti pripravili vseslovensko biblično razstavo »Moč žive besede«.

Ljubitelje in iskalce resnice o življenju v polnem pomenu besede vljudno vabimo, da se pridružijo gostom vseh celin. Izčrpne informacije v angleščini so na spletnih straneh ([www.iosot2007.si](http://www.iosot2007.si)); te bomo v naslednjih razgibanih mesecih pogosto dopolnjevali. Pod oddelkom Registration in Accommodation med drugim najdemo informacije o ugodnih možnostih bivanja (npr. Študentski dom sv. Vincencija na Taboru in Dijaški dom Ivana Cankarja na Poljanah) in o elektronski poti prijave. Lahko pa se prijavite tudi po klasični poti: izpolnite priložen prijavitni obrazec in ga pošljete na naslov KOMPASA, ki je naveden na obrazcu. Želja je, da ta obrazec posredujete tudi drugim zainteresentom.

### **3.2 Perspektive bibličnih študij v sodobnem globalnem svetu**

Različne zahodne organizacije za raziskovanje Svetega pisma, kot so Society for Old Testament Study (SOTS), International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT), International Organization for Targumic Studies (IOTS), International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS), International Organization for Qumran Studies (IOQS), International Organization for Masoretic Studies (IOMS), Society of Biblical Literature (SBL), Societas Novi Testamenti Studiorum (SNTS), World Union of Jewish Studies (WUJS) in druge

mednarodne in narodne svetopisemske organizacije, so zelo veliko prispevale k našemu poznavanju zgodovine svetopisemskega besedila, filologije in semantike svetopisemskih jezikov, eksegetskih metod, zgodovinskih in arheoloških problemov in primerjalnega veroslovja. Sodobni idejni, kulturni, gospodarski in tehnološki tokovi zahtevajo od nas posebno pozornost na prevladujoča področja zanimanja in bolj intenzivno izmenjavo med predstavniki eksegetskih izročil Zahoda, Vzhoda in sveta na splošno, ne da bi pri tem žrtvovali preizkušene jezikoslovne, literarne, hermenevtične in zgodovinske metode.

Septembra 1996 je v Ljubljani ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma potekal mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma. Znanstveni izsledki simpozija so zajeti v zborniku, ki sta ga leta 1998 izdali založbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter Sheffield Academic Press. Prvič se je zgodilo, da je bilo težišče na zgodovini prevajanja Svetega pisma v Vzhodni Evropi. IOSOT je najbolj izrazito akademska mednarodna in med-konfesionalna organizacija, zato nudi posebne možnosti za promocijo bibličnih znanosti. Kongresni jeziki so angleščina, nemščina in francoščina. Razveseljivo je, da se na kongresih IOSOT srečujejo priznani judovski, protestantski in katoliški izvedenci Svetega pisma. Toliko bolj je obžalovanja vredno, da združenje IOSOT doslej na kongrese ni vabilo pravoslavnih specialistov. Devetnajsti kongres IOSOT 2007 v Ljubljani bo torej poziv k zavestni solidarnosti Zahoda do Vzhoda in do vsega sveta.

Dosedanja mesta kongresov IOSOT so: Kopenhagen, Danska (1953); Strasbourg, Francija (1956); Oxford, Velika Britanija (1959); Bonn, Nemčija (1962); Ženeva, Švica (1965); Rim, Italija (1968); Uppsala, Švedska (1971); Edinburgh, Velika Britanija (1974); Göttingen, Nemčija (1977); Dunaj, Avstrija (1980); Salamanca, Španija (1983); Jeruzalem, Izrael (1986); Leuven, Belgija (1989); Pariz, Francija (1992); Cambridge, Velika Britanija (1995); Oslo, Norveška (1998); Basel, Švica (2001); Leiden, Nizozemska (2004).

Devetnajsti kongres IOSOT in pridruženi kongresi organizacij sorodnih specialističnih organizacij bodo gotovo pritegnili pozornost širše slovenske akademske, kulturne, cerkvene in državne javnosti. Pri pripravi in izvedbi kongresa ima ključno vlogo Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Tako smemo upati, da bo skupni projekt kongresov uspel in bo dobil simbolni pomen v širšem evropskem in svetovnem obsegu. V Sloveniji bo ta skupni projekt kongresov predstavljal vrhunec obhajanja leta Svetega pisma, vidno pa bo zaznamoval tudi vsebinski okvir priprave Slovenije na predsedovanje Evropski skupnosti v letu 2008. Glavna motiva skupnega nastopa je zavest o temeljnih našega bivanja, kulture in odgovornosti do naše prihodnosti znotraj velike družini narodov združene Evrope in drugih kontinentov.

**3.3. Prijavnica za XIX. kongres IOSOT Ljubljana 12. – 20. julij 2007****OSEBNI PODATKI**

**Naziv** • G. • Ga. • Gdč. • Dr. Prof.  
**Priimek \*** \_\_\_\_\_  
**Ime \*** \_\_\_\_\_  
**Organizacija** \_\_\_\_\_  
**Oddelek** \_\_\_\_\_  
**Naslov \*** \_\_\_\_\_  
**Pošta, mesto \*** \_\_\_\_\_  
**Država \*** \_\_\_\_\_  
**Tel. \*** \_\_\_\_\_  
**Fax \*** \_\_\_\_\_  
**Elektronska pošta \*** \_\_\_\_\_  
 Želel bi predavati (short paper) s temo: \_\_\_\_\_  
(predloge poslati na info@iosot2007.si in joze.krasovec@guest.arnes.si)

Prosim, da iz seznama udeležencev

izločite moj:  **naslov**  **elektronski naslov**

Spremljevalec (-ci)

**Naziv** • G • Ga  
**Priimek** \_\_\_\_\_  
**Ime** \_\_\_\_\_

**REGISTRACIJA**

**Kotizacija – prosimo, ustrezno označite (št. oseb):**

**KOTIZACIJE**

	<b>pred 30. aprilom 07</b>	<b>po 30. aprilu 07</b>
<b>XIX. KONGRES IOSOT 15. – 20. julij</b>	x 100 €	x 120 €
<b>Pridruženi kongresi:</b>		
- IOTS: 12. -13. julij	x 20 €	x 30 €
- IOSCS: 13. -14. julij	x 20 €	x 30 €
- IOQS: 16. -18. julij	x 20 €	x 30 €
- IOMS: 16. julij	x 20 €	x 30 €
<b>Znižana kotizacija</b>	x 20 €	x 20 €
<b>Kotizacija za študente</b> (obvezno priložiti kopijo ŠI)	x 20 €	x 20 €
<b>Kotizacija za spremljevalca (-e)</b> (samo za IOSOT kongres)	x 30 €	x 30 €
<b>Slavnostni banket kongresa IOSOT</b>	x 70 €	x 70 €
- navadni	x 70 €	x 70 €
- vegetarijanski	x 70 €	x 70 €

Hotelska rezervacija

Rezervacijo hotela morajo urediti udeleženci sami, razen za Dijaški dom Ivana Cankarja in Študentski dom Vincencij.

**REZERVACIJA:** prenočišče sem rezerviral (-a) v:

\*

**TURISTIČNI PROGRAM  
ZA SPREMLJEVALCE**

<b>Datum</b>	<b>Ime programa</b>	<b>Št. oseb</b>
17. julij 2007 (od 9-18)	Portorož in Piran	x 76 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Lipica in Škocjanske jame	x 81 €
17. julij 2007 (od 10-15)	Škofja Loka in Kranj	x 40 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Maribor in Ptuj	x 70 €

**ZA UDELEŽENCE IN SPREMLJEVALCE**

<b>Datum</b>	<b>Ime programa</b>	<b>Št. oseb</b>
18. Julij 2007 (od 16-18)	Ogled Ljubljane	x 18 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Postojnska jama in Predjamski grad	x 60 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Bled	x 50 €

\* cena za min 20 udeležencev.

**PLAČILO** - v celoti s kreditno kartico ali z bančnim nakazilom

- bančno nakazilo po prejemu računa na:

**A BANKA d.d., Slovenska c. 58, SI-1000 Ljubljana**

Račun št. : **05100-8000029771**, SWIFT No.: A BAN SI 2X, IBAN:  
SI56051008000029771

V dobro: **KOMPAS d.d., Pražakova 4, SI - 1514 Ljubljana** - Sklic: **IOSOT 2007**

**Opomba:** Plačilo mora biti izvedeno po prejemu računa, na katerem bo navedena tudi sklicna številka.

Kopijo nakazila pošljite na fax št.: + 386 1 2006 431

**Način plačila**

**VISA**

**Eurocard / Mastercard**

**American Express**

**BANK TRANSFER**

Podatki

**Št. kreditne kartice** \_\_\_\_\_

**CVC številka** \_\_\_\_\_

**Veljavna do** \_\_\_\_\_

**Imetnik kartice** \_\_\_\_\_

**Podatki o kreditni kartici** \_\_\_\_\_

S posredovanjem te prijavnice, pooblašчам KOMPAS D.D., da obremeni mojo kreditno kartico v celotnem znesku kotizacije, plačila dodatnih storitev in 3% bančne provizije.

**ODJAVA IN POTRDITEV**

Zahtevo po odjavi pošljite pisno na KOMPAS. Povrnitev stroškov z odbitjem 10% stroškov je možna za odjavo pred 15. junijem; po tem datumu povrnitev stroškov ni več možna. Rezervacija se lahko prenese na drugo osebo. Vračilo stroškov bo izvedeno po zaključku kongresa.

**Potrditev** - Pisna potrditev registracije bo poslana na vaš naslov po prejemu plačila na naš račun.

**KONTAKT**

Za vse informacije se obrnite na KOMPAS:

Barbara Kostanjšek

Tel:+386 1 2006 314

KOMPAS D.D.

Fax:+386 1 2006 431

Pražakova 4

E-mail: [barbara.kostanjsek@kompas.si](mailto:barbara.kostanjsek@kompas.si)

[www.kompas-online.net](http://www.kompas-online.net)

1514 Ljubljana

**Katarina Kompan Erzar, *Ljubzen umije spomin***, Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut, Ljubljana 2006, 261 str., ISBN 961-6326-51-1.

Knjiga družinske in zakonske terapevtke, predavateljice na diplomskem programu zakonske in družinske terapije ter strokovne voditeljice Frančiškanskega družinskega inštituta Katarine Kompan Erzar predstavlja že njeno tretje ukvarjanje s temo odnosov in medosebnosti. Avtorica se tokrat loteva izjemno aktualnega in hitro razvijajočega raziskovalnega področja, področja navezanosti v otroški in odrasli dobi ter povezav med njima, za katere se je v dosedanjih raziskavah pokazalo, da botrujejo najrazličnejšim oblikam individualne ter družinske psihopatologije ter nefunkcionalnim oziroma konfliktnim odnosom (Main, 1999).

Prvi del avtorica začne s tezo, ki nas kot rdeča nit spremlja skozi celotno branje in ki opozarja, da raziskovanje, ali ožje, opazovanje razvoja in odnosov ne more potekati samo po ustaljenih psiholoških metodah, ampak terja posebno metodološko odprtost ter inovativnost. »Razvoj ni empirični koncept«, trdi teza, ki povzema rezultate zdaj že večdesetletnega raziskovanja navezanosti in razvoja navezanosti v medčloveških odnosih. Jedro teze izhaja iz raziskav, ki so po neverjetnem preboju ideje navezanosti v osemdesetih in devetdesetih letih poskušale koncept ali konstrukt navezanosti »uje-

ti« v dve robustni metodi, test tuje situacije (*Strange Situation Test*), ter vprašalnik odrasle navezanosti (*Adult Attachment Interview*). Te raziskave so pokazale, da se je prvotni konstrukt navezanosti, brž ko se je otrešel svoje biologistične predzgodovine, začel strahovito drobiti in da so raziskave odrasle navezanosti vdahnile več empiričnega duha konceptu kakor raziskave navezanosti pri otroku (Belsky, 1992). Rezultat tega so bile raziskave, ki so prvotni koncept podprle s zelo različnimi metodami, zlasti metodami, ki merijo na nove koncepte in ki obenem odkrito priznavajo, da v polju navezanosti ni mogoče priti daleč s pomočjo enodimenzionalnih, opazljivih konstruktov, ampak le prek neopazljivih, večdimenzionalnih, hevrističnih konstruktov, katerih moč ni izčrpana z eno samo metodo in ki zato nujno dobijo videz ohlapnosti in nepreverljivosti. (Eno takih metod opazovanja odrasle navezanosti v terapevtskem procesu predstavlja avtorica v sodelovanju s soavtorico Barbaro Simonič v tretjem delu knjige.) Če torej razvoj ni empirični koncept, ampak odpira možnosti vedno novih konstruktov za opazovanje in preverjanje razvoja, se pravi, da je hevristični koncept, iz tega sledi, da opazovanje razvoja nujno poteka na dveh ravneh, na ravni empirično opazljivega in na ravni zamišljivega, kamor so vključeni razvojni potenciali, ki bi jih na prvi ravni zaman iskali.

Kakšen je torej pomen navezanosti za razvoj človeške psihe?

Poleg biološkega in evlucijskega pomena (iskanje varnosti, regulacija telesnih potreb, zahteve odraščanja potomcev) se zdi, da je najgloblje jedro navezanosti skrito v njeni sposobnosti, da regulira otrokova afektivna ali čustvena stanja. Odkritje navezanosti je v središče zanimanja razvojnih in psihoterapevtskih teorij postavilo emocije ali čustva, toda ne več na način spekulativnega razmišljanja o čustvih, njihovi klasifikaciji in evlucijskem pomenu, ampak na način, ki je v zadnjem desetletju sovpadel z nevropsihološkimi in nevroznanstvenimi raziskavami delovanja možganov in ki kaže na neverjetno ujemanje afektivne slike medčloveških odnosov in afektivne slike človeških možganov. Regulacija afektov predpostavlja, da se otrokovi možgani kot organska podlaga afektov razvijajo in urijo v okolju, ki ga določa reflektivna funkcija samozavedanja in samokontrole pri odraslem skrbniku, največkrat materi. Povedano preprosto, materin način reguliranja lastnih emocionalnih stanj neposredno regulira otrokova emocionalna stanja, vpliva pa kot čustvena podlaga in regulator stresa tudi na regulacijo otrokovih telesnih stanj in potreb. Iz tega izhaja, da je razvoj otrokove sposobnosti medosebnega zavedanja ali mentalizacije (Fonagy, 2002) rezultat številnih sposobnosti afektivne uglasitve in samoregulacije, ki jih ima otrokova mati, kar pomeni, da se globina otrokovega notranjega sveta, doživljanja in ču-

stovanja vselej pogloblja samo v odnosu z nekom, ki ne samo poseduje globino lastnega notranjega sveta in čustvovanja, ampak je v stiku z otrokom pripravljen sprejeti otrokov odziv nase kot del svoje lastne globine.

S svojim razumevanjem vzajemne regulacije afektov avtorica sledi najnovejšim dognanjem v polju otroške in odrasle navezanosti, in sicer tako, da predlaga delitev na medosebne afektivne dinamike na temeljni ali globinski afekt, kot je sram, ter površinska čustva, kot so strah, jeza in žalost. V zvezi s temeljnimi afekti avtorica ugotavlja, da so »temeljni afekti stabilni in se skozi generacije ne spreminjajo«, spreminjajo pa se vzorci odnosov, ki temeljijo na tem afektu, kar pomeni, da segajo temeljni afekti v globino navezanosti in povežejo par do tiste stopnje varnosti, ki so jo zmogli ustvariti njihovi starši v odnosu do njiju in med seboj, medtem ko se prenosi čustev v konfliktu para največkrat te globine ne dotaknejo in je zato tudi ne morejo preoblikovati (*first-order change/second-order change*). Iz tega sledi pomembna ugotovitev za potek terapevtskega dela in ocenjevanje sprememb v terapevtskem procesu. Pri njenem oblikovanju se avtorica nasloni na pojem sedanjega trenutka ali trenutka stika (*present moment*), ki ga je razvil psihiater in relacijski psihoterapevt Daniel Stern (2004) in ga skupaj z delitvijo na temeljni afekt in čustva v zadnjem delu knjige aplicira na



primer iz terapevtske prakse. V pilotski študiji je predstavljena dinamika preoblikovanja čustvene palete v zakonski terapiji para z izvenzakonskimi razmerji.

Knjiga *Ljubezen umije spomin* vsebuje izjemno močno sporočilo, saj govori o tem, da odnosi niso in ne morejo biti predmet manipulacije, ker je v njihovem jedru globina navezanosti, ki jo je mogoče preoblikovati samo tako, da to preoblikovanje preoblikuje notranjost obeh partnerjev v odnosu. »Vem, da veš, da vem«, je stavek, ali kar formula vzajemnega prepoznanja in medosebnega oblikovanja varne navezanosti, ki dve bitji vodi v smeri poglobljanja varnosti v njunem odnosu in služi kot trajni model razvoja.

Tomaz Erzar

#### Literatura

Belsky, J. (2002). Developmental origins of attachment styles. *Attachment and Human Development* 2(4):166-170.

Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. & Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.

Main, M. (1999). Attachment theory: eighteen point with suggestions for future studies. In Cassidy, J. & Shaver, P. *Handbook of Attachment*. New York: Guilford Press.

Stern, D. N. (2004). *The present moment in psychotherapy and in everyday life*. New York: Norton.

**Barry, William A. in Connolly, William J., *Duhovno spremljanje*** [prevedel Aleš Maver], Slomškova založba, Maribor 2006, 236 str., ISBN 961-6522-30-2

O duhovnem spremljanju lahko najdemo veliko literature v najrazličnejših svetovnih jezikih, toda ne v slovenskem. Zato lahko le pozdravimo odločitev Marijine kongregacije, da prevede in pri Slomškovi založbi izda knjigo *Duhovno spremljanje* Williama A. Barryja in Williama J. Connollyja, z izvirnim naslovom *The Practice of Spiritual Direction* (San Francisco 1981), ki je doživela kar nekaj ponatisov in prevodov.

Avtorja sta začela pisati knjigo sredi obdobja navdušenja nad duhovnostjo in duhovnim spremljanjem v Severni Ameriki v 70. letih prejšnjega stoletja. Kot sama pravi, je cilj knjige pomagati posamezniku, »da postane duhovni spremljevalec« (str. 30). Zato se v knjigi osredotočata predvsem »na proces razvijanja odnosa z Bogom, na proces pomoči drugemu, da bi se zavestneje obračal na Boga in rasel v tem odnosu, in na proces, v katerem posameznik postaja duhovni spremljevalec« (str. 30).

Knjiga je sad njunega znanstvenega študija in raziskovanja ter praktičnega dela na tem področju. V letu 1971 sta skupaj s še štirimi jezuiti v Cambridgeu v zvezni državi Massachusetts ustanovila Center za duhovno rast, ki je svoje raziskave, izobraževanje in usluge duhovnega spremljanja zasno-

val »na osebnem izkustvu« – predvsem izkustvu spremljevalcev in spremljancev. Kot pravita, »se je njihovo duhovno spremljanje vedno bolj osredotočalo na pomoč ljudem, da bi razvili svoj odnos do Boga« (str. 13). Knjigo bogatijo tudi mnogi konkretni primeri duhovnih pogovorov (seveda prirejani zaradi spoštovanja in varovanja zasebnosti), ki jih prinašata iz svoje bogate zakladnice izkušenj z vodenjem nešteti delavnic o duhovnem spremljanju v centru samem kot tudi drugod po svetu, kar naredi knjigo veliko bolj berljivo, zanimivo in olajša razumevanje duhovnega spremljanja.

V prvem delu se posvetita najprej vprašanju, kaj je duhovno spremljanje. S praktičnimi primeri pokažeta različne pristope in pomen tega, da se postavi duhovno izkustvo (kolikor je to izkustvo izraz posameznikovega dejanskega odnosa z Bogom in ne idej o njem) kot »žarišče spremljanja« (str. 26). V nadaljevanju prikažeta, kako »je bilo krščansko izročilo skozi stoletja odprto za posameznikovo izkustvo Boga in je spodbujalo dialogični odnos, ki se more razviti iz tega izkustva« (str. 47), čeprav je ob koncu srednjega veka prihajalo vedno bolj v ospredje razumsko poznavanje Boga na škodo izkustvenega. Po drugem vaticanskem koncilu je teologija sama doživljala korenit obrat k notranjosti, k izkustvu. Med pomembnimi teologi navajata Bernarda J. F. Lonergana, ki je v teologiji izvedel obrat paradigme od objektivnosti k in-

tersubjektivnosti, kajti po njegovem mnenju teološka metoda potrebuje tudi duhovno komponento, ki temelji »na duhovnem izkustvu« (str. 40). Zaradi te ponovne osredotočenosti na duhovno izkustvo, ki ni samo koristno, temveč »celo nujno za duhovno rast«, je prišlo po njenem prepričanju »obdobje medsebojnega sodelovanja« (str. 40), ki bo premostilo večstoletni prepad med dogmatično teologijo in duhovnostjo ter med duhovnimi spremljevalci in drugimi pastoralnimi delavci ter dogmatiki.

V drugem delu avtorja zelo nazorno prikažeta »osnovno nalogo« (str. 63) duhovnega spremljanja, ki je v lajšanju in pospeševanju osebnega odnosa med spremljevalcem in Bogom. Rast v odnosu zahteva, da smo pozorni na drugo osebo, hkrati pa tudi na to, kar se dogaja v nas, ko smo v prisotnosti drugega in da z njim delimo svoje odzive. K takšni drži po mnenju avtorjev najbolj prispeva kontemplacija v ignacijanskem pomenu. Z njeno pomočjo pride oseba do lahkotnosti in spontanosti pri usmerjanju pozornosti na Gospoda, kakor se razodeva po Božji besedi, stvarstvu, dogodkih in življenju posameznika in sveta ter do graditve osebnega dialoga z njim. Ko se oseba zave odzivov Gospoda (najrazličnejši občutki, čustva in drže, tako pozitivne kot negativne), ki jih izkuša v odnosu do njega, še posebej v vsakdanji osebni molitvi, mu lahko šele svobodno odgovori. V duhovnem pogovoru poskuša zato spremljevalec »pomagati spremljancu usmeriti

pozornost na Boga, kakor se sam razodeva« v njegovi molitvi ter »prepoznati lastne odzive in se odločati o odgovorih Bogu« (str. 66).

Podobno, kot pride do najrazličnejših odporov pri graditvi in razvoju odnosa med osebami, pride tudi »v odnosu z Bogom« (str. 103). Avtorja nazorno pokažeta najrazličnejše odpore, ki jih doživlja oseba na poti razvijanja odnosa do Boga, to so najrazličnejše težave v molitvi, strukturiranje izkustva, osebni vzorci, strahovi, fiksacije, samovsrkavanje idr. Seveda vsako duhovno izkustvo ni od Boga in ne vodi k njemu in poglobitvi odnosa z njim, zato avtorja predstavita tudi različne kriterije za duhovno razločevanje s pomočjo Svetega pisma in cerkvene tradicije. Še posebej poudarita, »da razločevanje končno ni nič drugega kot sposobnost, da prepoznamo in priznamo razlike« in »da spremljevalci ljudem pomagajo razločevati, kadar jim pomagajo opaziti, kaj se dogaja, ko molijo« (str. 128).

V tretjem delu se avtorja posvetita opisu različnih vidikov odnosa med spremljevalcem in spremljancem. Pri opisu kvalitet spremljevalcev in odnosov med spremljevalcem in spremljancem si precej pomagata s primerjanjem »dela psihiatrov in psihologov« (str. 162), čeprav je, kot jasno poudarita, odnos v duhovnem spremljanju »različen« glede na odnos v njihovem delu. Duhovni spremljevalec se ne rodi, temveč postaja s pomočjo razvijanja kvalitet in drž, ki so mu v osnovi darovane, študija in

nenehnega oblikovanja s pomočjo supervizije, ki je po njunem prepričanju eden izmed najboljših načinov za »razvoj zdravega odnosa« (str. 205) spremljevalca do sebe in spremljanca.

Avtorja še posebej poudarita pomembnost sklenitve »delovnega zavezništva« (str. 166) med spremljevalcem in spremljancem, na podlagi vzajemnega priznanja, da je namen spremljanja olajšanje spremljančevega odnosa z Gospodom in »da je vir njegove želje in prizadevanja, da bi razvil ta odnos, notranji Duh in da obstajajo v spremljancu sile, ki se upirajo spodbudam Duha« (str. 169). Ta zaveza omogoča obema, da se vedno znova zavedata, kaj je »glavni namen« (str. 170) duhovnega spremljanja in da vztrajata v odnosu kljub različnim oviram in odporom, ki se pojavijo v njima in med njima na poti razvijanja odnosa z Bogom, še posebej ob pojavu »transferja« in »kontrtransferja« (str. 184-186).

Čeprav sta avtorja to knjigo napisala pred 25 leti, je njena vsebina še vedno aktualna, saj je, kot smo videli, njun pristop k duhovnemu spremljanju izviren in vreden upoštevavanja tudi v današnjem času. Ne samo pred drugim vaticanskem koncilom, temveč tudi po njem veliko duhovnih spremljevalcev še vedno ni osredotočenih na spremljančevo dejansko izkustvo odnosa z Bogom v njegovem molitvenem življenju, ampak se ukvarjajo z najrazličnejšimi duhovno-moralnimi problemi, s katerimi prihajajo na dan spremljevalci. Ti v resnici

želijo poglobiti odnos z Bogom, toda hkrati se pogosto podzavestno bojijo in upirajo soočenju s tem in rajši izpostavijo vse drugo, kar je samo navidezno temeljni problem v njihovem življenju.

Vrednost njunega pristopa k duhovnemu spremljanju je tudi v njunem modrem odnosu do psihoterapije in psihologije. Kot poudari I. Hočevar v predgovoru k slovenski izdaji knjige, sta naredila »most« med njima in duhovnostjo, saj sta pokazala na možno in koristno »sodelovanje in dopolnjevanje« (str. 5) znotraj duhovnega spremljanja.

V izvorniku avtorja uporabljata tradicionalni izraz »duhovno vodstvo« (v slovenskem prevodu so izraz »spiritual direction« prevajali z »duhovnim spremljanjem« (str. 6), kar opravičujejo z dejstvom, da avtorja govorita o nedirektivnem spremljanju. S tem pokažeta, da direktivnost ali nedirektivnost spremljanja ni odvisna od uporabe izraza, temveč predvsem od tega, kar vzamemo za »žarišče« duhovnega vodstva in odgovornega (samo)-oblikovanja duhovnih voditeljev, še posebej s pomočjo kontemplativne drže in supervizije.

Ivan Platovnjak

### Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. *Ime publikacije*, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebu-

la, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnik k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

**Objave** v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.

*Opomba:* V pričujoči številki BV sistem citiranja še ni dosledno uveljavljen, za kar se bralcem oprostam.

Uredništvo







## Prijavnica za XIX. kongres IOSOT Ljubljana 12. – 20. julij 2007

### OSEBNI PODATKI

**Naziv** • G. • Ga. • Gdč. • Dr. Prof.  
**Priimek \*** \_\_\_\_\_  
**Ime \*** \_\_\_\_\_  
**Organizacija** \_\_\_\_\_  
**Oddelek** \_\_\_\_\_  
**Naslov \*** \_\_\_\_\_  
**Pošta, mesto \*** \_\_\_\_\_  
**Država \*** \_\_\_\_\_  
**Tel. \*** \_\_\_\_\_  
**Fax \*** \_\_\_\_\_  
**Elektronska pošta \*** \_\_\_\_\_

Želel bi predavati (short paper) s temo: \_\_\_\_\_  
(predloge poslati na info@iosot2007.si in joze.krasovec@guest.arnes.si)

Prosim, da iz seznama udeležencev

izločite moj:  **naslov**  **elektronski naslov**

Spremljevalec (-ci)

**Naziv** • G • Ga  
**Priimek** \_\_\_\_\_  
**Ime** \_\_\_\_\_

### REGISTRACIJA

**Kotizacija – prosimo, ustrezno označite (št. oseb):**

#### KOTIZACIJE

	pred 30. aprilom 07	po 30. aprilu 07
<b>XIX. KONGRES IOSOT 15. – 20. julij</b>	x 100 €	x 120 €
<b>Pridruženi kongresi:</b>		
- IOTS: 12. -13. julij	x 20 €	x 30 €
- IOSCS: 13. -14. julij	x 20 €	x 30 €
- IOQS: 16. -18. julij	x 20 €	x 30 €
- IOMS: 16. julij	x 20 €	x 30 €
<b>Znižana kotizacija</b>	x 20 €	x 20 €
<b>Kotizacija za študente</b> (obvezno priložiti kopijo ŠI)	x 20 €	x 20 €
<b>Kotizacija za spremljevalca (-e)</b> (samo za IOSOT kongres)	x 30 €	x 30 €
<b>Slavnostni banket kongresa IOSOT</b>	x 70 €	x 70 €
- navadni	x 70 €	x 70 €
- vegetarijanski	x 70 €	x 70 €

Hotelska rezervacija

Rezervacijo hotela morajo urediti udeleženci sami, razen za Dijaški dom Ivana Cankarja in Študentski dom Vincencij.

**REZERVACIJA:** prenočišče sem rezerviral (-a) v:

\*

**TURISTIČNI PROGRAM  
ZA SPREMLJEVALCE**

<b>Datum</b>	<b>Ime programa</b>	<b>Št. oseb</b>
17. julij 2007 (od 9-18)	Portorož in Piran	x 76 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Lipica in Škocjanske jame	x 81 €
17. julij 2007 (od 10-15)	Škofja Loka in Kranj	x 40 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Maribor in Ptuj	x 70 €

**ZA UDELEŽENCE IN SPREMLJEVALCE**

<b>Datum</b>	<b>Ime programa</b>	<b>Št. oseb</b>
18. Julij 2007 (od 16-18)	Ogled Ljubljane	x 18 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Postojnska jama in Predjamski grad	x 60 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Bled	x 50 €

\* cena za min 20 udeležencev.

**PLAČILO** - v celoti s kreditno kartico ali z bančnim nakazilom  
- bančno nakazilo po prejemu računa na:

**A BANKA d.d., Slovenska c. 58, SI-1000 Ljubljana**

Račun št. : **05100-8000029771**, SWIFT No.: A BAN SI 2X, IBAN:  
SI56051008000029771

V dobro: **KOMPAS d.d., Pražakova 4, SI - 1514 Ljubljana** - Sklic: **IOSOT 2007**

**Opomba:** Plačilo mora biti izvedeno po prejemu računa, na katerem bo navedena tudi sklicna številka.

Kopijo nakazila pošljite na fax št.: + 386 1 2006 431

**Način plačila**

- VISA**
- Eurocard / Mastercard**
- American Express**
- BANK TRANSFER**

Podatki

**Št. kreditne kartice** \_\_\_\_\_

**CVC številka** \_\_\_\_\_

**Veljavna do** \_\_\_\_\_

**Imetnik kartice** \_\_\_\_\_

**Podatki o kreditni kartici** \_\_\_\_\_

S posredovanjem te prijavnice, pooblašчам KOMPAS D.D., da obremeni mojo kreditno kartico v celotnem znesku kotizacije, plačila dodatnih storitev in 3% bančne provizije.